HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA

Dirigida por
Ricardo García-Villoslada

II-1.º

La Iglesia en la España de los siglos VIII - XIV

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

MAIOR 17

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTA INTEGRADA EN EL AÑO 1982 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE

Emmo. y Rvdmo. Sr. Dr. VICENTE ENRIQUE Y TARANCÓN, *Cardenal Arzobispo de Madrid-Alcalá y Gran Canciller de la Universidad Pontificia*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. JUAN LUIS ACEBAL LUJÁN, *Rector Magnífico*

VOCALES: Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Vicerrector Académico;* Dr. RAMÓN TREVIJANO ECHEVERRÍA, *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. JUAN SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología;* Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Decano de la Facultad de Filosofía;* Dr. JOSÉ OROZ RETA, *Decano de la Facultad de Filología Bíblica Trilingüe;* Dr. JUAN ANTONIO CABEZAS SANDOVAL, *Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación;* Dr. GERARDO PASTOR RAMOS, *Decano de la Facultad de Psicología;* Dr. ROMÁN SÁNCHEZ CHAMOSO, *Secretario General de la Universidad Pontificia.*

SECRETARIO: *Director del Departamento de Publicaciones.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S.A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXII

Historia de la Iglesia en España

DIRIGIDA POR

RICARDO GARCIA-VILLOSLADA

COMITE DE DIRECCION

VICENTE CARCEL ORTI
JAVIER FERNANDEZ CONDE
JOSE LUIS GONZALEZ NOVALIN
ANTONIO MESTRE SANCHIS

Historia de la Iglesia en España

II-1.º

La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV

DIRIGIDO POR

JAVIER FERNANDEZ CONDE

COLABORADORES:

Isidro Bango Torviso • Javier Faci Lacasta • Javier Fernández Conde • Antonio Linage Conde Antonio Oliver • Juan Francisco Rivera Recio

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO PASTORAL
BIBLIOTECA
BILBAO

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXII

© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S.A. Madrid 1979
Mateo Inurria, 15. Madrid
Depósito legal M-14.416-1979 (II-1.º)
ISBN 84-220-0906-4 Obra completa
ISBN 84-220-1032-1 Tomo II-1.º
Impreso en España. Printed in Spain

DATOS BIOGRAFICOS DE LOS COLABORADORES

Isidro G. Bango Torviso
Nació en El Ferrol (La Coruña) en 1946. Licenciado en Historia, doctor en Arqueología. Profesor numerario de «Arte Antiguo y Medieval» en la Universidad Autónoma de Madrid. Entre sus publicaciones destacan: *La prosquinesis en la epifanía a los Magos; Atrio y pórtico en el románico español; Neovisigotismo artístico del siglo X: la restauración de ciudades y templos* y *Arquitectura románica en Pontevedra.*

Javier Faci Lacasta
Nacido en 1945 en Pamplona. Es doctor en Filosofía y Letras (sección de Historia) y profesor adjunto de Historia medieval en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, así como en el Colegio Universitario de San Pablo (CEU). Ha publicado trabajos relativos a historia socio-económica y política de la alta Edad Media.

Francisco Javier Fernández Conde
Nació en Pillarno (Oviedo) en 1937. Ordenado sacerdote en 1960. Doctor en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma en 1970. Doctor en Historia Civil por la Universidad de Oviedo el año 1976. Profesor del Seminario Metropolitano de Oviedo desde 1965, en la Facultad de Teología del Norte de España de 1970 a 1973 y en la Facultad de Historia de la Universidad de Oviedo desde 1973. Rector del Seminario Metropolitano de Oviedo de 1973 a 1978 y fundador de la revista de investigación de este centro: *Studium Ovetense.* Sus obras principales: *El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo* (Roma 1971); *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval* (Oviedo 1978); *El Medievo asturiano (siglos X-XII)* (Salinas/Asturias 1979). Sus artículos y colaboraciones en obras colectivas de Historia medieval tratan temas de índole eclesiástica y civil indistintamente.

Antonio Linage Conde
Nació en Sepúlveda (Segovia) el 9 de octubre de 1931. Notario desde 1955, actualmente con ejercicio en Madrid. Doctor en Derecho por Valencia (tesis sobre la personalidad internacional de la Santa Sede y el Estado Vaticano) y en Letras por Salamanca. Ex profesor de Historia de la Edad Media en la última. Académico correspondiente de la Real de la Historia, de la de Buenas Letras de Barcelona y de la de San Quirce de Segovia. Cronista de Sepúlveda. Representante de España en el CERCOM (Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres Monastiques). Principales obras: *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León 1973); *Una regla monástica riojana femenina del siglo X: el «Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus* (Salamanca 1973); *El monacato en España e Hispanoamérica* (Salamanca 1977); *Hacia una biografía de la villa de Sepúlveda* (Segovia 1972). Premio Menéndez Pelayo por el primero; y «Puente Colgante» de novela por la histórica *El arcángel de Montecasino* (Bilbao 1977). Cofundador de la revista *Regulae Benedicti Studia* (Hildesheim). Colaborador regular de *Scriptorium* (Bruselas) e *Indice Histórico Español* (Barcelona).

Antonio Oliver Monserrat
Nacido en Vilafranca (Mallorca) en 1926. Teatino, ordenado sacerdote en Roma en 1950. Doctor en Historia de la Iglesia (sección Edad Media) por la Pontificia Universidad Gregoriana. Diplomado en Biblioteconomía y Archivística por la Escuela Vaticana. *Professor* de la Maioricensis Schola Lullistica; miembro del Consejo Rector del Estudio General de Palma de Mallorca; profesor de Historia de la Iglesia en el Seminario Diocesano de Palma; colaborador en la edición crítica de la obra latina de Ramón Llull (ROL) del *Raimundus-Lullus-Institut*, de la Universidad de Freiburg (Alemania Occidental). Se dedica a la investigación de las ideas y de la religiosidad en los siglos XII-XIV. Colabora en diversas revistas de Europa. Sus principales estudios: *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III* (Roma 1957); *Filosofía y heterodoxia en Mallorca (siglos XIII-XV)* (Palma 1963); *El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la escuela franciscana de los siglos XIII-XIV* (Palma 1965-69); *Gerbert, un savi d'Europa fet a Catalunya*, a punto de aparecer en Roma.

Juan Francisco Rivera Recio
Canónigo de Toledo, Capellán Mayor de la R. Capilla de Reyes Nuevos. Nació en Cebolla (Toledo) el 16 de junio de 1910. Es doctor en Teología e Historia Eclesiástica por la Universidad Gregoriana de Roma y licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid, investigador medievalista; entre sus publicaciones figuran: *El adopcionismo español del siglo VIII; San Julián, arzobispo de Toledo; Estudio hagiográfico sobre San Eugenio I de Toledo. Textos-Crítica-Culto; La Iglesia de Toledo en el siglo XII; Los arzobispos de Toledo, desde sus orígenes hasta fines del siglo XV.*

INDICE GENERAL

Págs.

PRESENTACIÓN, por J. Fernández Conde XVII

INTRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA, por J. Fernández Conde XXIII

I. Concilios medievales XXIII
II. Sínodos medievales XXIII
III. Documentación pontificia XXIV
IV. Cartularios monásticos y de otras entidades eclesiásticas XXV
V. Otras colecciones documentales XXVIII
VI. Historias de la Iglesia española en la Edad Media XXXII
VII. Episcopologios e historias de ámbito diocesano XXXIII
VIII. Historias generales de España en la Edad Media XXXIII

CAPÍTULO I

INVASION Y CONQUISTA MUSULMANA DE ESPAÑA

Por **J. Fernández Conde** y **J. F. Rivera Recio**

I. *La invasión musulmana* 4
II. *La Iglesia ante la invasión* 9
III. *Primera organización social y mundo cultural y religioso de al-Andalus* .. 12
Organización social 13
Cultura y religión musulmana 15

CAPÍTULO II

LA IGLESIA MOZARABE

Por **J. F. Rivera Recio**

I. *Situación de la Iglesia cristiana bajo el dominio musulmán* 22
II. *Córdoba y Toledo, goznes de la vida eclesiástica* 25
III. *Pervivencia del mundo religioso-cultural isidoriano entre los mozárabes* .. 28
IV. *La liturgia mozárabe* 29
V. *Apostasías populares y brotes heterodoxos* 33
VI. *Adopcionismo español* 37
Elipando de Toledo 37
Ocasión y génesis de la aparición del adopcionismo 39
Intervención de Beato y Eterio 40
La controversia fuera de España 41
Intervención del papa Adriano I 42
El concilio de Francfort 43
Actividad literaria por ambas partes 44
El concilio Romano y la conversión de Félix 44
VII. *La persecución del siglo IX* 46
Las razones del martirio de la mozarabía 48
La polémica sobre los martirios 49

Págs.

Nueva oleada de mártires 50
Los ejemplos del santoral 51
La asamblea episcopal de Córdoba 51
Muerte de Abd al-Rahman II. Muhammad I, nuevo emir 52
Otra nueva oleada de mártires 54
La muerte del campeón 54
Tesoro de reliquias y nombres para el santoral 55
Vicisitudes durante el levantamiento de Ibn Hafsun 55
Más síntomas de presencia mozárabe 57
Oscurecimiento histórico de la minoría mozárabe 58
APÉNDICE.—*Relación cronológica de los mozárabes cordobeses, víctimas de la persecución religiosa del siglo IX* 59

CAPÍTULO III

LOS NUCLEOS CRISTIANOS DEL NORTE

Por **J. Fernández Conde, A. Oliver** y **J. Faci**

I. *La Iglesia en el reino astur-leones* 64
II. *Los principados orientales* 83
Orígenes del reino de Navarra. El obispado de Pamplona 83
Las tierras reconquistadas y su organización eclesiástica 87
Félix de Urgel y el adopcionismo 89
Claudio de Turín: la iconoclastia 92
Influencia del renacimiento carolingio en la Marca Hispánica 93
Los condados catalanes y la Iglesia 95
La presencia de Roma 97
III. *El proceso de unificación de la Reconquista* 99
Orígenes y configuración de Castilla 99
El reinado de Sancho el Mayor de Navarra 107
Significación de la lucha contra los musulmanes 111
La idea cristiana de la realeza 114
IV. *El cristianismo en Vascongadas* 115
V. *Estructuras sociales de los reinos cristianos (s. VIII-XI). La Iglesia propia en España* 118
El reino astur 119
Castilla 122
Los principados cristianos orientales 127
El reino navarro 128
Aragón y el Pirineo central 131
Los condados catalanes 134
La «iglesia propia» en España 136

CAPÍTULO IV

ORGANIZACION ECLESIASTICA DE LA ESPAÑA CRISTIANA

Por **A. Linage Conde, J. Faci, J. F. Rivera** y **A. Oliver**

I. *Introducción de la Regla benedictina* 149
El monacato repoblador 149
Entre los libros y las piedras 151
Hacia la benectinización. La Marca Hispánica 155

Págs.

Navarros y aragoneses 159
El itinerario de los manuscritos 163
Una regla femenina en la Rioja 164
San Rosendo, el monje del Noroeste 168
Las comunidades por dentro 170
II. *El movimiento cluniacense en España* 171
La apertura europea de Cataluña 172
Las inquietudes de Sancho de Navarra 178
La vinculación castellano-leonesa a Cluny 180
III. *La influencia económica, social y cultural del monacato* 192
El monasterio como centro de vida socio-económica 192
Monacato y repoblación 198
Región cántabro-astur y Galicia 201
Castilla 206
Aragón: el caso de La Peña 210
Vida cultural del monacato hispánico 213
IV. *Restauración de antiguas diócesis y creación de otras nuevas* 214
V. *Las sedes episcopales y los obispos en Cataluña* 219
La catedral y la parroquia 221
Pallars y Ribagorza 222
Intentos de independencia frente a Narbona 222
La reacción de Narbona y afirmación de la autoridad metropolitana. 224
La iglesia de Ausona, un caso de repoblación 226
La provisión de los obispados 227
Los comienzos del movimiento reformista en Cataluña 231
El papel de la Iglesia en la Cataluña altomedieval 232

CAPÍTULO V

CONSOLIDACION DE LA RECONQUISTA

Por **J. F. Rivera** y **A. Oliver**

I. *El reinado de Alfonso VI* 236
Fernando el Magno y el reparto de su herencia 236
Alfonso VI, único monarca castellano-leonés 237
Conquista e intrigas de Alfonso 238
Resonante posesión de Toledo 239
II. *La invasión de los almorávides* 241
III. *La Iglesia en el reino de Aragón-Navarra* 243
La unión de Aragón y Navarra. Política religiosa de sus reyes 243
Aragón, feudatario de San Pedro 244
Pedro I y la sede de Huesca 244
Alfonso I y sus problemas con la sede romana 245
Un pleito entre Roma y Aragón: la sede de Barbastro 245
La unión de Aragón y Cataluña 247
IV. *Ascensión del condado de Barcelona, la obra política, social y religiosa de Ramón Berenguer I (1035-1076)* 249
«Els Usatges». Constitución de paz y tregua 250
Letras y artes bajo Ramón Berenguer I 253
La personalidad del abad Oliba (971-1046) 253
El nacimiento de la cruzada occidental 255

CAPÍTULO VI

PRESENCIA DE LA SANTA SEDE EN ESPAÑA

Por **J. F. Rivera, J. Faci** y **A. Oliver**

Págs.

I. *Relaciones de la Sede Apostólica con los distintos reinos hispanos* 259
Legados pontificios 261
II. *La reforma gregoriana en Castilla y León* 262
III. *La supresión del rito mozárabe y la introducción del romano* 275
La introducción del rito romano-galicano 282
IV. *Gregorio VII y Cataluña* 285
V. *Significación socio-económica y cultural de las peregrinaciones a Santiago de Compostela* 287

CAPÍTULO VII

MOVIMIENTO DE REORGANIZACION ECLESIASTICA (s. XI al XII)

Por **J. F. Rivera, A. Oliver** y **J. Fernández Conde**

I. *La restauración de Toledo* 300
II. *Hacia la restauración de la metrópoli de Tarragona* 306
Primeros intentos de emancipación 306
La primacía de Toledo 309
El obispo Berenguer y la campaña de Tarragona 310
La oposición de Toledo 312
Pascual II y Ramón Berenguer III 313
Oleguer de Barcelona y restauración de Tarragona 314
La unión de Cataluña y Aragón 316
III. *Personalidades eclesiásticas más destacadas de esta época de reajustes* 318
1. *Toledo y Braga* 318
Bernardo, arzobispo de Toledo 318
Mauricio Burdino 320
2. *Compostela y Oviedo* 323
Diego Gelmírez, arzobispo de Compostela (1100-1140) 323
Pelayo de Oviedo 330
3. *Oleguer (Olegario) de Tarragona* 335

CAPÍTULO VIII

LA RENOVACION RELIGIOSA

Por **J. F. Conde** y **A. Linage**

I. *Nuevo clima religioso en la Iglesia universal* 348
II. *El Císter y los cartujos se asientan en la Península* 352
Las primeras fundaciones y afiliaciones 355
Los avances de la Reconquista y la constante repobladora 359
El Císter en la política peninsular 363
El Císter femenino 364
Fontevrault o la exaltación monástica de la mujer 369
El mundo de los cartujos 372
III. *Las órdenes militares* 376
Los antecedentes internacionales en la Península 376
Calatrava 378

Págs.

Santiago 384
Alcántara 390
Montegaudio, Montesa y San Jorge de Alfama 393
Santa María de España 397
Los caballeros teutónicos en España 398

CAPÍTULO IX

LA RENOVACION RELIGIOSA Y CULTURAL

Por **A. Linage, J. F. Conde** y **J. F. Rivera**

I. *Reorganización de la vida común del clero. Canónigos regulares. Premonstratenses* 406
La reforma de la Iglesia y la vida común del clero 406
Canónicas frente a monasterios 407
El ejemplo de Cataluña 412
Las variantes de la implantación 414
Los premonstratenses de San Norberto 418
II. *Los concilios de la época posgregoriana. La reforma del clero secular y de las instituciones pastorales* 426
III. *Presencia de la Iglesia en la renovación cultural del siglo XII. El renacimiento de la literatura latina* 441
IV. *La cultura hispano-musulmana* 450
La cultura en los reinos de taifas 450
La Escuela de Traductores de Toledo 458

CAPÍTULO X

LAS TRANSFORMACIONES POLITICAS DEL SIGLO XII

Por **A. Oliver, J. Faci** y **J. F. Rivera**

I. *La unión de Cataluña y Aragón* 464
II. *Cenit y decadencia de la idea imperial. El reino de Portugal* 467
La aparición del reino de Portugal 470
III. *La invasión almohade* 471
IV. *Pedro el Católico y la Iglesia* 474
La coronación en Roma 475
Otras actitudes de Pedro II con la Iglesia 478
Las Navas de Tolosa 478
La cruzada antialbigense y la postura de Pedro 479
V. *Rodrigo Ximénez de Rada y la nueva cruzada en Occidente* 482
Deterioro de la idea de cruzada 485
VI. *La campaña de las Navas de Tolosa* 486
VII. *Disolución del imperio almohade* 495

HISTORIA DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA
(Siglos VIII al XII)

Por **I. Bango Torviso**

I. *Arte asturiano* 501
La arquitectura en el reinado de Alfonso II 501
El período de Ramiro I 503

Págs.

El neovisigotismo artístico en la época de Alfonso III 504
La pintura mural 506
Metalistería 506
II. *Arte del siglo X* 508
Arquitectura de repoblación 508
Arquitectura mozárabe 509
Aragón y Cataluña 510
Metalistería 510
Arte eborario 511
La miniatura 511
III. *El primer románico* 514
Arquitectura 515
IV. *Románico pleno (1075-1150)* 531
Arquitectura 532
Artes figurativas 536
V. *Tardorrománico y protogótico* 550
Arquitectura 550
Artes figurativas 553
Los claustros 558
Pintura 560
VI. *El monacato rigorista: cistercienses y premonstratenses* 564
Monasterios cistercienses 565
Monasterios premonstratenses 571

PRESENTACION

AL bosquejar el proyecto de Historia de la Iglesia de España en la Edad Media (siglos VIII-XIV) se nos presentó una clara alternativa metodológica: tratar por separado la vida de la Iglesia de cada uno de los reinos que tuvieron, simultánea o sucesivamente, una entidad propia a lo largo de esas siete centurias, o intentar la visión conjunta de la historia eclesiástica peninsular durante todo el Medievo, jalonada cronológicamente por los principales hitos que configuran la historia general de España en dicho período. Apuntamos en seguida a esta segunda posibilidad, conscientes, sin embargo, de las dificultades que entrañaba semejante decisión.

Sabemos que en la actualidad predominan entre las obras de los estudiosos, y de modo especial de los medievalistas, los trabajos de índole regional e incluso análisis históricos de espacios geográficos más reducidos, como premisas necesarias para construir panoramas amplios y generalizadores. En esas realidades, relativamente homogéneas y no muy extensas, resulta más fácil y más segura la confrontación de la naturaleza física, las relaciones de producción, los grupos humanos que conviven en ellas, la mentalidad colectiva y el mundo religioso de sus habitantes. Con razón asevera G. Duby «que es todavía necesario volver continuamente a monografías regionales o comarcales». De hecho, hoy se considera muy importante la historia singular de los distintos reinos medievales hispanos, siempre que no se omitan en ella las correlaciones y las implicaciones mutuas, que también determinaron la evolución de cada uno. El ámbito político de cada reino peninsular conformó durante la Edad Media el clima espiritual, en el que se fragua y cristaliza la conciencia definidora de las diversas nacionalidades que traspasarán los siglos medios para penetrar en la época moderna de España. Por eso nada tiene de extraño que muchos de los tratados sobre el Medievo español escritos hasta ahora sean el resultado de una superposición de las historias particulares de los diversos reinos peninsulares. Pero creemos que en la historia de la Iglesia los particularismos a escala infrapeninsular, aun existiendo y resultando fácilmente perceptibles, son menos importantes y significativos que la problemática de toda la Iglesia hispana en su conjunto, dentro del cuadro de las vicisitudes históricas de la Iglesia universal, que constituyen, sin duda alguna, el primer cuadro obligado de referencias.

El camino escogido nos permitía, en principio, ofrecer una sola historia de la Iglesia medieval en España y no varias historias paralelas y adicionadas sólo de manera formal. Probablemente nos hayamos quedado a la

mitad del camino previsto. Si algunos temas de carácter más general —monacato, cultura religiosa, religiosidad popular o minorías étnicas, por ejemplo— responden a un tratamiento de inspiración globalizadora, otros que hacen referencia a marcos cronológicos y políticos concretos presentan todavía una estructura en la cual se puede percibir fácilmente la yuxtaposición de estudios previos, correspondientes a cada una de las Iglesias nacionales o regionales existentes entonces. Además, la competencia de cada autor, especializado por lo general en determinadas parcelas de la historia medieval o en áreas específicas de la vida eclesiástica, nos ha jugado a todos una mala pasada. Al analizar los diversos problemas, hemos puesto casi siempre el énfasis en aquellos aspectos con los que estábamos más familiarizados de antemano y tratamos de ejemplificar los juicios emitidos recurriendo a hechos relacionados con las Iglesias mejor conocidas por cada uno, relegando a un segundo plano u omitiendo, tal vez por desconocimiento, otros elementos que podrían resultar más clarificadores e incluso alterar la valoración última de los fenómenos analizados. Pero creemos que tales deficiencias, perceptibles, sin duda, a lo largo de toda la obra, son inevitables en un trabajo de semejantes vuelos. Lo conseguido podrá servir de referencia, por lo menos así lo esperamos, para otras síntesis posteriores, donde los planteamientos generales resulten más precisos y unitarios y permitan ir más lejos al intentar individuar las grandes líneas de fuerza que condicionaron y animaron, a la vez, la vida de la Iglesia medieval hispana.

A la hora de acotar el campo propio de la historia de la Iglesia dentro del espacio complejo de la historia general, también nos vimos obligados a delinear unas coordenadas precisas. Aunque la definición de la naturaleza y de los objetivos de la historia de la Iglesia haya sido esbozada ya en la introducción general de la obra por el P. Villoslada, director de la misma, esta tarea se hace especialmente ardua en la Edad Media, un período caracterizado por el extraordinario protagonismo de las realidades religiosas y eclesiásticas. Una historia de la Iglesia medieval que sólo se ocupara de los asuntos propiamente eclesiásticos, sin referencias habituales al desarrollo general de la historia social, carecería de valor significativo. Es evidente que las diversas vicisitudes de la Iglesia medieval hispana evolucionaron estrechamente vinculadas a los grandes acontecimientos políticos de la época, a la correlación y a la función concreta de los distintos grupos sociales que existieron a lo largo de estos siglos medios y a los grandes ciclos económicos que constituyeron para la vida de la Iglesia peninsular un condicionamiento fundamental y son una clave indispensable para interpretar el comportamiento de sus componentes y de toda ella como institución. Tampoco se podía obviar la conexión de esta historia de la Iglesia con la vida cultural de la sociedad medieval española, en la cual los eclesiásticos influyeron decisivamente. Así, pues, hemos pretendido elaborar una historia de la Iglesia en la que la vida eclesiástica, en cuanto tal, aparezca como sujeto pasivo de las realidades políticas, económicas, sociales y culturales, y al mismo tiempo tratamos de analizarla como factor determinante, en mayor o menor medida, de esas mismas realidades.

La historia política de la Edad Media peninsular ocupa bastantes páginas. Por tratarse de una historia de la Iglesia, quizá a alguien se le antojarán excesivas, pero no lo estimamos así. El estudio de los principales acontecimientos políticos, realizado con mucho mayor detenimiento en otras historias generales, sirve aquí de encuadre adecuado para cada una de las diversas etapas que jalonan la evolución de la Iglesia a lo largo del Medievo y, sobre todo, se utiliza como un punto de partida hermenéutico necesario para explicar correctamente muchos giros históricos que de otro modo resultarían poco menos que incomprensibles. Piénsese, por ejemplo, en el cambio de signo de las obediencias de los reinos cristianos durante el gran cisma, a finales del siglo XIV. Sin una atención continua a los problemas políticos creados por la lucha hegemónica peninsular durante la baja Edad Media y al juego de alianzas internacionales estipuladas al hilo de las vicisitudes de la Guerra de los Cien Años, muchas de las variaciones de obediencia registradas en algunos reinos aparecerían poco menos que veleidosas y muy difíciles de justificar.

La historia económica y social se presenta siempre como instancia obligada para situar adecuadamente la trayectoria histórica de la vida eclesial. La conducta económica de los grupos formados al interior de la misma Iglesia se adaptó con bastante justeza a la forma de actuar, característica de las distintas clases u *ordines* existentes en la sociedad hispana medieval, al igual que en otras latitudes de la cristiandad. El sentimiento religioso del siglo XIV, que produce una literatura en la que lo gnómico, lo sapiencial y lo consolatorio son elementos de gran importancia, sólo puede comprenderse debidamente a la luz de la crisis generalizada que modificó las relaciones económicas y afectó también el equilibrio demográfico y las dependencias existentes entre los diversos estamentos. Tiene razón Valdeón cuando concluye el análisis de esta crisis afirmando que «las tensiones sociales y las luchas políticas del siglo XIV sólo pueden ser entendidas si se las estudia conjuntamente con la regresión demográfica y económica. Ni la guerra civil castellana de dicho siglo fue la causa de la depresión, ni a la inversa. Pero la guerra, como antes la agitación de las minoridades de Fernando IV y de Alfonso XI, como en todo el siglo el crecimiento del antijudaísmo de la masa popular cristiana, se dieron en una fase de retroceso económico. Todos los planos del vivir humano se desarrollan simultáneamente, aunque cada uno tenga su "tiempo" de desenvolvimiento propio. "Lo económico" es una dimensión básica siempre presente. "Lo histórico" pone su acento en la temporalidad. Pero entre ambas dimensiones de la vida humana hay un perfecto ensamblaje». Y lo religioso forma parte también de este complejo causal y efectivo. Por eso, el marchamo de decadencia y de deterioro moral que se detecta en amplios sectores de la Iglesia a partir del trescientos tiene mucho que ver, lógicamente, con el amplio arco de variables configuradoras de la gran crisis que soportó la sociedad bajomedieval, y no podíamos ignorarla al tratar dicha decadencia y la espiritualidad o los sentimientos colectivos generados dentro de la misma. Realidades como el monacato, tan eclesiásticas en principio, tampoco podían analizarse unidireccionalmente: por ejemplo, desde la óptica

ascético-religiosa. Y creemos asimismo que se quedan igualmente cortos los estudios que afrontan la vida de una comunidad monástica, considerándola únicamente como entidad de producción y explotación agraria, por más que los diplomas conservados hagan referencia a negocios de índole económica en la mayoría de los casos. En esta obra, al presentar el tema del monacato medieval, además de tratar con «generosa amplitud» la evolución general de cada una de las organizaciones de vida monástica en los distintos reinos peninsulares, quisimos incluir un apartado dedicado exclusivamente al estudio de la significación social, económica y cultural de las distintas órdenes, particularmente de la benedictina de la primera época, que constituye, sin duda, el verdadero paradigma de una gran parte de las fundaciones monacales. Para esto último se tuvieron en cuenta la serie de trabajos, bastante amplia ya, realizados modernamente sobre cenobios concretos, en los cuales se atiende prioritariamente a los aspectos económicos y sociales. La obra del profesor García de Cortázar sobre San Millán de la Cogolla puede ser considerada pionera en este campo.

Dedicamos mucho espacio a las realizaciones de carácter cultural llevadas a cabo en la Península a lo largo de estos siglos medios, conscientes de que la Iglesia, o mejor, los eclesiásticos (seculares y regulares), participaron de manera decisiva en ellas. Habida cuenta de la naturaleza específica de esta obra, quizá nos hayamos excedido más de una vez abundando demasiado en estos aspectos, con el peligro de romper el equilibrio del discurso histórico unificador de toda ella, pero damos por buenas esas rupturas, porque, en lo cultural, las aportaciones de los hombres de Iglesia a la sociedad española medieval tuvieron una importancia verdaderamente trascendental y no podían quedar orilladas.

En algunas historias de la Iglesia predomina claramente la preocupación por las actuaciones de la jerarquía. Aquí, percatados de que la realidad eclesial no sólo viene determinada por lo jerárquico y que la vida de la Iglesia supera con mucho los límites estrictos de lo institucional, se quiso dar cabida a la piedad y a los elementos religiosos populares, detrás de los cuales, o a la raíz de los mismos, perviven frecuentemente formas de religiosidad romana e incluso tradiciones autóctonas muy antiguas. Hubimos de contentarnos con una síntesis bastante general y somera, que aspira solamente a constituir un esquema general para otros trabajos ulteriores de investigación etnográfica e histórica más profundos y pormenorizados. El reflejar la incidencia real de los grupos de campesinos, de burgueses y de la nobleza en sus diversos niveles dentro de la propia Iglesia entraba también en el conjunto de los objetivos iniciales, pero nos vimos obligados a prescindir de ellos o a ofrecer únicamente algunas referencias incidentales sobre el particular a lo largo de algunos capítulos. La escasez de monografías especializadas en estos campos poco trillados de la historia medieval nos impuso limitaciones insalvables.

En dos capítulos de esta historia, concretamente al tratar de los movimientos de reorganización eclesiástica en los siglos XI y XII, y en el apartado dedicado a la cultura y al pensamiento religioso de la baja Edad Media, intercalamos breves esbozos biográficos de personalidades sobresalientes en ambos campos. Aunque la historia «es, por definición, absolutamente social», como escribía hace muchos años L. Febvre, y el estatuto metodológico de la historia eclesiástica no sea ajeno a semejante postulado, nos pareció oportuno incorporar esas breves reseñas de corte biográfico, porque sus protagonistas fueron en buena medida un producto neto de la época correspondiente y siempre el fiel exponente de toda la problemática, en la que intervinieron de forma destacada.

También intentamos hacer una historia crítica de la Iglesia medieval hispana, sin propósitos triunfalistas o apologéticos trasnochados y tan poco acordes con las directrices comúnmente admitidas ya por la historiografía contemporánea. Sólo así podíamos conseguir una visión rigurosa de los acontecimientos, sabiendo además que los dictámenes emitidos aquí sobre los grandes problemas del pasado medieval de la Iglesia peninsular no son en modo alguno definitivos. Si la historia en general «nos ayuda a comprender mejor la sociedad en que vivimos hoy, a saber qué defender y preservar, a saber también qué derribar y destruir» (J. Chesneaux), quisiéramos que esta visión de la vida eclesial del Medievo pudiera constituir una referencia liberadora para el lector creyente que le permitiera, asomándose al pasado, comprender mejor el presente de la realidad eclesiástica, y atisbar, tal vez con mayor seguridad, los futuros derroteros de dicha realidad, ofreciendo al mismo tiempo una mejor información y valoración de los hechos relacionados con la Iglesia, y sobre toda ella en cuanto institución, a quienes consultaran la obra desde preocupaciones estrictamente científicas. Es probable que no se encuentre en todos los apartados del trabajo esta deseada ponderación crítica, como ocurre normalmente en análisis realizados por un grupo, donde cada componente tiene su propia mentalidad y su forma peculiar de concebir y hacer la historia.

En realidad, la conjunción de las colaboraciones de los distintos autores, ocho en total, ha resultado una empresa verdaderamente ardua. No se trataba de yuxtaponer bloques completos de temas de una forma más o menos lógica, sino de unir aportaciones, frecuentemente muy breves y dentro de un mismo capítulo. Y no siempre vimos nuestro intento coronado por el éxito. Al lector avisado le resultará relativamente fácil individuar con claridad la personalidad histórica de cada autor, su cosmovisión y hasta sus interpretaciones peculiares, que en ocasiones distan bastante de ser homogéneas. Tampoco fue posible eliminar todas las repeticiones. Al incidir varios sobre un mismo tema, las reiteraciones eran inevitables.

El volumen II de esta *Historia de la Iglesia* estaba concebido en sus orígenes como único, pero la abundancia de materiales y la aparición de temas nuevos al ir desarrollando el programa inicial nos obligó a pensar en dos partes distintas, como ya se había hecho en el volumen III. La división de las mismas fue prácticamente arbitraria. Pretendimos sobre todo que la extensión de ambas resultara proporcionada. Con todo, habida cuenta de las profundas transformaciones que experimentó toda la sociedad peninsular a partir de las grandes conquistas de Fernando III y Jaime I de Aragón, durante la primera mitad del siglo XIII, tales acontecimientos po-

líticos fueron muy importantes en la configuración histórica del Medievo. Por ello, «la época de las grandes conquistas», el capítulo que abre la parte segunda de la obra, parece muy oportuno para trazar la divisoria de las dos grandes etapas de la Edad Media hispana.

Los restantes volúmenes de la *Historia de la Iglesia en España* terminan con apéndices documentales, que dan a la luz piezas características de las épocas que cubre cada tomo. En éste hemos incluido dos largos estudios de índole temática: el primero, dedicado al arte cristiano, y el otro, una síntesis apretada de la geografía eclesiástica medieval. La historia del arte cristiano es, sin duda alguna, un elemento esencial de la cultura de la época, y tendría que formar parte de aquellos apartados de la obra relacionados con las aportaciones de la Iglesia en dicho campo. Los problemas de reorganización eclesiástica que surgieron después de la invasión musulmana, sobre todo desde el siglo XI, una vez reconquistado Toledo, originaron conflictos y pleitos que enfrentaron frecuentemente a los prelados entre sí, implicando también en ellos a amplios sectores sociales. Muchos de esos conflictos se estudian separadamente en el lugar que les corresponde desde el punto de vista cronológico. Pero el trabajo de Mons. Mansilla, máximo especialista en estas cuestiones, con el que se cierra la segunda parte de la obra, tiene el valor de constituir una panorámica completa y precisa de todo ese complejo entramado de problemas, que permitirá una visión de conjunto a quienes se interesen por las vertientes más institucionales de la historia eclesiástica.

Oviedo, diciembre de 1981.

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

INTRODUCCION BIBLIOGRAFICA

Por FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

Aquí incluimos solamente las colecciones de fuentes documentales más importantes, utilizadas muchas veces a lo largo de la obra y algunos títulos de historias generales o eclesiásticas de la Edad Media española. Cada capítulo va precedido del correspondiente aparato bibliográfico y de las fuentes específicas.

I. Concilios medievales

AGUSTÍN, A., *Constitucionum provinciae Tarraconensis libri V* (Tarragona 1580).

SÁENZ DE AGUIRRE, J., *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novis Orbis* 4 vols. (Roma 1693); v.3: *Edad Media.*

TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América* (en latín y castellano), v.3: *Años 811-1429* (Madrid 1861), citado habitualmente en este trabajo, y v.5 (Madrid 1863).

VALLS I TABERNER, F., *Notes sobre la legislació eclesiàstica provincial que integra la compilació canónica tarraconense del patriarca d'Alexandría:* AST 11 (1935) 251-272.

ZUNZUNEGUI ARAMBURU, J., *Concilios y sínodos medievales españoles:* HS 1 (1948) 127-132.

— *Concilios y sínodos medievales españoles:* HS 4 (1951) 189-199.

— *Para la historia del concilio de Valladolid de 1322:* SV 1 (1954) 345-349.

SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV* (Universidad de La Laguna 1976).

ENGELS, O., *Los reyes Jaime II y Alfonso V de Aragón y los concilios provinciales de Tarragona* VIII (CHCA, Valencia 1976), II-2 (1970) 253-262.

NAVARRO GONZÁLEZ, V., *El IX centenario de la consagración de la catedral de Jaca y del concilio jacetano:* «Argensola» 12 (1961) 285-301.

MARTÍNEZ DÍEZ, G.; TORRENT, P. J.; TULLA, F. M.; LOMAS, D., *Concilios nacionales y provinciales:* DHEE 1 (Madrid 1972) 537-577.

GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Boletín bibliográfico sobre concilios y sínodos:* HS 11 (1958) 227-234.

II. Sínodos medievales

TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones...* v.3 (Madrid 1861).

BUJANDA, J., *Documentos para la historia de la diócesis de Calahorra: tres sínodos del siglo XIII:* «Berceo» 1 (1946) 121-135.

SAN MARTÍN, J., *Sínodos diocesanos del obispo D. Vasco:* «Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses» 2 (1949) 129-173.
ZUNZUNEGUI ARAMBURU, J., *Los sínodos diocesanos de Segorbe y Albarracín celebrados por fray Sancho Dull (1319-1356):* SV 1 (1954) 147-165.
— *Los sínodos diocesanos de Huesca celebrados durante el pontificado de Gastón de Moncada (1324-28):* SV 4 (1957) 326-353.
OCHOA MARTÍNEZ DE SORIA, J. M., *Los dos sínodos de Zaragoza bajo el pontificado de D. Pedro López de Luna (1317-1345):* SV 2 (1955) 118-159.
— *Los sínodos de Zaragoza promulgados por el arzobispo don Lope Fernández de Luna:* SV 2 (1955) 311-370.
— *Centro de Estudios Medievales del Seminario de Vitoria en los Archivos de las Catedrales gallegas:* SV 7 (1960) 345-368.
SOBRINO CHOMÓN, T., *Constituciones sinodales abulenses de 1384:* HS 15 (1962) 453-468.
LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *Sínodos burgaleses del siglo XV:* «Burgense» 7 (1966) 211-407.
SÁNCHEZ HERRERO, J., *Los sínodos de algunas diócesis castellanas y su valor para el conocimiento de la religiosidad popular.* Homenaje a Elías Serra Rafols, v.4 (Universidad de La Laguna 1973) 297-326.
— *Los sínodos de la diócesis de León en los siglos XIII al XV,* en *León y su historia* v.3 (León 1975) 165-262.
— *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV* (Universidad de La Laguna 1976).
FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *Libro de las Constituciones. Edición crítica* (Diócesis de Oviedo); «Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389). Reforma eclesiástica en la Asturias bajo medieval» (Oviedo 1978), p.337ss.
BUESA CONDE, D. J., *Los sínodos de Huesca-Jaca en el siglo XIII:* «Est. Economía y Sociedad (Siglo XII al XV)», 2 (Zaragoza 1979) 73-96.
Synodicon Hispanum, 9 vols., dirigido por GARCÍA Y GARCÍA, A. (recientemente publicado el v.1, con los sínodos de Galicia).
FERRER, L., *Sínodo:* DHEE 4 (Madrid 1975) 2487-2494.

III. Documentación pontificia

CADIER, L., *Bulles originales du XIII^e siècle conservées dans les Archives de Navarre* (Roma 1887).
KEHR, P., *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia* v.1: *Katalonien* (Berlín 1926 y Gotinga 1970); v.2: *Navarra und Aragón* (Berlín 1928 y Gotinga 1970).
ERDMANN, C., *Papsturkunden in Portugal* (Berlín 1927).
MIGUEL ROSELL, F. J., *Regesta de Letras Pontificias del Archivo de la Corona de Aragón* (Madrid 1948).
MANSILLA, D., *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216):* «Monumenta Hispaniae Vaticana». Sección Registros, v.1 (Roma 1955).
— *La documentación pontificia hasta Honorio III (1216-1227):* «Monumenta Hispaniae Vaticana». Sección Registros, v.2 (Roma 1965).
LINEHAN, P. A., *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227): unas adiciones a la Regesta de Demetrio Mansilla:* AA 16 (1968) 385-408.

GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Regesta de las bulas del siglo XIII del Archivo Catedral de Pamplona:* AA 5 (1957) 577-593.
— *Regesta de las bulas de 1300 a 1417 del Archivo Catedral de Pamplona:* AA 6 (1958) 449-466.
— *Regesta de las bulas de los archivos navarros (1198-1417):* AA 10 (1962) 253-354.
DURÁN GUDIOL, A., *La documentación pontificia del Archivo Catedral de Huesca hasta el año 1417:* AA 7 (1959) 339-393.
COSTA PARETAS, M. M., *Documentos pontificios para la Corona de Aragón según los registros del Archivo Vaticano. Benedicto XII (1334-1342):* AST 34 (1961) 73-102.
PÉREZ MARTÍNEZ, L., *Regesta de las bulas de 1232 a 1415 del Archivo Capitular de Mallorca:* AA 11 (1963) 161-188.
QUINTANA PRIETO, A., *Registro de documentos pontificios de Astorga:* AA 11 (1963) 189-228.
ZUNZUNEGUI ARAMBURU, J., *Bulas y cartas secretas de Inocencio VI (1352-1362):* «Monumenta Hispaniae Vaticana». Sección Registros, v.3 (Roma 1970).
RODRÍGUEZ DE LA LAMA, I., *La documentación pontificia de Alejandro IV (1254-1261):* «Monumenta Hispaniae Vaticana». Sección Registros, v.4 (Roma 1976).
SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378-1440)* (Madrid 1960). Con un extenso apéndice que contiene abundante documentación pontificia.
BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)* 3 vols. (Salamanca 1966-67).
GIMENO BLAY, F., *Documentos del Fondo de Valldigna (A.H.N.) del papado de Clemente VII:* «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura» 51 (1980) 483-505.
DEL POZO CHACÓN, J. A., *Bulas correspondientes a Clemente VII y Benedicto XIII en el Archivo de la Catedral de Valencia:* «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura» 56 (1980) 208-241.
TRENCHS ODENA, J.; CÁRCEL ORTÍ, M.ª M., *Regesta de documentos pontificios de la época del Cisma de Occidente, del Archivo Diocesano de Valencia (1405-1412):* «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura» 56 (1980) 706-729.

Numerosas referencias documentales de asuntos relacionados con España pueden encontrarse en los *Registros* de los papas de los siglos XIII-XIV, publicados por la Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome (París 1884ss).

IV. Cartularios monásticos y de otras entidades eclesiásticas

VIGNAU, V., *Cartulario del monasterio de Eslonza* (Madrid 1885).
BRAVO, M., *Adiciones al Cartulario de Eslonza de V. Vignau:* AL 1 (1948) 89-112.
LÓPEZ FERREIRO, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* 11 vols.; v.1-6: «Edad Media» (Santiago de Compostela 1893-1903). Con amplios apéndices documentales.
FÉROTIN, M., *Récuil des chartes de l'Abbaye de Silos* (París 1897).

MAGALLÓN, M., *El Cartulario de Leire:* BRAH 32 (1898).
— *Colección diplomática de San Juan de la Peña:* RABM (1903-1904), Anexo.
UBIETO ARTETA, Antonio, *Cartulario de San Juan de la Peña* 2 vols. (Valencia 1962-1963).
ARIGITA Y LASA, M., *Colección de documentos inéditos para la historia de Navarra* v.1: *Cartulario de Santa María la Real de Fitero* (Pamplona 1900).
BARRAU-DIHIGO, L., *Chartes de l'Église de Valpuesta du IX^e au XI^e siècle:* RH 7 (1900) 273-389.
PÉREZ SOLER, M.ª D., *Cartulario de Valpuesta* (Valencia 1970).
MONTSALVATGE, F., *Colección diplomática del Condado de Besalú* 8 vols. (Olot 1901-1908).
SERRANO, L., *Documentos del monasterio de Santa Cruz de Valcárcel (Burgos):* RABM 12 (1905) 115-127; 13 (1905) 118-126.
— *Colección diplomática de San Salvador del Moral:* «Fuentes para la Historia de Castilla» por los PP. Benedictinos de Silos, v.1 (Valladolid 1906).
— *Cartulario del Infantado de Covarrubias:* «Fuentes para la Historia de Castilla», v.2 (Valladolid 1907).
— *Becerro Gótico de Cerdeña:* «Fuentes para la Historia de Castilla», v.3 (Valladolid 1910).
— *Cartulario de San Pedro de Arlanza, antiguo monasterio benedictino* (Madrid 1925).
— *Cartulario del monasterio de Vega, con documentos de San Pelayo y Vega de Oviedo* (Madrid 1927).
— *Cartulario de San Vicente de Oviedo* (Madrid 1929).
— *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (Madrid 1930).
— *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII* 3 vols.; v.3 de Documentos (Burgos 1936).
UBIETO ARTETA, Antonio, *Cartulario de San Millán de la Cogolla* v.1 (Valencia 1976); v.2 (LEDESMA RUBIO, M.ª L.) (Zaragoza 1981).
JOSUÉ, E., *Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar* (Madrid 1912).
MAÑUECO VILLALOBOS, M.; ZURITA NIETO, J., *Documentos de la Iglesia Colegial de Santa María la Mayor, hoy Metropolitana de Valladolid* 3 vols. (Valladolid 1917-22).
SERRANO Y SANZ, M., *Cartulario de la iglesia de Santa María del Puerto (Santoña):* BRAH 73 (1918) 420-442; 74 (1919) 19-34; 224-242; 437-455; 75 (1919) 323-348; 76 (1920) 257-263; 80 (1922) 523-527.
— *Documentos del Cartulario del Monasterio de Celanova:* «Bol. Biblioteca Menéndez y Pelayo. Santander» 3 (1921) 263-278.
— *Documentos del Monasterio de Celanova (años 975 a 1164):* «Rev. Ciencias Jur. y Soc.» 12 (1929) 5-47; 512-524.
MARTÍN LÁZARO, A., *Colección diplomática de la iglesia de San Salvador de la ciudad de Béjar:* «Rev. Ciencias Jurídicas y Sociales» 6 (1923) 87-112; 117-208; 9 (1926) 175-207; 329-350.
YELA UTRILLA, J. F., *Cartulario de Roda* (Lérida 1923).
AGAPITO Y REVILLA, J., *Documentos del Monasterio de Santa Clara de Valladolid:* BRAH 83 (1923) 129-154; 421-446; 85 (1924) 81-123; 327-353.
ESCAGEDO SALMÓN, M., *Colección diplomática. Privilegios-escrituras y bulas en pergamino de la Insigne y Real Colegiata de Santillana,* 2 vols. (Santoña 1927).

MARTÍNEZ, E., *Colección diplomática del R. Convento de Santo Domingo de Caleruega en facsímiles de los documentos* (Vergara 1931).
MILLARES CARLO, A., *Cartulario del monasterio de Ovila (Siglo XIII):* «Anales de la Univ. de Madrid. Letras» 2 (1933) 1-42.
MONTERO DÍAZ, J., *La colección diplomática de San Martín de Jubia (977-1199):* «Bol. Univ. de Santiago de Compostela» 7 (1935).
PONS I MARQUÉS, J., *Cartulari de Poblet. Edició del manuscrit de Tarragona* (Barcelona 1938).
RUIS SERRA, J., *Cartulario de «Sant Cugat» del Vallés* 3 vols. (Barcelona 1945-1947).
UDINA MARTORELL, F., *El «Llibre Blanch» de Santas Creus (Cartulario del siglo XII)* (Barcelona 1947).
SÁNCHEZ BELDA, L., *Cartulario de Santo Toribio de Liébana* (Madrid 1948).
FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *El monasterio de Cornellana:* «Colección de fuentes para la historia de Asturias», v.1 (Oviedo 1949).
— *El Libro Registro de Corias:* «Colección de fuentes para la historia de Asturias», II, 2 vols. (Oviedo 1950).
— *Colección diplomática del monasterio de Belmonte* (Oviedo 1960).
DEL ALAMO, J., *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)* 2 vols. (Madrid 1950-1951).
LUCAS ALVAREZ, M., *Libro Becerro del monasterio de Valvanera:* EEMCA 4 (1951) 451-647.
GARCÍA ALVAREZ, M. R., *La primera parte del tumbo A de Santiago:* «Compostellanum» 7 (1952) 209-245.
BOSCH VILA, J., *Los documentos árabes del Archivo Catedral de Huesca:* «Rev. Ins. Est. Islámicos» 5 (1957) 1-48.
MARTÍN-DUQUE, A. J., *Colección diplomática de San Victorián de Sobrarbe y Santa María de Obarra (1000-1219)* (Zaragoza 1957). Resumen de tesis doctoral.
— *Cartulario de Santa María de Uncastillo (siglo XII):* EEMCA 7 (1962) 647-740.
— *Colección diplomática de Obarra (siglos XI-XIII)* (Zaragoza 1965).
ALVAREZ, L., *La colección diplomática del monasterio de San Lorenzo de Carboeiro:* «Compostellanum» 3 (1958) 234-308.
UBIETO ARTETA, Antonio, *Cartulario de Albelda* (Valencia 1960).
— *Cartulario de Siresa* (Valencia 1960).
— *Cartulario de Santa Cruz de Serós* (Valencia 1966).
— *Cartulario de Santa Cristina de Somport* (Zaragoza 1981).
GARCÍA LARRAGUETA, S., *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo* (Oviedo 1962).
DURÁN GUDIOL, A., *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062-1104)* (Roma 1962). Con apéndice documental.
— *Colección diplomática de la Catedral de Huesca* 2 vols. (Zaragoza 1965-69).
FLORIANO LLORENTE, P., *El Libro Becerro de la Catedral de Oviedo* (Oviedo 1963).
— *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo* (Oviedo 1968).
CANELLAS, A., *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo (958-1270):* «Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita» 14/15 (1963) 281-448.
SOLER GARCÍA, J., *El cartulario de Tavernoles* (Castellón 1964).
RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *El monasterio de Ardón. Estudio y colección documental* (León 1964).

LACARRA, J. M., *Colección diplomática de Irache* v.1: *958-1222* (Zaragoza 1965).
UBIETO ARTETA, Agustín, *Documentos de Casbaas* (Valencia 1966).
— *Documentos para el estudio de la historia aragonesa de los siglos XIII y XIV: el monasterio de Santa Clara de Huesca:* EEMCA 8 (1967) 547-702.
— *Documentos de Sigena* v.1 (Valencia 1972).
— *Documentos reales del Archivo Catedralicio de Calahorra (Siglos XI-XII):* «Berceo» 83 (1972) 195-262.
— *Cartularios (I, II y III) de Santo Domingo de la Calzada* (Zaragoza 1978).
RUBIO, L., *Los documentos del Pilar. Siglo XII* (Zaragoza 1971).
QUINTANA PRIETO, A., *Tumbo viejo de San Pedro de Montes* (León 1971).
DURO PEÑA, E., *El monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental* (Orense 1972).
YÁÑEZ CIFUENTES, M.ª del P., *El monasterio de Santiago de León* (León-Barcelona 1972).
RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A., *El Tumbo del Monasterio de San Martín de Castañeda* (León 1973).
BUENO DOMÍNGUEZ, M. L., *El monasterio de Santa María de Moreruela (1143-1300).* Estudio y colección documental (Zamora 1975).
MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún, siglos IX y X* (León 1976).
LOSCERTALES DE G. DE VALDEAVELLANO, P., *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes* 2 vols. (Madrid 1976).
RODRÍGUEZ DE LAMA, I., *Colección diplomática medieval de la Rioja* v.1: *Estudio;* v.2: *Documentos (923-1168);* v.3: *Documentos (1168-1225)* (Logroño 1976-1979).
MARTÍN, J. L.; VILLAR GARCÍA, L. M.; MARCOS RODRÍGUEZ, F.; SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M., *Documentos de los Archivos Catedralicio y Diocesano de Salamanca (siglos XII-XIII):* «Documentos y estudios para la historia del Occidente Peninsular durante la Edad Media», dirigido por J. L. MARTÍN (Salamanca 1977).
PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.ª I., *El monasterio de Vileña en sus documentos. El Códice del A.H.N.* (Madrid 1977).
CONTEL BAREA, C., *El Cister zaragozano en los siglos XIII-XIV: Abadía de Nuestra Señora de Rueda de Ebro* 2 vols.: *Texto y Documentos* (Zaragoza 1977).
OSTOLAZA, M.ª I., *Colección diplomática de Santa María de Roncesvalles (1127-1300)* (Pamplona 1978).
MONTERDE, C., *El monasterio de Santa María de Fitero. Siglos XII-XIII* (Zaragoza 1978).
FERNÁNDEZ CONDE, F. J.; TORRENTE, I.; DE LA NOVAL, G., *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y Fuentes. Colección diplomática,* v.1 y 2 (Oviedo 1978-1981).
ESTEBAN MATEO, L., *Cartulario de la encomienda de Aliaga* (Zaragoza 1979).
JUNYENT I SUBIRÁ, E., *Diplomatari de la Catedral de Vic. Segles IX-X* (Vich 1980).
FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, J. I., *Pergaminos del monasterio de Cornellana (Asturias): el Archivo de San Payo de Ante-Altares (Santiago):* «Asturiensia Medievalia» 4 (1981) 297.

En este apartado no se incluyen los *Corpus* de fuentes generales de cada una de las órdenes medievales que existieron en la Península. Se encontrarán en la introducción de los capítulos correspondientes.

V. Otras colecciones documentales

DE MARCA, P., *Marca Hispanica sive limes hispanicus, hoc est, geographica et historica descriptio Cataloniae, Ruscinonis et circumjacentium populorum* (París 1688; edic. facsímil, Barcelona 1972).
FLÓREZ, H., Y OTROS, *España Sagrada. Theatro geográphico-histórico de la Iglesia de España* 56 vols. (Madrid 1747-1961). Con amplios apéndices documentales.
BURRIEL, A. M., *Memorias para la vida del santo rey don Fernando III,* editado por M. DE MANUEL RODRÍGUEZ (Madrid 1800; edic. facsímil, Barcelona 1974).
VILLANUEVA, J., *Viage literario a las iglesias de España* 22 vols. (Madrid 1803-1852).
BOFARUL I MASCARÓ, P.; BOFARUL, M. y F., *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón* 41 vols. (Barcelona 1841-1910).
MUÑOZ Y ROMERO, T., *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra* v.I (Madrid 1847; edic. facsímil, 1970).
CUBELS, M., *Documentos de la epoca de don Alfonso el Sabio:* «Memorial Histórico Español», v.1 p.1-344; v.2 p.1-135 (Madrid 1851).
— *Documentos diplomáticos aragoneses (1252-1284):* RH 37 (1916) 105-250.
BENAVIDES, A., *Memorias de D. Fernando IV de Castilla* v.2: «Colección diplomática» (Madrid 1860).
VIGIL, C. M., *Asturias monumental, epigráfica y diplomática* 2 vols.: «Texto y láminas» (Oviedo 1887).
— *Colección histórico-diplomática del Ayuntamiento de Oviedo* (Oviedo 1889).
BRUTAILS, J. A., *Documents des Archives de la Chambre de Comptes de Navarra (1196-1384)* (París 1890).
BARRAU-DIHIGO, L., *Notes et documents du Royaume de León. Chartes royales leonnaises (912-1037):* RH 10 (1903) 349-454.
— *Étude sur les actes des rois asturiens (718-910):* RH 46 (1919) 1-191.
IBARRA Y RODRÍGUEZ, E., *Documentos correspondientes al reinado de Ramiro I desde 1034 hasta 1063 años* (Zamora 1904).
— *Documentos aragoneses en los archivos de Italia* (Madrid 1911).
— *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez;* II: *Documentos particulares* (Zaragoza 1913).
MIRET I SANS, J., *El més antic text literari escrit en català, precedit per una colleció de documents dels segles XI, XII i XIII:* «Rev. Bibliografía catalana» 4 (1906) 30-47.
— *Documents en langue catalane (Haute Vallee du Segre, XI-XII^e siècles):* RH 19 (1908) 6-19.
— *Antichs documents de llengua catalana y reimpressió de les Homilies d'Organya* (Barcelona 1915).
SALARRULLANA DE DIOS, J., *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez.* I: *Documentos reales* (Zaragoza 1907).
RUBIO I LLUCH, A., *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval,* 2 vols. (Barcelona 1908-1924).
— *Diplomatari de l'Orient català (1301-1409). Colleció de documents per a la historia de l'expedició catalana a Orient i dels ducats d'Atenes i Neopatria* (Barcelona 1949).

FINKE, H., *Acta Aragonensia,* 3 vols. (Berlín-Leipzig 1908-1922; reimpresión, Darmstadt 1968).
— *Nachträge und Ergänzungen zu den Acta Aragonensia:* «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens» 4 (1933) 355-536.
MARTÍNEZ SALAZAR, A., *Documentos gallegos de los siglos XIII al XIV* (La Coruña 1911).
MOLINÉ, E.; BRASES, I., *Textes catalans-provençals dels segles XIII y XIV:* «Bol. R. Acad. Buenas Letras. Barcelona» 12 (1912) 457-469; 13 (1913) 137-140.
SERRANO Y SANZ, M., *Noticias y documentos históricos del Condado de Ribagorza hasta la muerte de Sancho Garcés III (año 1305)* (Madrid 1912).
— *Documentos ribagorzanos del tiempo de los reyes francos Lotario y Roberto:* RABM 40 (1919) 303-315; 41 (1920) 119-135; 449-461; 604-613.
— *Documentos ribagorzanos de tiempos de Ludovico Pío y Carlos el Calvo. Años 817-876:* RABM 81 (1922) 115-136; 357-383.
HUICI MIRANDA, A., *Colección diplomática de Jaime I el Conquistador (1217-1253)* 3 vols. (Valencia 1916-1919).
HUICI MIRANDA, A.; CABANES PECOURT, M.ª D., *Documentos de Jaime I de Aragón* 6 vols. (Valencia-Zaragoza 1976-1981); v.7: *Indices* (M.ª D. CABANES PECOURT) (Zaragoza 1981).
DE HINOJOSA, E., *Documentos para la historia de las instituciones de León y Castilla (Siglos X-XIII)* (Madrid 1919).
SANGORRÍN, D., *El «Libro de la Cadena» del Concejo de Jaca (Siglos X-XV)* (Zaragoza 1921).
D'ABADAL I DE VINYALS, R., *Catalunya carolingia;* II: *Els diplomes carolingis a Catalunya* 2 vols. (Barcelona 1926-1950); III: *Els comtats de Pallars i Ribagorça* 2 vols. (Barcelona 1950-1955).
GAIBROIS DE BALLESTEROS, M., *Sancho IV de Castilla* 3 vols.; v.3: *Colección diplomática* (Madrid 1928).
DE LAS CAGIGAS, I., *Libro Verde de Aragón. Documentos aragoneses* (Madrid 1929).
BAER, F., *Die Juden in christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten;* v.1: *Aragonien und Navarra;* v.2: *Kastilien Inquisitionsakten* (Berlín 1929-36; reedición, 1970).
MARICHALAR, C., *Colección diplomática del rey don Sancho VIII (el Fuerte) de Navarra* (Pamplona 1934).
LACARRA, J. M., *Documentos para la historia de las instituciones navarras:* AHDE 11 (1934) 487-503.
— *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro:* EEMCA 2 (1946) 469-574; 3 (1947-48) 499-727; 5 (1952) 511-688.
HUARTE Y ECHENIQUE, A., *Catálogo de documentos relacionados con la historia de España en los archivos portugueses. Siglos XI a XV:* BRHA 106 (1935) 293-327; 107 (1935) 763-805; 108 (1936) 303-323.
VINCKE, J., *Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Cathalaunicas et Ecclesiae relationes illustrantia* (Barcelona 1936).
ALARCÓN, M. A.; GARCÍA DE LINARES, R., *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón* (Madrid-Granada 1940).
GONZÁLEZ, J., *Regesta de Fernando II* (Madrid 1943).
— *Alfonso IX* 2 vols.; v.2: *Colección diplomática* (Madrid 1944).
— *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII* 3 vols.; v.2 y 3: *Documentos* (Madrid 1960).

— *Repartimiento de Sevilla,* edición y estudio, 2 vols. (Madrid 1951).
ISOLA, D. L., *Algunos documentos leoneses de Alfonso V:* CHE 1-2 (1944) 352-362.
GUALLART, J.; LAGUZZI, M. del P., *Algunos documentos reales leoneses:* CHE 1-2 (1944) 363-381.
— *Algunos documentos de inmunidad de tierra de León:* CHE 3 (1945) 168-185.
— *Documentos para el estudio de la condición jurídica de la mujer leonesa hace mil años:* CHE 6 (1946) 154-171.
SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Serie de documentos inéditos del Reino de Asturias:* CHE 1-2 (1944) 298-351.
— *Documentos de Samos de los Reyes de Asturias:* CHE 4 (1946) 147-160.
MUNTANER, J.; VICH, J., *Documenta regni Maioricarum (Miscelánea). Colección de documentos inéditos para la historia del antiguo reino de Mallorca (1229-1349)* (Palma de Mallorca 1945).
MIQUEL ROSELL, F., *Liber Feudorum Maior* 2 vols. (Barcelona 1945-47).
RÍUS SERRA, J., *Rationes Decimarum Hispaniae (1279-80),* v.1: *Cataluña, Mallorca y Valencia* (Barcelona 1946); v.2: *Aragón y Navarra* (Barcelona 1947).
MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid* 2 vols.; 5.ª ed., v.2, p.825-876: *Cartulario Cidiano* (Madrid 1947).
SÁEZ, E., *Documentos gallegos inéditos del período asturiano:* AHDE 18 (1947) 399-431.
— *Colección diplomática de Sepúlveda* (Segovia 1956).
DE JOVELLANOS, G. M., *Colección de Asturias,* edit. por el Marqués de Aledo, bajo la dirección de M. BALLESTEROS GAIBROIS, 4 vols. (Madrid 1947-1952).
MARTÍNEZ FERRANDO, J. E., *Jaime II de Aragón. Su vida familiar.* II: *Documentos* (Barcelona 1948).
VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M.; URÍA RÍU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* 3 vols.; v.3: *Documentos y textos* (Madrid 1949; edic. facsímil, Oviedo 1981).
FLORIANO CUMBREÑO, A. C., *Diplomática española del período astur (718-910)* 2 vols. (Oviedo 1949-1951).
LÓPEZ DE MENESES, A., *Florilegio documental del reinado de Pedro IV de Aragón:* CHE 13 (1950) 181-190; 14 (1950) 183-197; 15 (1951) 170-179; 16 (1951) 160-171; 17 (1952) 167-176; 18 (1952) 161-172; 19 (1953) 165-172; 20 (1953) 165-173; 23/24 (1955) 348-354; 25/26 (1957) 343-347; 35/36 (1962) 354-367.
— *Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón:* EEMCA 6 (1956) 291-447.
NAEF, W., *Die aragonischen Privilegien von 1283 und 1287* (Berna 1951).
UDINA MARTORELL, F., *El Archivo Condal de Barcelona en los siglos IX-X. Estudio crítico de sus fondos* (Barcelona 1951).
UBIETO ARTETA, Antonio, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra* (Zaragoza 1951).
— *Colección diplomática de Riaza (1258-1457)* (Segovia 1959).
— *Colección diplomática de Cuéllar* (Segovia 1961).
— *Jaca: documentos municipales (971-1269)* (Valencia 1971).
BOSCH VILA, J., *Los documentos árabes y hebreos de Aragón y Navarra:* EEMCA 5 (1952) 407-416.

SANCHEZ BELDA, L., *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia. Catálogo de los conservados en la sección de Clero del Archivo Histórico Nacional* (Madrid 1953).

GUBERN, R., *Epistolari de Pere III (IV d'Aragó)* (Barcelona 1955).

CANELLAS, A., *Datos para la historia de los reinos peninsulares en el primer tercio del siglo XIV. Dieciocho nuevos documentos de la alacena de Zurita:* BRAH 145 (1959) 231-286.

TORRES FONTES, J., *Repartimiento de Murcia* (Madrid 1960).

— *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia* 5 vols.; v.1: *Documentos de Alfonso X el Sabio* (Murcia 1963); v.2: *Documentos del siglo XIII* (Murcia 1969); v.3: *Fueros y Privilegios de Alfonso X el Sabio al Reino de Murcia* (Murcia 1973); v.4: *Documentos de Sancho IV* (Murcia 1977); v.5: *Documentos de Fernando IV* (Murcia 1980).

GUIX SUGRANYES, J. M., *El «Llibre de la Cadena» de Reus; Règim jurídic de la vila en l'Edat Mitjana* 2 vols. (Reus 1963).

DUFOURCQ, CH. E., *Recueil de documents concernant les relations des pays de la Couronne d'Aragón avec le Maghrib, de 1212 à 1323* 6 vols. (París 1965).

GALLOFRÉ GUINOVART, R., *Documentos del reinado de Alfonso III de Aragón relativos al antiguo Reino de Valencia y contenidos en los Registros de la Corona de Aragón* (Valencia 1968).

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)* 6 vols. (Salamanca).

FLORIANO LLORENTE, P., *El fondo antiguo de pergaminos del Instituto Valencia de Don Juan. Documentos reales, primera serie (año 875-1224):* BRHA 168 (1971) 441-513.

CABANES PECOURT, M.ª D.; FERRER NAVARRO, R., *Libre del repartiment del Regne de Valencia* 3 vols. (Zaragoza 1979-80).

MARTINEZ DÍEZ, G., *Libro Becerro de las Behetrías. Estudio y texto crítico* 3 vols. (León 1981).

FERNÁNDEZ ALONSO, A., *El Libro de Las Estampas o Testamentos de los Reyes de León.* Transcripción y traducción (León 1981).

VI. Historias de la Iglesia española en la Edad Media

DE LA FUENTE, V., *Historia eclesiástica de España o Adiciones a la Historia General de la Iglesia escrita por Alzog* 4 vols. (Barcelona 1855-1859), vol.2: *La Edad Media* (1855).

— *Historia eclesiástica de España,* 2.ª ed., corregida y aumentada, 6 vols. (Madrid 1873-75), v.3 y 4: *La Edad Media* (1873).

GAMS, P. B., *Die Kirchengeschichte von Spanien* 3 vols. (Regensburg 1880-1882).

ARIAS PRIETO, L., *Compendio de Historia eclesiástica de España* (Valladolid 1916).

GARCÍA VILLADA, Z., *Organización y fisonomía de la Iglesia española, desde la caída del Imperio visigodo hasta la toma de Toledo en 1085.* Discurso leído ante la Academia de la Historia en la recepción pública del R. P. Zacarías García Villada SJ (Madrid 1935).

— *Historia eclesiástica de España* 3 vols. (Madrid 1929-36), v.3: *La Edad Media* (1936).

VII. Episcopologios e historias de ámbito diocesano

Puede encontrarse una amplia referencia en el n.XV de la nota bibliográfica del v.I de esta *Historia de la Iglesia.*

VIII. Historias generales de España en la Edad Media

LEVI-PROVENÇAL, E., *La España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 d. J.C.),* v.4 (3.ª ed.) y 5 (2.ª ed.) de la «Historia de España» dirig. por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1967 y 1965).

PEREZ DE URBEL, J.; DEL ARCO Y GARAY, R., *España cristiana. Comienzo de la Reconquista (711-1038),* v.6 de la «Historia de España» dirig. por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid ²1964).

SANCHEZ ALBORNOZ, C., *La España cristiana de los siglos VIII al XI. El reino astur-leones (722 a 1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida,* v.7, 1.ª parte, de la «Historia de España» dirig. por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1980).

SUAREZ FERNÁNDEZ, L.; REGLA CAMPISTOL, J., *España cristiana, crisis de la Reconquista. Luchas civiles* (Madrid 1960).

DE VALDEAVELLANO, L. G., *Historia de España. De los orígenes a la baja Edad Media* 2 vols. (Madrid ³1963).

SUAREZ FERNÁNDEZ, L., *Historia de España. Edad Media* (Madrid 1970).

Historia de España y America, dirig. por J. VICÉNS VIVES, v.1 y 2, 2.ª ed. (Barcelona 1971).

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *La epoca medieval* v.2 de la «Historia de España» de Alfaguara (Madrid 1973).

RAMOS OLIVEIRA, A., *Historia crítica de España y de la civilización española. La Edad Media* (México ²1974).

CALLAGHAN, J. O., *A History of Medieval Spain* (Ithaca, Cornell University Press 1975).

MARTIN, J. L., *La Península en la Edad Media* (Barcelona 1976).

DUFOURCQ, CH. E.; GAUTIER-DALCHÉ, J., *Histoire economique et sociale de l'Espagne chretienne au Moyen Âge* (París 1976).

HILLGARTH, J. N., *The Spanish Kingdoms 1250-1516* v.1: *1240-1410: Precarious Balance* (Oxford 1976; traduc. castellana, Barcelona-Buenos Aires-México 1979); v.2: *1410-1516: Castilian Hegemony* (Oxford 1978).

MITRE FERNÁNDEZ, E., *La España Medieval. Sociedades. Estados. Culturas* (Madrid 1979).

VALDEÓN, J.; SALRACH, J. M.ª; ZAVALO, J., *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (Siglos XI-XV),* v.4 de la «Historia de España» dirig. por M. TUÑÓN DE LARA (Barcelona 1980).

HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA

II-1.º

La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV



CAPÍTULO I

INVASION Y CONQUISTA MUSULMANA DE ESPAÑA

Por JAVIER FERNÁNDEZ CONDE
y JUAN FRANCISCO RIVERA RECIO

BIBLIOGRAFIA

LA INVASIÓN MUSULMANA

T. DE SOUSA SOARES, *Essai sur les causes économiques de la ruine de la Monarchie Wisigothique d'Espagne:* RPH 6 (1955) 453-461; G. M. BOUSQUET, *Nature et causes de la conquête arabe:* «Studia Islamica» 6 (1956) 37-52; J. VALLVE BERMEJO, *Sobre algunos problemas de la invasión musulmana:* AEM 4 (1967) 361-367; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La decadencia visigoda y la conquista musulmana,* en «Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias», v.I p.157-190 (Oviedo 1972); P. GUICHARD, *Tribus arabes et berebères en al-Andalus* (París 1973), edit. castellana: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelona 1976); ANWAR G. CHEJNE, *Muslim Spain. Ist History and Culture* (Minnesota 1974), trad. castellana: *Historia de la España musulmana* (Madrid 1980); L. GARCÍA MORENO, *El fin del reino visigodo de Toledo* (Madrid 1975); J. ORLANDIS, *Historia de España. La España visigótica* (Madrid 1977); THOMAS F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton 1979); A. BARBERO - M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona 1974).

LA IGLESIA ANTE LA INVASIÓN

Continuatio Isidoriana Byzantina-Arabica de 741, edit. TH. MOMMSEN, M. G. H., *Auc. Antiq.* XI, *Ch. Minora,* v.II p.334ss; *Crónica Mozárabe de 754,* edit. crítica y traducción: J. E. LÓPEZ PEREIRA (Zaragoza 1958); J. PRELOG, *Die Chronik Alfons 'III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen* (Frankfurt am Main 1980); C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España musulmna,* 2 vols. (Madrid 1974) (4.ª ed.); C. ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO, *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo:* XII Settimana di Studio (Spoleto 1965), 2 vols.

PRIMERA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y MUNDO CULTURAL Y RELIGIOSO DE AL-ANDALUS

GIL, J., *Corpus Scriptorum Mozarabicorum* (Madrid 1975). En los dos tomos que comprende esta obra se recogen los escritos latinos producidos por la minoría mozárabe, tomados de las mejores ediciones críticas, si las hay, y siempre seleccionando las mejores ediciones para reeditar sus textos. Posteriormente esta obra será citada con la sigla *CSM.*

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *La España musulmana* (Madrid 1975), dos tomos donde se recogen y traducen al castellano la antología de los textos árabes y latinos

más interesantes para tejer la historia de la invasión musulmana. Posteriormente se citará *EM*.

SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España* (Madrid 1897-1903). Obra clásica para conocer la historia de esta minoría hasta el siglo XI.

GARCÍA VILLADA, Z., *La Iglesia desde la invasión sarracena desde el 711 hasta la toma de Toledo*, t.III (Madrid 1936). Tomo III de su *Historia Eclesiástica de España*; CAGIGAS, I. DE LAS, *Minorías etnico-religiosas de la Edad Media española*. I: *Los mozárabes* (Madrid 1947), *Los mudejares* (Madrid 1948); LÉVI-PROVENÇAL, E., *La España musulmana*, t.IV y V. de la *Historia de España*, publicada bajo la dirección de R. Menéndez Pidal (Madrid 1957); GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Historia de la España musulmana* (Barcelona ²1932); WATT, W. M., *Historia de la España Islámica* (Madrid 1972); O'CALLAGHAN, J. F., *A History of Medieval Spain* (Londres 1975).

I. LA INVASION MUSULMANA

Por J. FERNÁNDEZ CONDE

La espectacular derrota sufrida por el ejército de Don Rodrigo en el Guadalete el año 711 contra los árabes y bereberes mandados por Ṭariq, la rápida conquista de una gran parte de la Península por los caudillos islámicos y la implantación del régimen musulmán que arruinará definitivamente el estado visigodo, constituyen un entramado de problemas que desde hace mucho tiempo viene ocupando la atención de los historiadores. Los distintos diagnósticos aportados sirvieron y sirven para clarificar paulatinamente los acontecimientos más significativos. Puede decirse que en la actualidad se ha conseguido un cierto *consenso* a la hora de establecer las causas de los mismos: esta problemática, como toda la que tiene una magnitud histórica semejante, sólo puede encontrar explicaciones adecuadas a partir del análisis comprehensivo de varios factores convergentes, pero nunca en tratamientos unidireccionales.

La conquista de *Hispania* por los árabes y bereberes fue, sin duda, un eslabón más, y muy importante por cierto, del impresionante proceso expansionista del Islam. A la base de la misma operaron con seguridad motivaciones de índole estratégica, como han puesto de relieve recientemente algunos autores, entre los cuales destaca, por ejemplo, el historiador A. G. Chejne. Concluida la conquista de Egipto el año 641, el dominio del norte de Africa hasta el Atlántico y de las costas meridionales de España era para los árabes de vital importancia a la hora de enfrentarse con éxito a la flota bizantina del Mediterréneo occidental. Más tarde, a comienzos del siglo VIII, lograda ya la sumisión de las tribus bereberes del Magrib y su conversión al islamismo, la posibilidad de encauzar las energías bélicas de las mismas hacia una campaña contra los visigodos de la Península, que por otra parte ofrecía perspectivas de botín suculento, no podía menos de presentarse como secuela lógica de la trayectoria conquistadora precedente [1]. Todo parece indicar que los caudillos musulmanes

[1] A. G. CHEJNE, *Historia de la España musulmana* (Madrid 1974) p.15ss. El ansia de botín era una de las preocupaciones importantes de los conquistadores, según los primeros cronistas musulmanes que se ocupan de la invasión de España.

empezaron a pensar en esta invasión antes de que se produjera la última crisis política del reino visigodo el año 710 y la célebre llamada de los partidarios de Witiza [2].

Pero el desastre del Guadalete y el subsiguiente derrumbamiento del Estado visigodo se debieron, sobre todo, a la fragilidad interna del mismo y a las profundas rupturas existentes en la sociedad hispana desde hacía bastante tiempo. Tiene razón Lévi-Provençal cuando afirma que «no hay ejemplo de que un Estado organizado se deje ocupar pasivamente por unos cuantos escuadrones de jinetes audaces, si ese Estado goza de plena salud» [3].

La emergencia de grupos nobiliarios, civiles y eclesiásticos, con intereses políticos y económicos contrapuestos, fue una fuente permanente de conflictos, que contribuyó en buena medida a la existencia de esa fragilidad. Cada clan nobiliario trató de controlar alternativamente el trono de Toledo, imponiendo candidatos que le permitieran lograr las mayores ventajas para su grupo. En expresión de Sánchez Albornoz, «una doble corriente llevaba a los palatinos hacia la riqueza y conducía a los *potentes* enriquecidos hacia el *palatium*» [4]. Lo ocurrido a la muerte de Witiza constituye sólo un eslabón del largo rosario de enfrentamientos protagonizados por los nobles, que jalonan la historia visigoda desde el siglo VI. Los partidarios de Akhila, el primogénito del rey muerto, no consiguen hacerle triunfar. Rodrigo, duque de la Bética y ubicado políticamente en otro bando, «apoyándose en el consejo del senado, ocupa violentamente el trono» [5], y somete a sus rivales. Estos, que no quieren dejar pasar la oportunidad de acceder a la corona y al rico patrimonio de Witiza, acuden a los bereberes islamizados del norte de Africa en demanda de ayuda. No era la primera vez que desde la Península se recurría a una potencia foránea para solucionar conflictos internos.

La afirmación económica y social de la élite aristocrática visigoda llevaba aparejada la aceleración de un proceso de feudalización, recientemente analizado por Barbero-Vigil [6]. En él, al igual que en otros reinos germánicos, los *potentiores* aunaban el dominio sobre los grandes territorios concedidos por los reyes con funciones administrativas, fiscales y militares, que, al hacerse hereditarias, quedaban prácticamente privatizadas. De esta forma se producía el oscurecimiento progresivo de las funciones públicas características de un estado centralizado y la fragmentación del poder del monarca, al que esta oligarquía militar quedaba ligada por vínculos de índole personal.

Las élites aristocráticas, al amontonar en sus manos poderes de todo tipo, además de constituir una amenaza perenne para la corona, iban con-

[2] M. Barceló ofrece algunas referencias numismáticas, que parecen probar este aserto: M. BARCELÓ, *Sobre algunos fúlus contemporáneos a la conquista de Hispania por los árabes-musulmanes*: «Bol. de la R. Acad. de Buen. Letr. de Barcelona», 34 (1971-1972) 33-42.

[3] E. LÉVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, v.IV de la «H. de España», dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1967) p.3.

[4] C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La decadencia visigoda y la conquista musulmana*, l.c., p.169.

[5] *Crónica Mozárabe de 754*, edit. J. E. LÓPEZ PEREIRA, p.68.

[6] A. BARBERO-M. VIGIL, *Algunos aspectos de la feudalización del reino visigodo*, l.c., p.105ss; ID., *La formación del feudalismo en la península Ibérica* (Barcelona 1978).

solidando la existencia de grandes desigualdades sociales y abriendo abismos cada vez más profundos entre ellas y las capas bajas de la población, los siervos y los mismos colonos, los cuales, apremiados por la indigencia y la indefensión, se veían obligados, siempre en mayor número, a ponerse bajo el patrocinio de los poderosos, a pesar de los esfuerzos realizados por algún rey para que no cayeran en la servidumbre. Semejantes desigualdades, generadoras de crisis sociales y de un sentimiento de desinterés por los negocios estatales, propiciaron la creación de un clima idóneo para mirar con indiferencia la presencia de los ejércitos invasores provenientes de Africa. Al fin y al cabo, como dice un conocido islamólogo, la situación originada por el dominio político de los nuevos señores de la *Hispania* goda no resultaba más penosa para los *humiliores* que la anterior, especialmente una vez que se fueron ordenando las cosas, superados los primeros momentos de confusión y de caos [7].

En la época que precedió a la invasión islámica parece que existía una mentalidad colectiva de pesimismo generalizado, calificada por Orlandis de *estado difuso de desmoralización popular*, cuya sintomatología podría descubrirse en varias disposiciones legales y en situaciones anómalas producidas durante los últimos reinados visigodos. Así, las leyes de Wamba sobre movilización militar ponen al descubierto el desinterés existente por la «cosa pública». Las amnistías tributarias de Ervigio constituyen un síntoma elocuente de la precariedad de los grupos sociales más bajos. El endurecimiento de las leyes contra los siervos prófugos a comienzos del siglo VIII es también indicio del malestar social que existía a esos niveles. El aumento de suicidios registrado al final de la séptima centuria puede interpretarse asimismo como señal reveladora del desconcierto espiritual de la época inmediatamente anterior a la invasión musulmana [8].

Este negativo panorama de la sociedad visigoda se hace todavía más sombrío si tenemos en cuenta los desastres naturales que asolaron el país durante los mismos años, concretamente desde el reinado de Khindasvinto (642-653). Las fuentes hablan de plagas de langosta nefastas para la agricultura, de períodos de sequía, de dificultades para regar con normalidad las tierras, de carestías, de despoblamientos y de pestes. Las propias fuentes árabes se hacen eco también de estas calamidades que influyeron, según ellas, en la debilidad del ejército de Don Rodrigo [9].

La crisis económica, secuela inevitable de ese cúmulo de situaciones adversas, se vio aumentada además, especialmente a partir del reinado de Ervigio (680-687), por la escasez de numerario y la baja calidad de la mo-

[7] R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los Almorávides* (Madrid-Barcelona 1920) v.II p.38ss.

[8] J. Orlandis, *Historia de España. La España visigótica* p.292-294.

[9] P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* p.263ss. *Ajbār maŷmuā* describe así la batalla del Guadalete: «Aproximóse, pues (Don Rodrigo), con un ejército de cerca de 100.000 combatientes, y tenía este número (y no otro mayor) porque había habido en España un hambre, que principió en el 88, y continuó todo este año y los del 89 y 90, y una peste durante la cual murieron la mitad. Vino después el año 91 (9 noviembre 709 a 28 octubre 710) que fue en España año que por su abundancia recompensó los males pasados, y en el cual se efectuó la invasión de Tariq»: C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana* v.I p.48-49 (4.ª ed.).

neda corriente, incidiendo negativamente en las relaciones mercantiles internas y, sobre todo, en las exteriores por la presencia de los musulmanes en los puertos del norte de Africa, que dificultaba las habituales rutas comerciales del Mediterráneo. La decadencia de las ciudades —Sevilla, Córdoba, Mérida, Toledo y alguna otra serían excepciones— constituye igualmente otra realidad negativa de este cúmulo de factores adversos que afectaron la vida social visigoda en la última época y aumentaron la debilidad de sus estructuras, facilitando la invasión y ulterior conquista del suelo peninsular por los ejércitos islámicos [10].

La mayoría de los autores que se han ocupado de esta temática suelen incluir las maniobras de los judíos en el cuadro de los factores que ejercieron una función desintegradora al interior de la sociedad visigoda. Las crónicas constatan la colaboración de esta minoría étnica con los invasores, los cuales, al principio, llegaron a encomendarles el gobierno de algunas ciudades. La dura represión antijudaica puesta en práctica por los últimos monarcas visigodos podría justificar el acercamiento de dos minorías tan separadas por múltiples aspectos. Pero todo parece indicar que en esta colaboración judeomusulmana hubo también razones de tipo económico. La comunidad hebraica peninsular, dedicada preferentemente a tareas de carácter mercantil, se vio seriamente afectada por la crisis económica, provocada en parte por la presencia de los árabes en el norte de Africa. Para conservar su forma habitual de vida entablaron con ellos relaciones comerciales asiduas. Resulta significativo el hecho de que el endurecimiento de las disposiciones antijudaicas visigodas coincida cronológicamente con el dominio pleno del Islam en los puertos mediterráneos norteafricanos. Y sabemos que durante el reinado de Egica los judíos españoles habían comenzado a ver con buenos ojos e incluso parece que a promover de manera positiva la invasión de la Península por los árabes. En el concilio XVII de Toledo (694) el citado soberano denunciaba la existencia de una conspiración de la población hebrea y de sus correligionarios de ultramar, sin duda habitantes de tierras sometidas al dominio árabe, para «combatir al pueblo cristiano, deseando la hora de la perdición de éste» [11].

Hace poco tiempo, P. Guichard, en un estudio antropológico sobre la población del Al-Andalus, trataba de analizar la facilidad de la invasión árabe-bereber desde otra perspectiva complementaria: la etnográfica. Los bereberes que cruzaron el Estrecho al mando de Ṭāriq eran una población fundamentalmente tribal, sin clases sociales y sin tener todavía la organización compleja y diferenciada de un Estado propiamente dicho. El dinamismo bélico y expansionista de estas tribus que formaban una colectividad humana de carácter primitivo, pudo enfrentarse ventajosamente a una sociedad como la visigoda con estructuras decadentes, dividida en clases, cuyos estamentos, de manera especial los inferiores, no

[10] J. de Sousa Soares, *Essai sur les causes économiques de la ruine de la Monarchie Wisigothique d'Espagne*: RPH 6 (1955) 453-461. Cf. también J. M. Lacarra, *Panorama de la historia urbana en la Península Ibérica desde el siglo V al X*, en «La città nell'alto Medioevo» (Settimane de Spoleto, n.VI, Spoleto 1959) p.336-345.

[11] Texto: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edic. J. Vives, p.524. Las actas completas del citado concilio, p.522-537.

tenían ningún interés en defender el aparato político del que se sentían alejados. Para dicho autor resulta significativo el hecho de que los bereberes y árabes encontraran los primeros núcleos de auténtica resistencia al norte de la Península, entre los cantabroastures y otros pueblos septentrionales, los cuales, como han puesto muy bien de relieve Barbero-Vigil, habían experimentado una romanización poco profunda y conservaban todavía restos de organización gentilicia que les agrupaba en clases o linajes de hombres libres, apenas sin diferenciación social y sin jefes políticos conocidos [12].

Muchos de los grupos formados por la oligarquía militar dominante tampoco fueron demasiado sensibles ante la amenaza que suponía la llegada de los ejércitos islámicos. Los hijos de Witiza y los vitizanos, después de traicionar a Don Rodrigo en Guadalete, se apresuraron a establecer pactos con los vencedores para retener sus cuantiosas propiedades. Esta práctica, o la de las capitulaciones, fue seguida asimismo por otros nobles y por varias ciudades. Parte de la nobleza sufrió también la muerte y algunas familias aristocráticas —imposible determinar su número— se refugiaron en los territorios del norte o huyeron a otras regiones de allende los Pirineos. Las huestes de Tāriq primero y después las de su jefe Mūsā Ibn Nuṣayr encontraron pronto el camino expedito, y lo que concebían como una expedición para ayudar al bando que les había llamado, lo convirtieron rápidamente en guerra de conquista. El año 712 ya estaban decididos con claridad a establecer su dominio en la Península. Por otra parte, la debilidad generalizada de la sociedad visigótica aquejaba también a la milicia. La «desgana» de los hispanorromanos que habían entrado en el ejército y la «protofeudalización» del mismo con la presencia de los patrocinados y los siervos que acompañaban a sus patronos suelen apuntarse como circunstancias explicativas de esa debilidad [13].

Las distintas causas apuntadas hasta ahora para explicar la derrota del Guadalete y el ulterior derrumbamiento del reino de Toledo, analizadas en su conjunto, tuvieron una importancia decisiva. La llamada de los ejércitos islamitas por los vitizanos y la colaboración prestada por el legendario conde Don Julián a los sarracenos en el comienzo de la invasión y durante los primeros compases de la misma adquieren una significación histórica completamente secundaria.

Las crónicas escritas por autores cristianos describen los acontecimientos desde su óptica particular. El autor de la *Continuatio Isidoriana Byzantina-Arabica de 741* narra lo sucedido de una manera aséptica y bastante distanciada. El clérigo hispano que redacta la *Crónica Mozárabe de 754*, después de calificar de ignominiosa la derrota de Don Rodrigo «al fugarse todo el ejército godo que por rivalidad y dolosamente había ido con él», se lamenta amargamente de los desastres que acompañaron la

[12] P. Guichard, *Al-Andalus*... p.254ss. Cf. también A. Barbero-M. Vigil, *La formación del feudalismo*... p.279ss.

[13] C. Sánchez Albornoz, *La decadencia visigoda*... l.c., p.159ss; Id., *El ejercito visigodo: su protofeudalización*, «Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas» (Santiago de Chile 1970) p.5-56. Cf. también A. Barbero-M. Vigil, *Los ejércitos privados*, o.c., nt.12 p.44ss.

primera época de la conquista musulmana, pero parece aceptar la nueva situación con normalidad y sus páginas no traslucen sentimientos de animadversión contra los nuevos señores de la *Hispania* goda [14]. Las crónicas del ciclo de Alfonso III (866-910), escritas ya en un ambiente político muy distinto y con claras intenciones «neogotizantes», reflejan dos categorías historiológicas características de la historiografía medieval: la función decisiva de los reyes en la marcha del devenir histórico y el providencialismo moralizador que actúa misteriosamente en la base de todos los acontecimientos relevantes. Los autores de las mismas, refiriéndose a la invasión islámica, subrayan lógicamente la importancia de la traición de los hijos de Witiza llamando a los sarracenos y conceden una gran trascendencia a la influencia causal de los pecados de Witiza y de Rodrigo en la ruina del reino visigodo [15]. Estos historiadores no podían atisbar que la «pérdida de España» había sido primordialmente el resultado de la concurrencia de una serie de elementos determinantes de la debilidad generalizada de la sociedad visigoda, incapacitándola para resistir al dinamismo expansionista del Islam, estimulado por poderosas razones de índole estratégica y económica.

II. LA IGLESIA ANTE LA INVASION

Por J. Fernández Conde

Las noticias sobre la reacción de la Iglesia peninsular ante la invasión árabe-bereber son muy escasas y siempre incidentales. Los derroteros que siguieron las distintas clases de eclesiásticos debieron de coincidir seguramente con los emprendidos por los estamentos laicos correspondientes. Después de la conversión de los visigodos a la ortodoxia cristiana, la Iglesia y el Estado se acercaron tanto, que sobrepasaron frecuentemente el ámbito de sus competencias específicas, embarcándose —como afirma Sánchez Albornoz— en «un complejo juego de influencias, servicios y humillaciones recíprocas», que darían lugar, entre otras cosas, a la secularización progresiva del ministerio episcopal. A la hora de elegir a un nuevo soberano o cuando se producían acontecimientos políticos relevantes, los obispos tomaban parte activa defendiendo los intereses particulares de las distintas facciones enfrentadas. Por eso, ante el hecho de la invasión, los titulares de las sedes episcopales, al igual que la aristocracia laica, se vieron

[14] «In occiduis quoque partibus regnum Gothorum antiqua soliditate firmatum apud Spanias per ducem sui exercitus nomine Musae adgressis edomuit et regno abiecto vectigales fecit»; *Cont. Biz. Arab.*, edit. Th. Mommen, M. G. H., *Auct. Antiquissimorum* IX, p.352; la admiración de este cronista por las campañas del Islam ha hecho pensar a algún autor que se trata de un personaje convertido al islamismo: M. C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI* p.205-207. El lamento por la pérdida de España de la *Crónica Mozárabe de 754*, editado por J. López Pereira, p.72-75.

[15] «Istius tempore (Ruderici)... sarrazeni evocati Spanias occupant»: *C. Albeldense*, edit. M. Gómez Moreno: BAH 100 (1932) 601. Tanto la *Ovetense* como la *Rotense* se extienden bastante en la narración de los pecados de Witiza. En tiempo de Rodrigo «adhuc in peiori nequitia crevit Spania». Y ambas aluden a la traición de los vitizanos: edit. J. Prelog, *Die Chronik Alfons'III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen* p.12ss. Cf. también R. Menéndez Pidal, *El rey Rodrigo en la Literatura*: BRAE 11 (1924) 159-186.

obligados a realizar una de las tres opciones posibles: cooperar con los árabes, huir o acomodarse más o menos pasivamente a la nueva situación creada.

Oppas, arzobispo de Sevilla y hermano del soberano difunto, se puso al frente del partido de los vitizanos, y fue, sin duda, pieza clave de la llamada a los musulmanes y del fácil triunfo de éstos en los primeros lances de la conquista. La *Crónica Mozárabe* registra su traición sin paliativos: Mūsā, después de arrasar España «hasta Toledo, la ciudad regia, y azotar despiadadamente las regiones circundantes con una paz engañosa, valiéndose de Oppas, hijo del rey Egica, condena al patíbulo a algunos ancianos nobles, que aún quedaban después de haber huido de Toledo, y los pasa a espada a todos con su ayuda» [16]. Las *Crónicas Asturianas* presentan a este prelado áulico formando parte de las tropas islámicas que se enfrentaron a Pelayo el año 722 e intimando a rendición al caudillo cristiano, y le califican de *persona infanda* [17]. Nada hace suponer que la conducta adoptada por el metropolitano hispalense fuera excepcional.

Conocemos también el nombre de algún obispo que eligió el camino del destierro voluntario. El metropolitano de Toledo Sinderedo, que se dirige a Roma al poco de producirse la invasión musulmana, fue uno de ellos. El redactor de la *Crónica Mozárabe*, probablemente natural de la capital visigoda, califica al arzobispo prófugo de mercenario por haber abandonado «las ovejas de Cristo contra los preceptos de los antepasados» [18]. Otros prefirieron acogerse a la seguridad que les ofrecían las regiones septentrionales, especialmente Asturias y Cantabria. En la segunda parte del siglo VIII, al estallar la conocida controversia adopcionista, el obispo Eterio, uno de los protagonistas cualificados de esta disputa teológica, llevaba vida monástica en la Liébana junto a su compañero Beato. Era titular de Osma, pero la sede castellana estaba aún en poder de los árabes. Y conocemos otros casos parecidos. Todavía en el siglo XII pervivía la tradición relacionada con la presencia en Asturias de obispos que venían de las regiones foramontanas. Según un documento redactado por el conocido obispo Don Pelayo (1101-1130), el titular de la sede ovetense Hermegildo (888-899) les habría asignado parroquias cercanas a Oviedo, para que pudieran percibir sustentación decorosa mientras visitaran la capital del reino con el objeto de celebrar concilios [19].

Suponemos que otros prelados quedarían en sus sedes respectivas, adaptándose pronto a la nueva situación. De hecho, el autor de la repetidamente citada *Crónica Mozárabe* tiene buen cuidado de anotar la pervivencia y normalización de la vida eclesiástica en las regiones recién conquistadas por los árabes, después de los lógicos desórdenes que siguieron a la invasión y conquista.

[16] *Crónica Mozárabe*, l.c., p.70-71.

[17] L. PRELOG, *Die Chronik Alfons'III* p.22ss: «Tunc conversus infandus episcopus ad exercitum...» (p.24).

[18] *Crónica Mozárabe*... p.70-71. Sobre el lugar donde se escribió la *Crónica Mozárabe* y sobre su autor, véase J. E. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754* p.13ss.

[19] J. FERNÁNDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias en la alta Edad Media* p.39 nt.34.

El bajo nivel ético-moral de la clerecía, que durante el reinado de Witiza debió de descender a niveles verdaderamente alarmantes, no podía crear un clima favorable, que fomentara actitudes de resistencia frente a los invasores, aunque éstos tuvieran un credo religioso distinto [20]. Todo parece indicar que los clérigos de los estamentos bajos participaban también del sentimiento generalizado de desmoralización que padecía la población visigoda. Las primeras campañas de los ejércitos islámicos arrasaron muchas iglesias y arruinaron, sin duda, patrimonios eclesiásticos. Según el testimonio recogido por Al-Maqqari, en la expedición de Mūsā hacia el noroeste «no quedó iglesia que no fuese quemada, ni campana que no fuese rota». Pero la clerecía debió de limitarse a capear el temporal como pudo, acogiéndose en seguida al sistema común de tributaciones. «Los cristianos —se dice a renglón seguido en el mismo lugar— prestaron obediencia, se avinieron a la paz y al pago del tributo personal y los árabes se establecieron en los pasos más difíciles» [21].

El pueblo cristiano tampoco opuso mayor resistencia. Es más, alguna crónica árabe antigua habla de grupos de cristianos que colaboraron estrechamente con Mūsā Ibn Nuṣayr en los comienzos de su expedición por la Península. «Nosotros —le dicen al jefe árabe en *Ajbār maŷmūā*— te conduciremos por un camino mejor que el suyo (el de Ṭariq), en el que hay ciudades de más importancia que las que él ha conquistado, y de las cuales, Dios mediante, podrás hacerte dueño» [22]. Muchas poblaciones cristianas tuvieron que soportar lógicamente los horrores de una invasión rápida, que no permitía a los conquistadores el andar con excesivos miramientos. En Córdoba, por ejemplo, Mugaith, después de sacar de la iglesia a todos los cristianos que habían buscado refugio allí, mandó que les cortasen la cabeza. Y Ṭariq hace prácticamente lo mismo en Toledo. Sin embargo, estos y otros episodios parecidos, que seguramente abundaron al principio, no llegaron a provocar revueltas de trascendencia. *Ajbār maŷmūā* recoge la noticia de una sublevación en Sevilla: «los cristianos de Sevilla tramaron en tanto una conjuración contra los musulmanes que había en la ciudad y, habiendo acudido desde la ciudad llamada Niebla y la que tiene por nombre Beja, mataron ocho hombres. Los restantes huyeron a Mérida, donde se hallaba Mūsā Ibn Nuṣayr» [23]. La intentona, que no tuvo consecuencias de importancia, parece un hecho aislado. Por otra parte, las crueldades protagonizadas por los musulmanes irán disminuyendo a me-

[20] Witiza «ne adversus eum censura ecclesiastica consurgeret, concilia dissolvit, canones obseravit, omnemque religionis ordinem depradavit; *episcopis, presbyteris et diaconibus uxores habere precepit*. Istud quidem scelus Hispanie causa pereundi fuit»: J. PRELOG, *Die Chronik*... p.12-13. (La referencia aparece en la versión *Ovetense* y en la *Rotense*). El autor de la *Crónica Mozárabe* trata a Witiza mucho mejor: *Crónica Mozárabe*, edit. l.c., p.64-65.

[21] Edición del texto árabe de este autor: *Annalectes sur l'histoire et la litterature des Arabes d'Espagne*, 2 vols. (Leyde 1855-1861). Los párrafos citados en C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España Musulmana* V.I p.55.

[22] El texto de *Ajbār maŷmūā* traducido por E. LAFUENTE ALCÁNTARA: *Colección de obras arábigas de historia y geografía* que publica la R. Academia de la Historia, v.I (Madrid 1867). El párrafo citado aquí textualmente en C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o.c., v.I p.52.

[23] L.c., p.52.

dida que se consolidaba su posición y la nueva organización política en la Península.

El redactor de la *Crónica Mozárabe*, miembro del estamento clerical, que refleja con toda seguridad el sentir general de un período no muy lejano a los años de la invasión musulmana, se lamenta reiteradamente de la barbarie que acompañó las distintas fases de la conquista, así como de las continuas subidas de impuestos por las capitulaciones o pactos que pesaban sobre la población sometida, pero a través de su obra no se traslucen actitudes abiertamente antiislámicas. Dozy llega a decir que el responsable de esta narración cronística se muestra más favorable a los árabes que ningún otro autor autóctono anterior al siglo XIV [24].

Cuando la citada crónica alude al matrimonio de Abd al'Azîz y Egilona, la mujer de Don Rodrigo, no emite ningún juicio negativo sobre él. Es más, parece mirar aquel enlace con buenos ojos, insinuando en la breve referencia una especie de estrategia de la viuda del último rey godo para conseguir la independencia de España frente al califato de Damasco [25].

Las crónicas del ciclo de Alfonso III, imbuidas de la ideología progocitista de la época, recogen también otro episodio similar: el matrimonio de Munnuza, gobernador de Asturias, con una hermana del caudillo Pelayo, pero su valoración es ya negativa [26].

Los indicios analizados, escasos y muy escuetos, parecen indicar con cierta claridad que la Iglesia peninsular, en cuanto tal, se mostró en general muy indiferente ante las novedades de todo tipo que comportaba la invasión y la situación política de ella derivada. Esta indiferencia debió de ser muy notoria en el clero bajo y en el pueblo cristiano. Si hubo resistencias entre prelados influyentes, respondieron más a su posición social y a la preocupación por la defensa de sus intereses patrimoniales que a planteamientos de índole específicamente religiosa.

III. PRIMERA ORGANIZACION SOCIAL Y MUNDO CULTURAL Y RELIGIOSO DE AL-ANDALUS

Por J. F. Rivera Recio

Tras la ocupación del reino visigodo por los árabes, éstos dieron a este territorio meridional de Europa y el más occidental de su ya vasto imperio el nombre de al-Andalus, tal vez influenciados por los indígenas habitantes de la Bética, primera zona dominada. Esta provincia hispana quedó sometida a la soberanía del califa, entonces residente en Damasco, miembro de la dinastía omeya. Terminada esta dinastía califal, el califa Abbassí

[24] R. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*... v.II p.42.

[25] «Por consejo de la reina Egilona, anterior esposa del rey Rodrigo, con la que aquél (Abdelaziz) se había casado, intentaba alejar de su cabeza el yugo árabe y asumir individualmente el conquistado reino ibérico»: *Crónica Mozárabe*, edit., l.c., p.79.

[26] Sobre esta acontecimiento: *Crónica Rotense*, edit. J. Prelog, *Die Chronik*... p.19. La *Albendense* y la *Ovetense* omiten el episodio.

trasladó su residencia a Bagdad, pretendiendo acabar con todos los individuos pertenecientes a la anterior dinastía, pero uno solo logró sobrevivir y tras un largo peregrinar llegó hasta al-Andalus; se llamaba Abd al-Rāhman.

Desde el 711 el territorio hispano estuvo regido por gobernadores dependientes de Damasco, pero el peregrino Abd al-Rāhman llegó a posesionarse de al-Andalus y como gobernador del territorio, esto es, emir, se independizó del califa, naciendo así *el emirato independiente de Córdoba*, cuyo nuevo emir conservó solamente su religioso acatamiento al califa de Bagdad, pronunciando su nombre y rogando por él en la oración solemne de los viernes en la mezquita.

En el ángulo andalusí del imperio árabe se instalaron al principio unos veinte mil árabes, pero las inmigraciones árabes aumentaron mucho después, de tal forma que los que habían constituido una minoría se convirtieron en el siglo IX en una mayoría con relación a los indígenas hispanogodos.

La población era muy heterogénea por razón de su origen y de su religión. En ella convivían musulmanes y no-musulmanes; y entre los musulmanes estaban los de origen árabe, llegados al principio, y los que procedían de Africa, los bereberes, que bajo las órdenes de Ṭariq Ibn Ziyād también al principio conquistaron gran parte de la Península. Los de una raza y otra no se integraron nunca y sus mutuas diferencias estallaron repetidamente en revueltas y sublevaciones.

Los no-musulmanes, de religión cristiana o judía, eran indígenas y, en el decurso del tiempo, se asimilaron externamente a los árabes en costumbres y lengua. Se les concedió como a «gentes del Libro» —*ahl al-Kitab*— la facultad de optar entre la aceptación del islamismo, asimilándose a los árabes en todo, o conservar su propia religión y costumbres particulares mediante el pago de un doble tributo: uno por capitación, y otro era una contribución territorial a cambio de la protección oficial que recibían.

Una y otra minoría se enraizaron profundamente utilizando el árabe como medio de expresión, en el que algunos descollaron.

Organización social

Al declararse independiente el emirato español, se siguió manteniendo un vínculo de relación con Bagdad hasta el 929, año en que el señor de al-Andalus rompió definitivamente con Bagdad y se declaró independiente, proclamándose califa. Esta es la aparición del *califato de Córdoba*, en el que sucedieron diez califas hasta que en 1031, al caer la dinastía omeya en al-Andalus, surgieron los *reinos de taifas*, repartimientos feudales de territorio.

Para la administración, el país se partía en tres distritos: central, este y oeste. Cada uno de ellos comprendía varias provincias, al frente de cada una de éstas se hallaba un gobernador, nombrado por el soberano, quien en vida en al-Andalus nombraba a sus sucesores.

A las órdenes del califa estaba el *chambelán*, que era la más influyente persona de la administración, cuyo poder era enorme, ostentando en ocasiones los poderes de virrey en nombre del soberano.

Bajo él estaba el *visir* o *visires*, que ocupaban los cargos de los ministros de Estado, destacando entre los funcionarios el cargo de secretario *(kātib)*, el de juez *(qādī)* y el de tesorero, encargado del erario oficial y de las contribuciones de las provincias.

El ejército, integrado al principio por árabes y bereberes, luego reclutó mercenarios, al no ofrecer garantías ni unos ni otros; en todo momento estaba regido por generales, que mandaban brigadas de soldados dirigidos por jefes inferiores.

La vida social comprendía a la *nobleza*, cuyos miembros, parientes o allegados al califa, vivían con un lujo refinado y mantenían tertulias y prácticas de esparcimiento. La mujer, teóricamente siempre inferior al hombre, vivía coartada con restricciones impuestas por la religión y los usos; sin embargo, en al-Andalus, según testimonian las poesías, gozó de bastante libertad, pudiendo circular libremente y asistiendo a reuniones y tertulias.

La *clase media* estaba formada por hombres de leyes, comerciantes y propietarios de diversa categoría. Generalmente pertenecían al grupo de los muladíes o renegados que, tras la aceptación del islamismo, ellos o sus hijos habían alcanzado una situación próspera, recibiendo a veces mercedes del califa, que les excluía de contribuciones e impuestos o se los rebajaba. Dentro de esta clase media alta, había otra *inferior*, formada por el proletariado rural, agricultores laborales de la tierra, por los mozárabes o los judíos, fieles observantes de su religión. Entre ellos se contaban los operarios de los árabes obligados al cultivo de los campos.

En el grado inferior de la escala social se encontraban los *esclavos*, individuos procedentes de las victorias conseguidas en la lucha con los infieles o botín de las piraterías navales o prisioneros tomados en las luchas tribales, vendidos algunas veces por los que conseguían el triunfo en mercados públicos al más barato postor, como cuando los cautivos «kalbís» fueron vendidos por los «qaysies» por el denigrante cambio por un perro o por un bastón.

De la mezcla y convivencia de todas estas razas se vino a formar una raza distinta, de sangre nueva, que constituyó el tipo del árabe andalusí.

Los mozárabes y muladíes, así como los judíos, fueron el vínculo para lograr esta fusión característica del Islam español, que se encuentra en toda la escala social desde la sede califal hasta los medios rurales inferiores, producto de la mutua convivencia y cruce de tantos pueblos y razas tan diversas, dando origen a una población menos intransigente y comprensiva, en la que, sin que desaparecieran los roces y conflictos, ellos fueron menores y se componían con mayor facilidad.

Cultura y religión musulmana

El conocimiento somero del Corán debió ser, junto con algunas tradiciones y algunos relatos poéticos, el bagaje cultural traído por los musulmanes al invadir el reino visigótico. Las normas seguidas en el repartimiento del botín y de las tierras conquistadas en su historia invasora fueron creando unas normas jurídicas —tal vez no escritas— que hubieron de servirles en sus eficaces correrías; luego, a medida que sus dominios se fueron ensanchando y consolidando las conquistas, su incipiente jurisprudencia adquirió nuevos vuelos [27], ya organizada a partir del siglo X y XI. «La peregrinación a la Meca una vez en la vida obligatoria a todo muslim y el anhelo de adquirir en aquellas famosas escuelas orientales la instrucción jurídica, religiosa y filológica, de que carecían en su patria, movía de continuo a los muslimes a abandonar su hogar y a recorrer los vastos dominios del Islam... Y encariñados con nuevas ideas, regresaban a su patria, trayendo consigo los libros de los maestros que habían oído y divulgaban entre sus ciudadanos... Sabios orientales, sobre todo juristas y literatos, afluían a España desde los primeros siglos [28]. Conviene insistir y distinguir entre el caudal cultural de los primeros tiempos y el progresivo incremento alcanzado en los años siguientes, cuando la penuria inicial fue desapareciendo en los siglos posteriores, fecha en la que consta la existencia de maestros hispanoárabes y de nutridas bibliotecas en Córdoba, que, en este sentido como en otros, alcanzó una primacía inigualada en todo el Islam.

Es necesario insistir en el valor del Corán, pauta ordenadora de toda sociedad mahometana y directriz de la cultura de este pueblo. El Corán fue el «libro sagrado» sobre el que se volcaba la exégesis de sus comentadores, y el texto de sus escuelas [29]. En él se encerraba la «revelación» y la base de sus creencias; era un código religioso, moral y político, inapelable, donde quedó remansado un poso de ideas judías veterotestamentarias y de un cristianismo difuso, enseñado éste por monjes nestorianos —baste recordar la leyenda del monje Sergio, conocido por Bahira, quien habría instruido a Mahoma—, considerado como inspirador del Corán.

El contenido doctrinal del Corán se reduce a siete artículos que pueden resumirse así: Creo en Dios, en sus ángeles, en sus libros, en sus profetas, en la predestinación al bien y al mal, en la supervivencia de las almas después de la muerte.

El Dios revelado por Mahoma —Allah— es un Dios único, antipersonal y antitrinitario. Este es el dogma fundamental y quien piense en un Dios trino debe ser considerado politeísta e infiel. Contra los politeístas cristianos proclama el Corán (IV,169): *Vosotros los que habeís recibido las Escrituras no os extralimitéis en vuestra religión, diciendo de Dios lo que no es verdad y no digáis que existe la Trinidad (...) porque Dios es uno. Infiel es el que sostiene que*

[27] J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* (Barcelona 1978) 17-48.
[28] M. ASÍN PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano musulmana* (Madrid 1914) 134-135;20.
[29] Cf. J. RIBERA Y TARRAGÓ, *La enseñanza entre los musulmanes españoles. Disertaciones y opúsculos* (Madrid 1928).

Dios es un tercero en la Trinidad (V,169). Para él la paternidad divina constituye una inconcebible blasfemia: *Dios no tiene esposa ni hijo* (LXXII,3), *ni ha sido engendrado ni ha engendrado* (CXII,3).

Jesús, para quien guardan toda serie de consideraciones, es hijo de María Virgen, ser privilegiado, Mesías, gran apóstol, el *Verbo que Dios arrojó en María* (IV,169), pero de ninguna manera es Dios. A su muerte fue glorificado por Allah, subiéndole al cielo. A Jesús le enseñó Allah directamente «el libro de la Sabiduría, el Pentateuco y el Evangelio» (III,43). Por eso es un profeta superior a cuantos le precedieron, siendo de tal forma protegido por Allah contra las insidias de los judíos, sus enemigos, que cuando éstos se disponían a darle muerte con horribles tormentos y a crucificarle, fue sustituido prodigiosamente por otro individuo que se le parecía, sin que los enemigos lo advirtiesen (IV,186). A su muerte fue glorificado por Allah, subiéndole al cielo.

La cristología coránica, inauténtica, racionalista y recortada por Mahoma, si bien respetuosa para Jesucristo, tiene necesariamente que negarle la divinidad, pues en su boca pone frases que la rechazan, mientras incita a todos sus seguidores a que solamente a Allah presten adoración. El es el Señor de todos, pues, a quien asocia Allah a otros dioses, se le prohibirá la entrada en el paraíso y su morada será el fuego (V,76); por tanto, los que dicen que es Dios el Mesías, el hijo de María, son infieles (V,19). La misión de Cristo, al completar la obra de los que le precedieron, preparó la venida de Mahoma, cuya misión es superior, aunque en algún grado es superado por Jesús, dada la santidad moral de éste.

Los ángeles fueron sacados por Allah del fuego, siendo seres de belleza suma, destinados a celebrar las magnificencias divinas y a cuidar de los hombres. Entre ellos destaca Gabriel, uno de los más poderosos, y que era el protector de Mahoma; él fue quien «por permisión divina depositó sobre el corazón del Profeta el libro destinado a confirmar los libros sagrados dados antes de él» (II,91). Parece que, si Dios no dispone otra cosa, los ángeles morirán.

Como seres opuestos a ellos se encuentran los *djins*, que si no se pueden identificar con los demonios, muchos de ellos forman la «raza de Iblis o Satán», el ángel caído que hizo pecar a Adam y a Eva, y que goza de un poder irresistible para arrojar en el infierno a los que Allah no ha separado para sí.

En la enseñanza mahometana se habla de revelaciones divinas, manifestadas a través de los libros santos, venidos del cielo; «cada época ha tenido su libro sagrado» (XIII,38); le tuvieron los judíos por medio de Moisés y los profetas, así como los cristianos por Jesús. Sin embargo, estos libros tenían carácter preparatorio y parcial del contenido de la revelación, completada por el Corán, dado a Mahoma; libro este descendido del cielo y depositado sobre el pecho del Profeta por el arcángel Gabriel durante la luna del Ramadán en una noche bendita y que tradicionalmente es fijada por los musulmanes en la del 23 al 24 de este mes. Libro por antonomasia, libro eterno, donde todo está consignado.

Si los judíos y los cristianos son las «gentes del Libro» poseedores de las

Escrituras y herederos de ellas, aunque las corrompen con sus interpretaciones, son nada más que precursores de la gran «revelación» que es el Corán. Con este libro los anteriores quedan inutilizados, pues él es el camino derecho, remedio para los males, lleno de inalterable verdad, y los que no le crean son sordos, mudos y ciegos (II,17).

En él se encierran oraciones, creencias y preceptos; «los musulmanes lo veneran como el código que determina de forma definitiva todas las relaciones sociales, las circunstancias todas y todos los acontecimientos de la vida. En él se resumen todas las creencias, es la enciclopedia del saber humano, la colección de todas las verdades sobrenaturales y naturales» [30]. Mahoma es el profeta de tal libro; de categoría superior a cuantos le precedieron. Todos ellos expusieron las revelaciones divinas y las presentaron en su forma original; cuando en el decurso de los tiempos los hombres habían deturpado su sentido genuino, vino Mahoma, profeta excepcional, aunque sus contemporáneos le tuvieron por impostor y loco.

El símbolo de la fe islámica se compendia en la frase: «Sólo Dios es Allah y Mahoma es su profeta».

Pero junto al monoteísmo rabioso, la teología islámica incluye otro dogma práctico trascendental, que el Corán proclama constantemente: «Dios ha asignado a cada cosa su destino» (XXV,2) y también que este destino es irrevocablemente señalado por Allah a los hombres (XXVII,14; LIV,3) no sólo en los acontecimientos físicos, sino también en los morales. Existe, pues, una doble predestinación divina, un decreto que destina a los hombres al bien y al mal moral, a la fe y a la infidelidad, a la salvación o a la condenación. El «está escrito» es la expresión estereotipada del fatalismo musulmán. Es cierto que algunas *ajas* parecen aludir a la libertad humana y en ellas se han apoyado para defender algunas sectas musulmanas, pero tales expresiones quedan minimizadas al compararlas con aquellas otras en que se habla del eterno destino humano, derivado de la voluntad absoluta e incondicional de Allah.

El alma humana es inmortal y está destinada a una vida eterna. Cuando el ángel Azrael corta el hilo de la vida, dos ángeles, de aspecto horrible, situados a los lados del alma, la examinan sobre la fe; a los pecadores e infieles, ellos se encargan de atormentarles y conducirles a la tortura del fuego.

Al fin del mundo, tras unas señales terribles, resucitarán los muertos y serán llevados a la presencia de Allah. Allí, pesados en balanzas muy sensibles, si dieran el peso debido, obtendrán el paraíso; pero, si estuvieran faltos de peso, perecerán sus almas y serán torturados.

Transcurridos los cincuenta mil años, asignados como duración del juicio final, comenzará la retribución por la que los justos entrarán en el disfrute de los más estimables gozos sensuales entre música y flores en un paraíso superior a cuanto pueda imaginar la más exaltada fantasía oriental. Mientras, por el contrario, los infieles y pecadores caerán en el seno de un volcán inmenso, de llamas gigantescas y tormentos indecibles, donde

[30] X. SCHMIDT, *Expose de l'eschatologie musulmane d'après le Coran et la tradition* (Genève 1904).

en siete locales distintos se atormentará a otros tantos grupos de condenados, designados con el nombre de *ḥoṭama* el destino para los cristianos, y con el de *laza* el correspondiente a los judíos, con crueldad perdurable, pues, aunque el fuego les queme la piel, ésta reaparecerá para que continúe quemándose. Constantemente los ministros de Allah reprocharán a los condenados su infidelidad y éstos oirán el crepitar de las llamas, respirarán un humo sofocante, agua hirviente caerá sobre sus cabezas, el fuego penetrará hasta sus entrañas. En medio de tan atroces dolores, se les obligará a comer del *zaqqoum*, árbol maldito, cuyos frutos caerán en sus estómagos como metal derretido y también las amargas y espinosas pomas del *parī*, sirviendo de bebida agua infecta por los detritus purulentos vertidos por las heridas de los condenados.

En tales puntos se contiene la teología coránica, materialista, sensual, puramente racional y sin misterios, donde Allah sin amor y movido por caprichos, inmensamente crueles, gobierna el mundo en un régimen de esclavitud. Prácticamente el hombre carece de libertad, y, sin embargo, con una tremenda inconsecuencia se le imponen preceptos y normas que debe cumplir obligatoriamente. De aquéllos, los principales parecen ser los que dicen relación a la manifestación de la fe, a la oración, la limosna, la peregrinación a la Meca, la guerra santa y la conducta matrimonial.

El muslim debe pensar con frecuencia en Dios, reposando en su recuerdo y temiendo ofenderle, pues la infidelidad es el gran pecado mahometano; aunque los infieles realicen algunas buenas obras, éstas son espejismos inútiles en el desierto de los que no creen. El reconocimiento y el recuerdo de Allah debe ser diario, a la salida y a la puesta de sol, y todo buen musulmán ha de orar a Allah por la noche; pero antes de orar se purificará con abluciones, lavándose las manos hasta el codo y los pies hasta el tobillo y, si no dispusiera de agua, lo hará con arena. Y luego, de rodillas, mirando hacia la Meca, pronunciará su oración.

Tal vez el precepto más puro del Islam sea el referente a la limosna, que el Profeta recomienda reiteradamente para socorrer a los indigentes de toda clase; en ocasiones, durante la vida de Mahoma, adquirió categoría de impuesto, siendo muy abundantes las que llegaron a manos del Profeta, que fue por esto duramente criticado.

El ayuno está también presente en el Corán (II,179), siendo el más importante el que incluye el mes de Ramadán, con la luna nueva, cuya aparición es esperada desde las mezquitas, minaretes y casas particulares con expectante ansiedad. Se trata de una completa abstinencia diurna no sólo de comidas y bebidas, sino hasta de relaciones sexuales; mas la prohibición cesa desde el anochecer, cuando ya un hilo blanco no se puede distinguir de un hilo negro hasta que al amanecer se puede apreciar la distinción.

La Meca, lugar sagrado premahometano con el templo de la Ka'bah, que encerraba la piedra negra y el pozo de Ismael, fue mantenida en su prestigio. «El que entra en su recinto queda inmune de toda desgracia; peregrinar a este lugar es un deber para con Allah que debe cumplir todo el que pueda hacerlo» (III,90-91). Por eso el Profeta prédica «peregrinar a

la Meca y visitar el templo en honor de Allah» (II,193). El peregrino tiene que atenerse a ciertas prescripciones y, una vez llegado a la ciudad santa, realizar un complicado ceremonial, visitando determinados lugares de ella y de sus cercanías.

Si estos cinco preceptos son obligatorios para todos, hay en la doctrina coránica otras dos prescripciones que explican en parte su imponente propaganda política y la absorción de los pueblos subyugados a su dominio.

Es la primera la guerra santa contra los no creyentes, ya sean paganos, ya pertenezcan a los dos pueblos que constituyen las «gentes del libro», esto es: los cristianos y los judíos.

Se ha visto anteriormente que en la escatología islámica se reservan los más tremendos castigos para los infieles de todo género; no hay sura del libro santo donde no se fustiguen repetidos anatemas contra ellos: «ciegos, criminales, injustos, impíos, enemigos y malditos de Allah», que serán condenados al infierno.

Los hombres son superiores a las mujeres, en virtud de aquellas cualidades con que Dios los elevó sobre ellas y porque emplean sus bienes para dotarlas (IV,38). La mujer en el Islam es en relación con el hombre lo que es el hombre con relación a Dios: una esclava, de naturaleza inferior, puesta al servicio del hombre, para satisfacer sus caprichos. Cubiertas con un velo para no servir de tentación a los creyentes, viven a disposición de sus padres y esposo, que, sin consultarles, mandan en su corazón, en su cuerpo y en sus más íntimos sentimientos. Es un objeto de harén. Mahoma, que confiesa haber apetecido sólo tres cosas en la tierra: las mujeres, los perfumes y la oración, y tuvo buen número de esposas y concubinas, autoriza oficialmente la poligamia: «No os desposéis nada más que con dos o tres mujeres, o, a lo sumo, cuatro, de aquellas que más os agradaren» (IV,3). Sin embargo, quienes cuentan con medios suficientes, pueden tomar cuantas esposas deseen (IV,3) y los que carezcan de ellos, pueden utilizar esclavas» (LXX,30). Estas esposas, sin libertad para elegir, sometidas a un marido común, autorizado para castigarlas y repudiarlas, proclaman el bajo nivel moral de la religión islámica.

Estos son los principios teológicos y morales, que van a imponer sobre los dominados de la Península los mahometanos conquistadores. Sería un craso error pensar que estas doctrinas religiosas y morales islámicas habían sido absorbidas y, mucho menos, practicadas por los múltiples pueblos y razas componentes de aquel imperial conglomerado. Cuando más, las doctrinas coránicas fueron un pretexto utilizado y controvertido por las diversas facciones predominantes y que ahogaron en sangre las ciudades de Medina, Damasco, Kufa y Basora. El enorme dédalo de facciones políticas que se disputan y discuten sañudamente la herencia del Profeta y que mutuamente se buscan con odio ancestral para vengarse de antiguas rencillas tribales, es tema intrincado que queda muy al margen de un libro como éste; remitimos para su mejor comprensión a exposiciones especializadas [31].

[31] C. GASBARRI, *Islam e Cristianismo* (Milano 1962); J. VERNET, *El Corán* (Barcelona 1963); cf. DOZY-LEVY, *Histoire des Musulmans d'Espagne*. I. DE LAS CAGIGAS, o.c.; H. L. GOTTSCHALK, *El Islam; su origen, su evolución y su doctrina* (BAC 208, Madrid 1960).

CAPÍTULO II

LA IGLESIA MOZARABE

Por JUAN FRANCISCO RIVERA RECIO

BIBLIOGRAFIA

SITUACIÓN DE LA IGLESIA CRISTIANA BAJO EL DOMINIO MUSULMÁN

Además de las colecciones de fuentes latinas y árabes recogidas en las obras citadas EM. del Prof. SÁNCHEZ ALBORNOZ y del CSM. del Prof. JUAN GIL, puede consultarse a SIMONET, F. X., *Historia de los mozárabes de España*, y la *Historia de la España Musulmana* de LÉVI-PROVENÇAL, en el v.III de la «Historia de España», dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL; es muy útil CAGIGAS, I. DE LAS, *Los mozárabes*; CHEJNE, A. G., *Historia de la España Musulmana*, trad. española (Madrid 1980), donde se recogen las fuentes para cada tema.

CÓRDOBA Y TOLEDO, GOZNES DE LA VIDA ECLESIÁSTICA

En las obras anteriormente citadas y además E. DE CÓRDOBA: *Memoriale sanctorum Patrum Toletanorum quotquot exstant opera*, edición patrocinada por el Card. LORENZANA (Matriti 1973), vol.III; PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba* (Madrid 1928); RIBERA, J., *Historia de los jueces de Córdoba* (Madrid 1914); CHEJNE, A. G., o.c.; SIMONET, F. X., o.c.; CAGIGAS, I. DE LAS, o.c.; ISIDORI PACENSIS, *Chronicon:* PL 96,1254-1280, existe otra edic. crítica debida a P. TAILHAN (París) y también editada en MGH. Chron.

PERVIVENCIA DEL MUNDO RELIGIOSO-CULTURAL ISIDORIANO ENTRE LOS MOZÁRABES

DÍAZ Y DÍAZ, M., *De Isidoro al siglo XI*, en «Isidoriana» (León) 345-387. El mismo tema más desarrollado en *De San Isidoro al siglo XI. La vida literaria* (Peninsular, Barcelona 1976); ID., *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, I (Salamanca 1958); FONTAINE, J., *La literatura mozárabe «Extremadura» de la latinidad cristiana antigua*, en «Arte y Cultura mozárabes» (Toledo 1979) 101-139.

Sobre la liturgia hispana antigua: DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *El latín de la liturgia hispánica. Estudio sobre la liturgia mozárabe* (Toledo 1975) 56ss, y el catálogo de los textos litúrgicos por J. M. PINELL (Toledo 1965) y las ediciones de los libros litúrgicos por FEROTIN, M., *El Liber Sacramentorum* (París 1912) y el *Liber Ordinum* (París 1904); por el CSIC del *Antifonario de León;* por PÉREZ DE URBEL, J.; RUIZ ZORRILLA, A., del *Liber commicus;* de OLIVAR, A., del *Sacramentario de Vich;* de AYUSO, T., del *Salterio;* de FÁBREGA, A., del *Pasionario;* de JANINI, J., del *Liber misticus* y del *Liber Missarum de Cuaresma y Pascua.*

EL ADOPCIONISMO ESPAÑOL

RIVERA RECIO, J. F., *Elipando de Toledo. Nuevas aportaciones a los estudios mozárabes* (Toledo 1944); ABADAL Y VIÑALS, R. DE, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda* (Barcelona 1939); AMANN, E., *L'adoptionisme espagnol*, en FLICHE, A.- MARTIN, V., *Histoire de l'Eglise*, VI; HEIL, W., *Der adoptionismus, Alkuin und Spanien* (Düsseldorf, s.a.); *Alkuinstudien I.Zur chronologie uns Bedeutung des Adoptionismus straites* (Düsseldorf 1970); SOLANO, J., *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España*, en «Das Konzil von Chalkedon II (1953); RIVERA RECIO, J. F., *El adopcionismo en España (s. VIII)* (Toledo 1980).

LA PERSECUCIÓN DEL SIGLO IX

La fuente fundamental sobre este tema desde la óptica de los perseguidos la constituyen los escritos de EULOGIO DE CÓRDOBA, ya reseñados; la documentación árabe, cuando algo dice, es muy parca y no existe que conozcamos alguna especial sobre el tema, que siempre exponen muy de corrida. Además, consúltese PÉREZ DE URBEL, J., *San Eulogio de Córdoba* (Madrid 1942); CARLETON M. SAGE, *Paul Albar of Cordoba; studies on his life and writings* (Washington 1943); SIMONET, F. X., o.c.; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia de la Iglesia de España* t.III (Madrid 1936).

Sobre la lucha de los mozárabes por su supervivencia, cf. CHEJNE, A. G., o.c., y CAGIGAS, I. DE LAS, o.c.

I. SITUACION DE LA IGLESIA CRISTIANA BAJO EL DOMINIO MUSULMAN

Los árabes conquistadores se apercibieron del gran valor que para ellos tenía servirse no sólo de los partidarios del depuesto Witiza, sino también de los judíos que habitaban en la Península en los años de la conquista y, consecuentes, tomaron por costumbre en todas las ciudades conquistadas reunir en la fortaleza a los judíos con unos pocos musulmanes y encargarles la custodia de la ciudad, mientras ellos continuaban su avance a otros lugares con el grueso de sus tropas [1]. Por ser las basílicas cristianas los más seguros edificios para atrincherarse, a ellas se acogieron los restos del deshecho ejército visigodo y los cronistas árabes hablan de la resistencia hecha en Córdoba desde la de San Acisclo, la de Sevilla, donde la basílica de Santa Justa fue convertida en mezquita, luego de haberla desalojado de sus defensores, y así otras muchas más fueron devastadas y apropiadas. Con fantasía oriental, tales cronistas, copiándose unos a otros, describen los tesoros acumulados en los templos y la calidad del botín en ellos recogido [2], pues los bienes, alhajas y telas ricas de los templos pasaron al dominio de los musulmanes. Entusiasmado por lo hallado, se pudo escribir al califa de Bagdad: *¡Oh emir de los creyentes, esto no son conquistas; esto es como la reunión de las naciones en el último día del juicio final!* [3]

[1] *Ajbār machmū'ah* 25.EM.53.

[2] *Ajbār machmū'ah* 25; *Al-Makarri*, 162. Véase la relación y bibliografía sobre los tesoros recogidos en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, III p.663 n.19.

[3] *Abenalcoitia* p.115.

Pero la entrega de las ciudades no fue uniforme. Por capitulación se rindieron Ecija, Toledo, Sevilla, Mérida, según nuestras noticias, pero el texto de las capitulaciones no ha llegado a nuestro conocimiento en fuentes fiables. El único auténtico que se nos ha conservado es el tratado con Teodomiro, señor de Murcia, suscrito con Abd-al-Aziz. En virtud del acuerdo, Teodomiro o Todmir se compromete a entregar siete ciudades; a no ayudar en forma alguna a los enemigos; a pagar él y sus súbditos una capitación, que debía ser doblada en las personas libres. Tras la firma del acuerdo, Teodomiro depondrá las armas y recibirá bajo juramento la promesa de que se le mantendrán los derechos señoriales sobre el territorio; se le promete también inmunidad personal para los súbditos, quienes serían autorizados para seguir practicando su religión y que las iglesias no serían incendiadas ni despojadas de su ajuar litúrgico. Es muy posible que lo pactado con Todmir fuera más beneficioso que lo que consiguieron otras ciudades que se resistieron por más tiempo, aunque conviene subrayar que tal dureza afectaba principalmente a los bienes de los que cayeron resistiendo, a los de los huidos y a las propiedades de las iglesias [4].

Desde el primer momento hubo de plantearse el problema religioso. Los nativos cristianos y, por tanto, oriundos de Hispania, se enfrentaron con un dilema: aceptar o no la religión islámica que profesaban los vencedores musulmanes. Los hispanos podían conservar, si querían, su antigua creencia cristiana, siempre que aceptaran ciertas condiciones, o, si preferían, podían aceptar la religión mahometana y profesar el islamismo. Si elegían conservar sus pasadas creencias religiosas, eran considerados como tolerados por los conquistadores, quienes les permitían profesar su credo y regirse por las normas jurídicas visigóticas, pero esta tolerancia se conseguía mediante el pago de una contribución personal de capitulación *(chizyah)* y de otra territorial *(jarach)*, por las que se adquirían los derechos de tolerancia. Quienes se decidieron con tales condiciones a conservar su fe, recibieron el nombre de *mustarib* o mozárabes. Quienes aceptaron sin condiciones la religión mahometana gozaron de ciertos privilegios, vedados a los mozárabes, y se les conoció con el nombre *musālimah*, estando asimilados en todos sus derechos a los árabes conquistadores.

Los mozárabes conservaron el uso, muy restringido, de su religión, siendo obligados a celebrar los actos de culto a puertas cerradas; se les permitía poseer las iglesias, si el fisco no se las expropiaba para convertirlas en mezquita, pero les estaba prohibido edificar nuevos templos ni restaurar los ruinosos; no podían ostentar al exterior los edificios religiosos signo alguno de la fe profesada en ellos; los entierros se habían de celebrar sin notoriedad cristiana; se les prohibía el uso de las campanas, y los edificios tenían que estar continuamente abiertos para acogida y albergue de los árabes indigentes, prohibiéndose toda propaganda religiosa y proselitismo misionero.

En la confusión del principio muchos indígenas de somero cristianismo y alentados por el trato de benevolencia con que se acogía a los

[4] Cf. texto en SIMONET, F. X., o.c., 798.

musālimah, se vieron compelidos a aceptar voluntariamente la nueva religión y el estado de cosas implantado en el territorio.

En el aspecto social, no podían los mozárabes o *mustarib* contraer matrimonio con mahometanas, tomar esclavos o servidores islámicos, estaban incapacitados para el ejercicio de cargos públicos y su testimonio no era valedero para efectos jurídicos.

Sólo soportando tales cortapisas fueles concedido a los mozárabes un estatuto civil que les permitía estar organizados bajo la jurisdicción de un *comes (qūmis)*, jefe territorial al que asistían el *iudex* (cadí o alcalde) y un *exactor*, encargado de la administración de la justicia y recolección de tributos, según la ordenación del *Forum iudicum*; atribuciones ejercidas por los tres jefes superiores indicados, cuya nominación se reservaba el califa.

Dentro de estos cauces nace la minoría mozárabe. No cabe duda de que en las primeras décadas las defecciones cristianas hubieron de ser multitudinarias, más cuidadosos los hispanos de conservar sus bienes y asegurarse las ventajas que seguir fieles a las dos instituciones que ahora se veían completamente arrumbadas: la Iglesia y el Estado visigótico. No deben identificarse los términos «mozárabe» y «cristiano», ni siempre la conducta de los mozárabes se puede valorar como conducta de la Iglesia mozárabe; de la misma forma, no es necesario suponer una profunda enemistad entre mozárabes y muladíes, ya que con frecuencia ambas minorías se conjuntaron en empresas comunes. Ciertamente, la minoría mozárabe debió de ser menor que la de los muladíes, ya que, independientemente de la opción tomada por los progenitores, los hijos de los matrimonios muladí-mahometana eran muladíes.

Si ahora dirigimos la mirada a la organización eclesiástica, observamos que la jerarquía visigótica perdura con su división en las provincias eclesiásticas tradicionales, y una relación árabe del siglo XI anota que un *obispo ocupa cada una de estas metrópolis y a cada metrópoli corresponden sillas episcopales que están bajo el metropolitano, y el número de sillas de España es de sesenta y dos, ocupadas cada una por un obispo.* Esta relación es de sumo valor para testimoniarnos que la invasión no alteró la jerarquía de la Iglesia hispana. La documentación conocida a lo largo de los siglos VIII-XI transmite el nombre de muchos obispos; aunque se ha de confesar que, dados los trastornos acaecidos y las consecuencias que las despoblaciones inherentes hubieron de producir, la sucesión episcopal en cada caso no es completa ni que cada diócesis continuase llamándose con el mismo nombre ni que todas perdurasen hasta el final de la ocupación árabe, pues varias, como hemos de ver, perdieron su ubicación y nomenclatura, resultando difícil identificarlas en el palimpsesto de la reconquista. Es cierto también que se produjeron en estos años mutaciones y cambios, como la del obispo Saúl de Córdoba, que compró este obispado, o como el de Málaga, adquirido por Hostégesis, y la deposición del cordobés Valencio ejecutada por una junta de los prelados de Cabra y Ecija, en unión del metropolitano hispalense (...) Aunque la elección de los obispos se hacía sin intervención de la autoridad política, se dieron casos en que parece que esta autoridad intervino[5]. Du-

[5] Cf. García Villada, Z., o.c., III, 52.

rante el período surgieron aberraciones y herejías, como la de Elipando, las doctrinas heterodoxas de Migecio y Egila, la campaña antimartirial del obispo Recafredo, etc. Asimismo se produjeron focos perturbadores de la fe entre los mismos cristianos tales como el antropomorfismo de Hostégesis y la apostasía del diácono Bosón, que se pasó al islamismo.

El arietazo de la invasión hubo de ser tremendo y, aunque la conquista tuvo mucho de paseo militar, hubo de producir un fuerte golpe para el elemento indígena. La *Crónica mozárabe del 754* presenta un panorama muy triste de la Hispania invadida y acentúa con énfasis las calamidades cernidas sobre el territorio, comentando el hambre, el saqueo y el cautiverio a que se ven sometidas las ciudades, donde son crucificados los ciudadanos más conspicuos, los jóvenes y niños pasados por las armas, las ciudades saqueadas, rotos los pactos de sumisión y las gentes huyendo despavoridas y buscando refugio en las montañas. Con tristes tonos de tragedia comenta:

> ¿Quién sería capaz de referir tan tremendo desastre? ¿Quién enumerar naufragio tan espantoso? Si todos nuestros miembros se convirtiesen en lenguas, en manera alguna se podrían relatar tan inmensos males ni la naturaleza humana sería capaz de expresar el número y la magnitud de desgracias tan colosales. Pero, para indicar brevemente tales azotes y si se dejan aparte todas las muertes que desde Adán la historia refiere, lo que la leyenda cuenta de Troya saqueada, lo que sufrió Jerusalén según los vaticinios de los profetas y lo que Babilonia tuvo que soportar según la Escritura, lo que últimamente hubo de sufrir Roma, cuya nobleza resplandece por el martirio de los apóstoles, todas estas cosas las experimentó España, región en otro tiempo deliciosa y ahora convertida en miserable, antes ennoblecida y ahora sometida a deshonra[6].

Aunque deban someterse a revisión estas enfáticas aseveraciones del autor de la *Crónica*, que pretende hacer literatura, no se puede infravalorar lo que en los primeros tiempos supuso la invasión; pero después estas crueldades se amenguaron, aunque siguieron siempre conculcándose los derechos del pueblo vencido. Y si la animadversión entre las dos minorías —árabe-cristiana— debió de ser siempre tensa, la mutua convivencia entre ambas se hizo más llevadera.

II. CORDOBA Y TOLEDO, GOZNES DE LA VIDA ECLESIASTICA

Tras el asesinato de Abd al-Aziz Ibn Musa en 716, la capitalidad de al-Andalus, antes situada en Sevilla, fue trasladada a Córdoba, cuya categoría urbana comenzó a incrementarse con la residencia de los gobernantes de al-Andalus y con la presencia y la influencia de los dignatarios de la corte.

Nadie mejor que un cordobés del siglo IX nos puede hablar de ella, de la que escribe que a esta ciudad de tradición patricia romana el emir la

[6] *Chronica mozárabe*, en CSM, I 43.

había exaltado hasta la cumbre, sobrecargándola de honores, dilatando su gloria, llenándola de riquezas y enjoyándola con abundancia de delicias en grado tal, que el emir podía vanagloriarse de haber enriquecido, superado y vencido a todos sus predecesores con el fausto y la pompa increíbles de esta ciudad de su residencia. Apogeo increíble —*ultra quam credi vel dici fas est*— el de Córdoba a mediados del siglo IX [7].

Durante el período califal el esplendor de la ciudad siguió en aumento por la abundancia de sus bibliotecas. «Posee más libros que ninguna otra ciudad de al-Andalus», y pregona su importancia al-Maqqāri, que dice «no hay ciudad en el mundo igual a ella, ni siquiera la famosa ciudad de Bagdad [8] y la define como la cabeza en el cuerpo y el pecho en el león».

Ciertamente, sobresalía por la abundancia de bibliotecas, suntuosidad de sus edificios y boato cortesano, pero esta magnificencia urbana le procuraba constantes inquietudes debidas a las intrigas palaciegas y a las revueltas políticas que en ella se fraguaban. Consiguientemente, este protagonismo revertió en la comunidad cristiana de sus habitantes; controversias y duras polémicas surgieron en la organización y desenvolvimiento entre los personajes del clero cordobés, cuyos miembros tuvieron que reñir denodadas campañas entre sí y con las exigencias del soberano y sus representantes. Además, se hizo más palpable su protagonismo por la dura lucha que hubo de sufrir por la crisis martirial, que hizo de ella y de mozarabía la que más crudamente padeció por la vesania de algunos emires, que la regaron con el baño cruento de la sangre de decenas de mártires.

En Córdoba la minoría mozárabe era solicitada en cada conflicto tumultuario por los bandos en refriega y fácilmente delatada por los componentes de una u otra facción.

El envés también de la magnificencia cordobesa descubre sus tristes momentos durante los cuales los emires se veían obligados a aumentar los impuestos para enjugar los gastos de sus prodigalidades o deficiente administración con censos y tributos insoportables, que tenían que pesar sobre los «tolerados» mozárabes.

Mientras Córdoba, ennoblecida con la capitalidad musulmana, había de padecer los vaivenes y sobresaltos de la corte califal, en una de las *coras* septentrionales se encontraba Toledo, cuyos habitantes eran tan levantiscos, que un historiador árabe les describe como «gente tan revoltosa e insubordinada, que no hacían caso de los gobernadores hasta un extremo al que jamás llegaron los súbditos de ningún país respecto de sus autoridades» [9].

Antigua *urbs regia,* prevalecida y muy ufana de su prestancia civil y eclesiástica en los tiempos de la dominación visigótica, orgullosa de su protagonismo por la personalidad y magisterio de sus grandes prelados anteriores y de sus famosos concilios, prosigue enarbolando su autoridad, considerada como oráculo de la primera cátedra; tanto que uno de sus prelados, convencido del valor de sus doctrinas, afirma que *los obispos de Toledo siempre habían sido consultados y nunca enseñados* [10].

[7] CMS. II, 397.
[8] IBN SAID AL-MAGRIBI, en CHEJNE, o.c., 143; AL-MAQQARI, ibid.
[9] CAGIGAS, I. DE LAS, o.c., 154-157.

Dada la forma rápida como se verificó la invasión, la ciudad conservó sus antiguos habitantes, con excepción de los miembros de la caída nobleza palatina, y continuaba siendo centro de intrigas contra los señores de Córdoba, cuya dependencia nunca toleró voluntariamente. La abundante minoría mozárabe, los muladíes y los judíos integrantes de la población toledana son los encargados de mantener vivo el fuego de la resistencia.

Toledo, ciudad en donde se habían enfrentado varias de las tribus invasoras, fue objeto de frecuentes asedios, sobre todo en los comienzos del emirato de la dinastía Omeya y proverbialmente se convirtió en centro de insurrección y ciudad levantisca. Siempre será famosa la *jornada del foso*, llevada a cabo por Amrus. El emir Abd al-Rahman, a pesar de ser toledano de nacimiento, no vaciló en someterla repetidas veces a sitio, pero sus intentos fracasan. Mas a principios del siglo IX ya no son las minorías cristianas las que luchan entre sí, sino parece que a la sazón son los mozárabes los que llevan la ventaja sobre los muladíes, que, acaudillados por el jefe toledano se ofrecen con sus tropas a las fuerzas de Córdoba. Se comienza un período de paz.

Mediado el siglo rige la sede toledana Wistremiro, que recibe la visita del campeón de la independencia hispana y de la reivindicación de los hispanos contra la intransigencia mahometana, Eulogio, quien precisamente por sus campañas de rebelión contra el poder constituido, a la muerte de Wistremiro, fue elegido arzobispo de la sede toledana, aunque por su martirio no pudo llegar a posesionarse de la sede, ya que las autoridades cordobesas pensaron que sería muy peligroso que este cabecilla de la insurrección religiosa se pusiera al frente de la Iglesia española.

La intolerancia exigente contra los adictos a la tradición hispana fue tal, que los invasores ya desde el 852 tensaron muy peligrosamente las cuerdas de la convivencia pactada, y ya entonces un indígena, de nombre Suintila, encabeza un alzamiento contra las exigencias cordobesas.

Un notable arabista, I. de las Cagigas, sintetiza así la actitud toledana: «Como puede observarse, cada sublevación va ganando sobre las demás en un sentido nacionalista y patriótico; son, por tanto, más robustas, más intensas y de mayor duración. Las luchas de los 'fihríes' contra Córdoba duran —intercadentemente— unos treinta años (756-785); la sublevación de los renegados contra al-Hakan y su hijo Abd al-Rahman II se prolonga cuarenta y un años (796-837); el alzamiento mozárabe lo veremos alcanzar una existencia inusitada de ochenta años (852-932), durante los cuales Toledo se administra autonómicamente en gobierno popular. Contra su organización democrática lucharon en vano tres príncipes que reinaron en la segunda mitad del siglo IX: Muhammad y sus dos hijos, al-Mundir y Abd-Allah» [11].

[10] PL 96, 918 D. «Nam nunquam est auditum ut libenenses toletanos docuissent. Notum est plebi universae hanc sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse et nunquam schismaticum aliquid emanasse...
[11] CAGIGAS, I. DE LAS, o.c.

Con su actitud belicosa Toledo sirvió de puente magnífico para las relaciones surgidas entre la España musulmana y los reinecillos cristianos del norte. «Estos últimos años (los mozárabes) se convertían así en verdadera avanzada militar contra el Islam. La línea defensiva del Duero, ocupada cuando el repliegue bereber abandonó aquellas duras comarcas, podía ahora desplazarse hasta el Tajo, si la suerte de las armas fuese favorable a las milicias muzarábigo-cristianas. Pero la suerte de las armas no fue propicia en el primer momento: era un intento algo prematuro y, como tal, avocado al fracaso. El fracaso vino pronto».

Como se ha podido apreciar, la misión de Toledo y de su minoría mozárabe más que problemas eclesiales, que no faltaron, estuvo en ser bastión de independencia, de esa independencia hispana que sus ánimos no podían tolerar.

III. PERVIVENCIA DEL MUNDO RELIGIOSO-CULTURAL ISIDORIANO ENTRE LOS MOZARABES

Todo el acervo cultural del mundo religioso visigótico isidoriano, acumulado durante algo más de un siglo, no desapareció con la invasión árabe, sino que en una notable parte se conservó, como es fácil demostrar por los no pequeños restos llegados hasta nuestros tiempos de aquel cúmulo atesorado. Cuando se dice isidoriano, no queremos limitarnos a la figura y las obras del Doctor Hispalense, que sin duda fue su más eximio representante, sino que se incluye todo el complejo cultural escrito que se fue remansando durante esa prolongada época áurea que corre desde el establecimiento de los visigodos en la Península hasta la invasión musulmana (siglo V-VIII).

Las abundantes reglas monacales, la formación de los libros litúrgicos de la antigua liturgia hispana con su música autóctona, la legislación conciliar con todo su ordenamiento canónico; todo este legado visigótico, a pesar de la fuerte conmoción que la ocupación extranjera hubo de producir en los cuadros jerárquicos y de todas las revoluciones y atropellos acaecidos en el decurso de los años hasta hoy, pasado el rudo golpe de los alborotos y saqueos se ha podido recoger con paciencia y se ha restructurado y coleccionado en forma tal, que actualmente la Iglesia de España puede presentar un abultado tesoro de aquella literatura, salvada de la barbarie y de la destrucción inculta.

Al levantar hoy acta de los restos que de entonces se poseen y comenzando por la herencia isidoriana [12], cuya brillante aureola fue exaltada por el toledano Elipando, al citarle como *doctor egregius, iubar ecclesie, sidus Hes-*

[12] Muchos son los manuscritos hasta el siglo XI que denotan la presencia y el influjo de San Isidoro; varios se conservan en España y otros han emigrado al extranjero. De ellos, el P. Villada, Z., en su *Paleografía española* (Madrid 1923) ha recogido fechados 59, y otros sin fecha precisa en número de 164. Posteriormente Díaz y Díaz, M., *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi hispanorum*, ha catalogado de forma casi exhaustiva no sólo los códices isidorianos, sino los de todo el período visigótico, cerca de novecientos autores.

perie, doctor Hispanie, se adivina la presencia de su magisterio en la *Continuatio Byzantina Arabica*, el códice toledano de las *Etimologías* (ahora en la B.N. de Madrid, 15-8), como también en mss. de Andalucía y de Cataluña, de la misma forma que en las citaciones de los escritores del siglo IX, Alvaro de Córdoba, el abad Speraindeo y el obispo Saulo, el abad Sansón y el presbítero Leovigildo, todos ellos distinguen el nombre de Isidoro como *beatus et lumen nostrum, egregius noster, admirabilis doctor, doctor egregius et facundia clarus, illustrissimus Isidorus*. Así como también perpetúa su recuerdo el cód. 22 del Archivo de la Catedral de León. Esto sucintamente por lo que se refiere al siglo IX.

Aunque con el transcurso de tantos siglos y las revoluciones ocurridas en ellos, muchos manuscritos debieron perecer, sin embargo, se puede afirmar que la cultura literaria del ciclo isidoriano pervivió y llegó hasta nosotros. Sobre todo las materias relacionadas con los escritores eclesiásticos y con la liturgia hispana y la disciplina eclesiástica como un testimonio elocuente de la pasada época.

Sin grandes esfuerzos se puede reconstruir cómo fue la vida de la Iglesia española en estos siglos de coacción y falta de libertad religiosa; y si el desbarajuste, confusión y apostasías de gran parte de los cristianos hubo de ser un golpe tremendo durante la ocupación musulmana, creemos que ni las creencias ni la doctrina sufrieron grandes detrimentos, si bien se debe confesar que la disciplina vigente hubo de padecer notables deterioros y atravesar períodos de laxitud, mas ello no fue debido a defecciones del magisterio, que continuó con sus enseñanzas dando muestras de la tradición recibida.

IV. LA LITURGIA MOZARABE

Como ya se ha dicho anteriormente en esta *Historia,* la Iglesia española poseía una liturgia peculiar, que se había ido formando y ahormando desde la primera evangelización peninsular [13]. Fundamentalmente, los concilios de la época visigótica legislaron sobre ella buscando la uniformidad y bastantes obispos de los siglos VI y VII trabajaron para enriquecer su contenido y sus fórmulas, volcando en ella sus preocupaciones dogmáticas y literarias. Los obispos del ciclo isidoriano, particularmente los grandes prelados toledanos, como Eugenio, Ildefonso y Julián, se desvivieron por depurar y revisar su contenido y su calendario. Las fuentes coetáneas se encargan de subrayar esta actividad: San Eugenio se cuidó de revisar la música litúrgica, y los cantos y melodías viciados por la rutina y los malos usos fueron por él corregidos; Ildefonso compone piezas y oraciones, y, sobre todo, Julián revisa todo el conjunto de fórmulas y oraciones del año litúrgico, que reparte en cuatro partes; las que estaban incompletas y viciadas por el correr del tiempo las enmendó y corrigió; otras, sin embargo,

[13] *Historia de la Iglesia en España* I (Madrid 1979) 130, 579-585.

las compuso del todo. También su labor reformadora se extendió al calendario y a las festividades del año que su Iglesia acostumbraba a celebrar, y parte de ellas las rehízo con su peculiar estilo, y las que estaban deterioradas por su antigüedad y los defectos adquiridos por el mal uso cuidadosamente las redactó, eliminando los defectos por amor a la Iglesia y mirando el bien de los fieles. Se preocupó por la depuración y calidad de las sagradas melodías, redactando *quamplurima officia dulcifluo sono* [14].

Es muy de lamentar que estas aportaciones de la época visigoda hayan quedado indeterminadas en su atribución de autores y que, si sabemos quiénes fueron en conjunto quienes las redactaron, no podemos precisar lo que a cada uno le es propio. «Los textos litúrgicos provienen en su mayor parte de una cultura eclesiástica refinada, aunque todavía poco conocida. Sus autores, hombres formados en el saber antiguo y en la naciente disciplina cristiana, estaban, a pesar de su formación, situados en un ambiente histórico del que no podían sustraerse. Además, cada texto litúrgico es un producto literario sometido a las leyes y principios de una técnica concreta; una vez que la oración litúrgica dejó de ser fruto de la inspirada improvisación del presente de la asamblea, resulta natural pensar en este procedimiento de elaboración literaria, y para nosotros sólo queda un camino: el estudio de las fórmulas que sirven de urdimbre a la composición, la lengua de ésta, las fuentes que tuvo presentes en el momento de la producción del escritor, y el trasfondo religioso y cultural de éste. Estas notas parten del supuesto de que habrá un momento en que podamos discernir épocas, autores, procedimientos en los textos litúrgicos, aunque no siempre podamos atribuir un nombre a la personalidad responsable de uno o varios textos. Por otro lado, no se encontrarán aquí reglas áureas, sino indicaciones de método, advertencias para el editor no filólogo, puntos de meditación que eviten en principio juicios basados en criterios tan poco científicos, aunque tan frecuentes, como el de 'lengua decadente', 'expresiones vulgares' o 'construcciones bárbaras'» [15].

Desgraciadamente, todo el cúmulo de la literatura litúrgica llamada mozárabe nos ha sido transmitida por manuscritos del siglo VIII al XIII, y nos vemos imposibilitados para conocer qué textos fueron escritos en el período visigótico y cuáles pertenecen al mozárabe. Substancialmente, se puede afirmar que en su mayor parte los textos fueron redactados en el período visigótico y, si existe una pequeñísima aportación de los siglos mozárabes, ésta queda inadvertida en el conjunto ritual, que debe denominarse, mejor que *mozárabe* donde la producción literaria fue muy escasa, *antigua liturgia hispana* o *liturgia romano-visigótica*.

Esta modalidad litúrgica peninsular se nos ha transmitido en gran número de manuscritos. Doscientos cincuenta y seis ha catalogado recientemente el insigne especialista J. M. Pinell [16], que contienen en sus folios

[14] PL 96, 204. Se nos habla de las singulares aportaciones, tanto literarias como musicales, de los autores del ciclo isidoriano.

[15] Díaz y Díaz, M. C., *El latín de la liturgia hispánica*, en «Estudios sobre liturgia mozárabe» (Toledo 1965) 56ss.

[16] Pinell, J. M., *Los textos de la antigua liturgia hispánica*, en «Estudios sobre liturgia mozárabe» (Toledo 1965) 109-164.

los varios libros o parte de ellos y que presentan una rica documentación más que de ninguna liturgia occidental, si se exceptúa la romana. Con este acervo cultural y los ricos materiales que en él se aportan, se pueden reconstruir todos los esquemas litúrgicos del rito hispano; hemos de confesar, sin embargo, que si en su elaboración intencionalmente las fórmulas se compusieron con una finalidad pastoral, ésta no se logró nunca, porque la literatura litúrgica no fue jamás compartida por el pueblo mozárabe —es mi opinión particular—, que, dada su cultura y grado de instrucción, nunca llegó a penetrar en los preciados tesoros que aquellos textos encerraban, con su redacción rebuscada, cargados de sinónimos, plagados de frases rítmicas, que buscaban más el preciosismo retórico que el provecho espiritual de los fieles. Entre las piezas litúrgicas es necesario llamar la atención sobre las *illationes*, cuya misión y contextura es la del prefacio en la liturgia romana; por su larga extensión y refinada elaboración equivalen a veces a verdaderos tratados, rebosantes de contraposiciones, juegos de palabras, exaltaciones líricas y doctrina teológica, donde se demuestra más las cualidades del compositor que el fruto que hubieron de producir en el ánimo de los asistentes, cuya presencia habría de reducirse a una mera asistencia pasiva, sin participar activamente en una oración que estaban muy lejos de entender en una época en que el latín como lengua popular debía ceder su puesto al árabe de los conquistadores y al naciente romance, que por entonces debía hablarse en la gente no cultivada.

Hasta el siglo presente el conocimiento de esta liturgia hispana estuvo marginado, pero desde comienzos de la centuria, con la edición crítica de algunos libros rituales y el florecimiento de los estudios litúrgicos, se prestó atención a esta liturgia antigua hispana y se valoró como una joya inestimable que la Iglesia mozárabe había heredado de la antigüedad y como una fuente de espiritualidad, que, si no fue popular, alimentó con su recio caudal a los espíritus selectos que se acercaron a ella. Hoy los estudios sobre la liturgia mozárabe abundan y teólogos, filólogos, liturgistas y medievalistas en general acuden a estos libros y se afanan por recomponer su estructura y cuidan de rellenar lagunas de sumo interés en investigaciones anteriores.

El nombre del benedictino dom Marius Ferotin consiguió en este resurgimiento extraordinaria resonancia por la edición de textos fundamentales, como fueron el *Liber Sacramentorum* y el *Liber Ordinum* [17], así como también las iniciales investigaciones sobre los manuscritos litúrgicos y sobre los calendarios; también merecen sinceros plácemes los monjes del monasterio de Silos por la edición y notas del *Antifonario de León* [18], y Pérez de Urbel y Ruiz Zorrilla, que editaron el *Liber Commicus* [19]; Olivar, quien nos dio la edición del *Sacramentario de Vich* [20]; T. Ayuso, quien al realizar un intento ambicioso inició la publicación del *Salterio Visigótico-*

[17] Ferotin, M., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (París 1912); *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du V au XI siècle* (París 1904).

[18] *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León* (Madrid-Barcelona-León 1953).

[19] Pérez de Urbel, J.-Ruiz Zorrilla, A., *Liber commicus* (Madrid 1950-1955).

[20] Olivar, A., *El Sacramentario de Vich* (Madrid-Barcelona 1953).

Mozárabe [21]; J. Vives en colaboración con J. Claveras preparó y editó el *Oracional visigótico* [22]; A. Fábregas cuidó de la edición del *Pasionario* [23], y recientemente J. Janini acaba de editar el *Liber Misticus* [24].

Con todo este material entre manos ya se pudo elaborar una investigación seria y garante, fruto y cosecha de estudios serios. Entre los que se distinguieron en esta tarea, merecen citarse el benedictino L. Brou, F. Cabrol, los monjes benedictinos de Silos y Montserrat, J. Gros, V. Janeras, J. M.ª Martín Patino, A. Mundó, J. M. Pinell, quien con su incansable actividad ha llevado sus preocupaciones litúrgicas mozarábigas al «Anselmianum» de Roma, donde se ha creado una laboriosa escuela de investigadores. Estos autores y otros muchos que no hemos citado aquí han realizado una magnífica labor de investigación profunda, que pone en claro la importancia de la modalidad cultual hispana y subraya la singular importancia que ha tenido durante siglos al encauzar la espiritualidad de un pueblo cristiano, que se esforzaba para su encuentro comunitario con Dios.

Este complejo ritual posteriormente, y pensamos que por una mala información o por un mal entendido, fue suprimido a fines del siglo XI. Pero, pasado el primer golpe de la supresión, continuó estando vigente de derecho en algunas parroquias de Toledo, de hecho en muchas iglesias rurales, donde no pudieron arrumbarse sin más los libros rituales del uso cotidiano, que eran con textos mozárabes, y sustituirlos por otros procedentes del extranjero, cuya adquisición necesariamente hubo de ser lenta y muy costosa. Se debe pensar que sólo muy poco a poco tales libros hubieron de ser sustituidos y repuestos por otros que contuvieran los nuevos usos.

Como se ve, prácticamente la antigua liturgia no desapareció del todo, pero se fue deteriorando por el paso del tiempo. En poco halagüeñas condiciones debía conservarse esta valiosa reliquia heredada de las generaciones precedentes, cuando el cardenal Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo y gran reformador, pensó en la conveniencia de restaurar este rito hispano, próximo a desaparecer, y nombrado un pequeño equipo de colaboradores a las órdenes del canónigo Ortiz, emprendieron la magna empresa de revitalizar el culto mozárabe en su integridad, sirviéndoles de pauta lo que por aquellos años finales del siglo XV se estaba haciendo en otros muchos lugares con los libros de culto. El citado Ortiz reunió los no muchos ejemplares que del rito hispano quedaban maltrechos en las iglesias, muchos de los cuales aún continúan y alguno más que no ha llegado hasta nosotros, y se cuidó de adaptarles a los nuevos cauces litúrgicos, en una época pésima para la reconstrucción litúrgica, pues no podría verse libre ésta de los aditamentos de mal gusto que proliferaban en otras partes. La reconstrucción de Ortiz, muy digna de plácemes, distribuyó por las

[21] AYUSO, T., *Psalterium visigothicum-mozarabicum* (Madrid 1958).
[22] VIVES, J.-CLAVERAS, J., *Oracional visigótico* (Barcelona 1946).
[23] FÁBREGA, A., *Pasionario hispánico (s. VII-XI)* (Barcelona-Madrid 1953-1955).
[24] JANINI, J., *Liber misticus de Cuaresma* (Toledo 1979); *Liber misticus de cuaresma y pascua* (Toledo 1980).

preces litúrgicas antiguas una serie de aditamentos que las afean y quitan el sabor de pureza que anteriormente debían tener. Sin embargo, esta labor de Ortiz se está estudiando en la actualidad y, si se exceptúan los indicados defectos, se valorizará en lo que tiene de mérito y se pondrá a contribución su gran valor.

Pero si la restauración cisneriana pudo reproducir los textos litúrgicos, no pasó igualmente con las melodías cantadas en el rito antiguo. Mal que bien, los textos pudieron ser transcritos. Pero los neumas y la notación musical, cuya lectura por el paso del tiempo se había totalmente perdido, no se consiguió hacerla resucitar. Una página con notación musical de un manuscrito mozárabe produce la impresión de una endiablada escritura enigmática, indescifrable. Años y años llevan los musicólogos y paleógrafos intentando descifrar estos jeroglíficos sin que hasta el presente hayan dado con la clave solucionadora de su interrogación. Variadas hipótesis se han intentado para encontrar pistas nuevas, pero hasta ahora todas han sido inútiles; tal vez una existe en la que no se ha insistido ahincadamente: la de buscar los orígenes del canto mozárabe en la música ritual bizantina, pues sabemos que Bizancio tuvo notable influjo en España cuando se estaban componiendo las preces litúrgicas y escribiendo las melodías que debían acompañar con sus neumas a aquellas fórmulas [25].

En el campo musical como en el litúrgico, están abiertas unas extensas áreas para que futuros investigadores se empleen a fondo en la tarea de investigar sobre la liturgia mozárabe.

V. *APOSTASIAS POPULARES Y BROTES HETERODOXOS*

El desquiciamiento doctrinal producido en las gentes hispanas y la relajación magisterial, llegada también como consecuencia lógica de la invasión musulmana, tuvo que sembrar entre el pueblo cristiano una enorme confusión. Se debe confesar que la formación doctrinal cristiana y la solidez de las creencias del pueblo hispanogodo había de ser muy superficial. La exactitud dogmática de las profesiones de fe conciliares y la precisión teológica de los escritores eclesiásticos y de las fórmulas litúrgicas no pudieron calar hasta el alma del pueblo que profesaba la religión en que había sido bautizado y tradicionalmente conservaba.

Impulsados los vencedores por el precepto coránico de la guerra santa y constituyendo el islamismo en su estructura política el armazón teocrático más fuerte por centrarse en la máxima autoridad civil la suprema autoridad religiosa, los subyugados católicos habían de encontrar graves dificultades para la profesión de su fe cristiana y verse expuestos a fuertes tentaciones de abandonarla. Los indígenas —ya lo hemos visto—, como «gentes del libro», fueron invitados a aceptar el islam o a tributar a los conquistadores, si querían ser autorizados para conservar su religión profesada. La aceptación del islamismo proporcionaría a los renegados unas

[25] PRADO, G., *Estado actual de los estudios sobre la música mozárabe,* en «Estudios sobre la liturgia mozárabe» (Toledo 1965).

ventajosas situaciones, al ser asimilados a los conquistadores, quedando por ello libres de impuestos especiales y encuadrados dentro de la ordenación jurídica y social musulmana, pudiendo los esclavos emanciparse con facilidad al aceptar el islamismo, que prohibía a los mozárabes tener esclavos «creyentes».

Otro capítulo de arabización fue el de los matrimonios mixtos: árabe-cristiana, pero no a la inversa, que estaba prohibido. Los árabes que habían invadido al-Andalus en número de 20.000 y que siglo y medio después —según los últimos cálculos científicos— ascendieron al número de dos millones, representaban de todas formas una minoría comparados con los casi seis millones (5.746.730) de indígenas que encontraron en el país. El crecimiento de los conquistadores es fácil de suponer, pues desde el primer momento comienzan a contraer matrimonio con mujeres hispanas, partiendo además del hecho de que los invasores eran polígamos y, consiguientemente, los enlaces matrimoniales proliferaron a escala geométrica. Por la mezcla de cruces y por ley biológica generacional, como los hijos de los matrimonios árabes nacían mahometanos, cada vez se incrementaron las cifras de los islamizados y disminuyeron las de los cristianos. Sumadas todas estas concausas, se puede conjeturar que las apostasías hubieron de ser muy frecuentes hasta casi extinguirse la pureza de la raza no árabe.

Otro sumando muy nutrido de deserciones cristianas y que ha de incluirse en el total de deserciones, hubo de provenir de la actitud de los judíos, coaccionados a la conversión al cristianismo por los reyes visigodos. Con la invasión árabe recuperaron la libertad de profesar su propia religión, tolerada como el cristianismo por los conquistadores, pues ambos pueblos constituían las «gentes del Libro» *(Ahl al-kitab)* o «gentes del contrato» *(Ahl al-dhimmah)* y por esta veneración de la Biblia les era permitido bajo ciertas condiciones, como anteriormente se ha dicho, conservar su propia religión, y sospechamos que ante esta libertad elegirían a Moisés en vez de Mahoma.

Tal estado de deserción produjo a su vez un enorme confusionismo en las comunidades mozárabes, que, animadas de buena fe y carentes de una sana formación doctrinal, intentaron poner un dique a la desbandada general y buscaron soluciones de acercamiento y de fusión con las corrientes ambientales, dando lugar a una proliferación de heterodoxias y de aberraciones teológicas. Las fuentes, por lo general, silencian esta situación o se limitan a ciertas alusiones que entreabren la puerta por donde se filtra algo de luz. Sabemos que hacia mediados del siglo VIII se produjo un caso de sabelianismo en Toledo [26], pues un individuo, seducido por la herejía sabeliana —*haeresi sabelliana seductus*—, empezó a propagar su error entre la población. El virtuoso arzobispo de Toledo, Cixila (774-783), procuró traer al hereje a su presencia y ante los fieles reunidos convencerle del error en que estaba; pero al abjurar de él, se apoderó del infeliz el demonio, posesión de la que sólo se vio libre merced a las oraciones del santo prelado.

[26] Cf. RIVERA RECIO, J. F., *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozarabe*, en «Rev. esp. de Teología» IV, 193.

La acusación de sabelianismo de que se hace mención no es fácil de explicar con la terminología teológica existente a la sazón en España; es necesario recurrir a la carta de León I a Santo Toribio de Astorga en su condensación del priscilianismo, donde se dice que los secuaces de esta herejía habían tomado su doctrina de los sabelianos, llamados también patripasianos, y sostenían que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran una misma persona, es decir, un Dios único que a veces aparecería como Padre, a veces como Hijo y a veces como Espíritu Santo, siendo como era no tres, sino una sola persona. De atenerse a las escuetas expresiones que utiliza la alusión, esto es lo que creía aquel toledano, o sea, un monoteísmo antitrinitario —monarquismo musulmán y judío— que en su mentalidad podía conciliar y así lo quería la creencia coránica con el dogma católico.

En seguida vamos a ver otro intento de síntesis teológica para poner freno a la desbandada de los cristianos. Nos referimos a los devaneos de Migecio, personaje pintoresco, al que no es fácil catalogar con los pocos datos que se poseen de él.

El proceso de la aparición de éste surgió así: Carlomagno, que ansiaba dilatar sus posesiones meridionales, tenía en proyecto conquistar la franja septentrional de España. La expedición de sus ejércitos por la Marca Hispánica, por la que anexionó a su reino parte de la región catalana, le puso de manifiesto el lamentable estado de confusión en que se encontraba el cristianismo en España. Anhelando lograr una cristanización más profunda, trató de ello con el arzobispo francés Wilcario y ambos juzgaron muy oportuna la conveniencia de nombrar un prelado que, destinado en la Península sin que quedara inscrito en ninguna diócesis, pudiera ejercer una fecunda labor pastoral. Esta iniciativa francesa fue comunicada al papa Adriano, quien la juzgó plausible. Todos de acuerdo y bajo la alta dirección de Wilcario, lograron que se nombrara obispo a un tal Egila, que fue enviado a España en compañía de un presbítero llamado Juan, sin que fueran incardinados en diócesis alguna. Ya en España, fijaron en ella su residencia, se supone que en la Bética, y comenzaron su tarea evangelizadora y reformista. Fue durante esta etapa cuando entraron en contacto con Migecio, posiblemente bético también, y dan comienzo a unas predicaciones con un contenido doctrinal muy peregrino. Sólo se nos conserva una carta de Migecio y ésta de manera indirecta, por la que se adivina que éste, para lograr adeptos a su labor misionera, utilizó el sistema epistolar. Una de sus circulares propagandísticas fue enviada al metropolitano de Toledo, Elipando, quien de forma muy acerada nos transmite la crítica del documento en cuestión, con estas palabras: *Leímos tu carta sin poder contener la risa. En ella aparece tu fatua e ignorante locura de tu corazón. Vimos la carta y la encontramos ridícula por la falta de consistencia de tus afirmaciones y no sólo nosotros, sino toda la catolicidad te desprecia por tu pútrida doctrina y te declara digno de anatema (...) No se puede curar tu enfermedad con fomentos de vino y aceite, sino con un cuchillo de doble filo ha de amputarse podredumbre tan antigua* [27].

[27] PL 96, 839.

Las doctrinas por Migecio propaladas y únicamente conocidas por la carta de refutación aludida, afirmaban que la Trinidad estaba integrada por tres personas corpóreas, reales e históricas: el Padre, David; el Hijo, Jesús de Nazaret; el Espíritu Santo, el apóstol San Pablo. Además de tales aberraciones, enseñaba que los sacerdotes mienten cuando se confiesan pecadores, siendo en realidad santos y, si no lo son, por qué se atreven a administrar sus ministerios; que únicamente en Roma está la potestad de Dios, porque allí habita Cristo y allí no entrará nada impuro y abominable, pues es la nueva Jerusalén, etc.

A la vista de tales disparates, se reunió una asamblea episcopal en Sevilla, en la que fueron condenados Migecio y sus seguidores, y, aunque parece que por entonces tales heterodoxias quedaron heridas de muerte, todavía logró sobrevivir algún brote, ya que en el siglo IX se habla aún de los «migecianos».

Otra serie de errores tenían un matiz marcadamente judaizante. El papa Adriano I (772-795) pone en guardia a los obispos españoles sobre ciertos rumores de heterodoxias y actitudes sospechosas aparecidas en el suelo hispano. Denuncia, en efecto: *que algunos de ellos dicen que la potestad para la salvación o la condenación está en manos de Dios y no en la nuestra. Unos dicen: ¿Para qué nos empeñamos en vivir, pues ello está en el poder de Dios?, mientras otros replican: ¿Para qué rogamos a Dios que no seamos vencidos por la tentación, ya que ello depende de nuestra voluntad y de nuestro libre albedrío?*

Muchos que se dicen católicos conviven con los judíos y con paganos no bautizados, tanto en las comidas como en las bebidas y en diversos errores, afirmando que con ello no se contaminan (...), casan a sus hijas con otros, siendo así entregadas al pueblo gentil; sin examen los presbíteros son ordenados para presidir el culto, y hay otro error pernicioso que ha invadido: que, mientras vive el marido, sus mujeres se casan con ciertos pseudosacerdotes, así como de la libertad de arbitrio y de otras muchas cosas que sería largo de decir hemos oído que existen por aquellas regiones [28].

La carta pontificia no es una acusación precisa, sino más bien unos rumores, al tiempo que se da la voz de alarma a los destinatarios, de quienes solicita que pongan los medios para corregir tamaños abusos.

El ambiente mahometano reinante en España, desde la invasión árabe explica muy bien las tendencias surgidas entre los defensores del libre albedrío y los de la predestinación divina, dada la formación fatalista coránica, sin tener que remontarse a las pasadas luchas pelagianas.

En cuanto a los usos de sabor judaizante que se respiran por doquier, dieron lugar a algunos escritos polémicos de los que tenemos relación. Tales judaizantes negábanse a ayunar en sábado, diferían la conmemoración de la Pascua, si el día decimocuarto de la luna caía en sábado, transfiriendo la celebración pascual, no al domingo siguiente inmediato, día décimocuarto de la luna, sino el día veintiuno.

Voces de escritores católicos surgieron en contra de tales tendencias, máxime contra los judaizantes. Entre ellos merecen citarse al obispo de

[28] *Monumenta Germaniae historica*. Epistolae III, 642.

Guadix, Fredoario, y el grupo toledano integrado por el cantor Urbano, el arcediano Evancio y el también cantor Pedro Pulcro, muy ducho en las Sagradas Escrituras y que dirigió a los cristianos de Sevilla un tratado sobre la Pascua, sembrado de citas de los Padres [29].

En medio de este ambiente de confusión y de eflorescencia de heterodoxias, la más resonante de todas y a la que prestaremos particular atención será la aparecida con ocasión de la refutación de las enseñanzas de Migecio. Nos referimos a la que fue protagonizada por el metropolitano de Toledo, Elipando.

VI. ADOPCIONISMO ESPAÑOL [30]

En este contexto de confusión religiosa, producido en el pueblo cristiano por la siembra de creencias coránicas y judaicas, causa de tantas desviaciones heterodoxas lo mismo en el dogma trinitario como en las costumbres y la vida de los mozárabes, surgió una nueva tentativa de acercamiento interconfesional dentro de la doctrina cristológica, cuyos antecedentes y desarrollo conviene exponer detenidamente, ya que causó grandes desvelos en la cristiandad de la época.

Elipando de Toledo

Elipando, el principal fautor de esta enseñanza, era, según puede conjeturarse de su nombre, de origen godo más que hispanorromano; nació según propia confesión, el 25 de julio del 717. Educado en una escuela monacal, hizo posteriormente profesión monástica. De carácter concentrado y muy aficionado al estudio, se distinguió entre sus compañeros, adquiriendo fama de religioso austero y de profundo pensador. Se le reprocha, no obstante, de no haber asistido con la frecuencia que debía a la reunión monástica —la célebre *collatio*—, donde conforme a las prescripciones regulares debían ser controladas las opiniones de cada monje para que se pusiera patente su ortodoxia o poner en guardia contra las posibles desviaciones.

Pero si se le acusa de faltar a las reuniones monacales, se le denuncia de frecuentar otros círculos culturales, donde se daban enseñanzas sospechosas. *Discipuli quidem fuerunt sed de disciplina saeculari*, esta acusación es la que puede servir de pauta para encontrar el origen de su error.

Y es que, en plena juventud, cuando Elipando contaba unos veintitrés

[29] Cf. MORIN, D., *Un evêque de Cordue inconnu et deux opuscules de l'anne 764:* «Revue bénédictine» (1898) 289-295; VEGA, A. C., *Una herejía judaizante del siglo VIII en España:* «Ciudad de Dios» CLIII (1941) 57-100.

[30] Véanse las obras elencadas anteriormente, y además voz *Elipand* en DGHE; RIVERA RECIO, J. F., *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI* (Toledo 1962) 165-189.

años, se produjo en España musulmana un acontecimiento de singular relieve. Procedentes del norte de Africa desembarcaron en el litoral bético oleadas de tropas sirias que, derrotadas por los bereberes africanos, se trasladaron al-Andalus llamados por el gobernador de Córdoba para sofocar las revueltas surgidas en su territorio.

Estos sirios, recién desembarcados en al-Andalus, habían sido reclutados como soldados en diversas regiones del Oriente musulmán y, tras duras refriegas, llegaron maltrechos a la Península acaudillados por su jefe Balch Ibn Birshr. Procedían «de cada uno de los distritos militares de Siria: seis mil hombres y tres mil de Kinnesrim. Salió, pues, con veintisiete mil, después de haber publicado que se permitía el saqueo (...) y de haber elegido los jóvenes de quienes podía esperarse mayor esfuerzo y vigor. Al llegar a Egipto, escogió de las tropas que allí había tres mil hombres de tropas regulares, sin contar los muchos que le seguían voluntariamente. En el 739 tuvieron gran multitud de bajas en las luchas sostenidas con los bereberes; bajas que fueron copiosamente repuestas por un contingente de cincuenta mil hombres más (...). Una vez pasados a España y después de las perturbaciones primeras, Abuljatar acomodó a los siríacos en diferentes comarcas hispanas (...), estableciendo la legión y tribu de Damasco en el distrito de Elvira (Granada), la del Jordán en el de Reyya (Málaga), la de Kinnesrim en el de Jaén, la de Palestina en el de Asidona (Medinasidonia), la de Emesa en el de Sevilla y la de Egipto parte en el de Pace (Badajoz) y parte en el Todmir (Murcia). Tales fueron las mansiones de los árabes siríacos (...). Cuando los sirios observaron la semejanza de aquellos territorios con los que habían tenido en sus lugares de origen, fijaron en ellos su residencia y en breve tiempo se hicieron ricos y poderosos» [31].

Perdónese esta digresión que no nos aparta del tema que estamos tocando; más bien nos acerca a él, puesto que a Elipando se le acusa de haber recibido una formación literaria distinta de la que se daba en las escuelas monacales visigodas. Y en al-Andalus no había posibilidad de recibir enseñanza alguna distinta de la ya tradicional; por eso conviene cotejar la acusación que se hace y que resulta poco clara con otra análoga que en el siglo siguiente hace Alvaro de Córdoba sobre la instrucción de la juventud cristiana cordobesa, fomentada por las escuelas árabes de la ciudad.

Porque esto lo consideramos del máximo interés para rastrear la genealogía del adopcionismo en este siglo, parafraseamos el texto de la denuncia contra Elipando, y le cotejamos con el ambiente arabizado de las principales ciudades de al-Andalus que, según Alvaro de Córdoba, se presentó en nuestro estudio citado [32].

Siempre impresiona esta acusación lanzada contra Elipando y explicada por Alvaro de Córdoba. No cabe duda de que la denuncia va dirigida contra Elipando, en quien se personifica la acusación de haber sido instruido en una escuela que necesariamente tiene que ser de origen oriental.

[31] Cf. SIMONET, F. X., o.c., 198, y *Ajbār manchmū'ah*. «Colección de obras arábigas de historia y geografía» (Madrid 1867) 58-60.

[32] Cf. RIVERA RECIO, J. F., *Elipando*... 29-40, juntamente con el texto de Alvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, ed. FLÓREZ, *E.S.*, 11, 274.

Aunque se apostillen tales enseñanzas con la denominación de *caldeas*, no deben tomarse estas expresiones en un sentido geográfico preciso, sino, más bien, como de regiones del Oriente árabe.

Se ha dicho anteriormente que durante el siglo VIII y IX no se tiene noticia de escuelas árabes en al-Andalus. Pero lo que no se puede negar es que las diversas gentes que integraron el contingente de los invasores hablaron en su lengua y aportaron su cultura aborigen, aunque la mayoría de los invasores no fueran gentes ilustradas, pero siempre existe la posibilidad de que algunos mantuvieran sus tradiciones culturales.

Sabido es que tras el destierro de Nestorio de su sede constantinopolitana, después del concilio de Efeso, se difundieron mucho las iglesias nestorianas y que los monjes pertenecientes a estas iglesias en Persia tradicionalmente están considerados como los maestros que sobre cristianismo tuvo Mahoma, que después del primer siglo de la expansión musulmana, la sospechosa escuela antioquena quedó bajo dominio musulmán, siendo los maestros de esta escuela los que más aferrados estaban al nestorianismo, donde prosiguió el sistema de la exégesis literal, cuyos maestros fueron Teodoro de Mopsueste, Teodoreto de Ciro e Ibas de Tarso.

Repetimos que no podemos imaginar que estos sirios ni tampoco sus compañeros de expedición, instalados en la Bética, fueran maestros de teología, pero tampoco podemos recusar que entre ellos hubiera alguno más culto que estuviera influenciado por el ambiente antioqueno o las predicaciones de las iglesias nestorianas, tan difundidas en los lugares de su procedencia. Sabemos ciertamente que en estas tropas siríacas estaban incluidos muchos individuos cristianos. Lo que sorprende es que una herejía, fomentada en la escuela antioquena y de la que no hay vestigios en Occidente, resucitara en España en el siglo VIII, donde se encontraron tantos sirios, y pensamos que como hipótesis de trabajo no debe desecharse el influjo y la presencia de nestorianos.

Ocasión y génesis de la aparición del adopcionismo

Como anteriormente se apuntó, el arzobispo de Toledo, al refutar a Migecio y sus pintorescas afirmaciones, las va rebatiendo una por una; mas al tratar de rebatir aquel punto en que Migecio afirmaba que la segunda persona de la Trinidad, que estaba formada por la descendencia de David y que no era la engendrada por el Padre, Elipando se encrespa y dice cómo puede ser el Hijo de Dios, nacido únicamente de la madre y no engendrado por el Padre sin principio y, si en la Trinidad nada puede haber que sea corpóreo ni mayor ni menor, cómo se atreven a decir que aquella forma servil es la segunda persona de la Trinidad, ya que el mismo Hijo de Dios, con relación a esta forma por la cual es criatura del Padre, dice de sí mismo *el Padre es mayor que yo* (Jn 4,28). Este *resbalón* teológico que el arzobispo no tiene *empacho* en escribir, era en sí una flagrante herejía, pues admitía diversidad de hijos: uno, según su naturaleza divina, en la que es igual al Padre, y otro, por su naturaleza humana y servil, por la

que siendo hijo de la madre solamente, no era Hijo natural de Dios, ni Dios como el Padre, sino tan sólo hijo de María y siervo de Dios.

Muy ufano de haber aplastado las elucubraciones de Migecio y satisfecho de su victoria, reunió el arzobispo bajo su presidencia en Sevilla una asamblea para confirmar la condena de Migecio, erradicando de la Bética sus nefastas doctrinas: *de finibus Baeticae eradicavit haeresim migetianam* [33]; Migecio llegó a perder el juicio y creyéndose semejante a Cristo, eligió a doce apóstoles y, estando cercano a la muerte, predijo a una mujer que le mostraba compasión: *Amen, amen dico tibi mecum eris in paradisum* y prometió que resucitaría al tercer día.

Aureolado por la fama y seguido de muchos partidarios, redactó varias cartas para dar a conocer la recta doctrina a los obispos hispanos. Una de ellas llegó a manos del abad Fidel, quien el 26 de noviembre del 785 se la dio a leer a Beato, abad de Santo Toribio de Liébana, y al obispo fugitivo de Osma, Eterio, acogido a la hospitalidad monacal de Liébana.

Intervención de Beato y Eterio

En la mencionada fecha se habían reunido los citados personajes para asistir a la profesión religiosa de Adosinda, viuda del rey Silo de Asturias. Se deja entender por la contestación de Beato que anteriormente había manifestado a Elipando algunas dudas sobre la doctrina que éste proclamaba; ello irritó al metropolitano de Toledo, que se sentía responsable de su cargo y de su ortodoxia, respondiendo con acritud a Eterio y Beato, a quienes tachaba de ignorantes y presuntuosos, ya que se atreven a dar lecciones al arzobispo de Toledo, cuya sede siempre resplandeció por la pureza de la doctrina.

Los de Liébana, un tanto temerosos por la requisitoria contra ellos lanzada, aceptaron la reprimenda:

> «Al ver que dos doctrinas contrarias se predicaban, siendo una e indivisible nuestra fe, comenzó nuestra barquilla a zozobrar. Después tranquilizándonos, nos dijimos: Jesús duerme en la nave, por eso nos azotan las olas y nos hacen sufrir las tempestades, porque se ha levantado un fuerte viento».

Mas, recapitulando un poco, ambos se dijeron:

> «Señor, sálvanos que estamos a punto de sucumbir. Entonces Jesús que dormía en nuestra nave, que era la de Pedro, se despertó; mandó al viento y se restituyó la calma (...) Pero, a pesar de todo, muchos de los nuestros, aun siendo remeros de valor, temieron bastante, porque... lejos de la playa... por alta mar navegaba nuestra barquilla, esto es, por disputas sutiles y por el océano de las Escrituras».

Con estos párrafos, cargados de dramatismo, comienza el escrito redactado por Eterio y Beato contra Elipando y conocido con el título de

[33] PL 96.895 AB.

Apologeticus [34]. Ellos fueron los primeros que se lanzaron contra el arzobispo y los que nos transmitieron un cierto *Symbolum fidei elipandianae*, documento que primero da a conocer la doctrina adopcionista. Esta obra, con excepción de algunas páginas muy laudables, es un escrito rudo, propio de cántabros eruditos de una época poco favorable a la finura literaria; compuesto con precipitación, en el plazo de un mes, y en defensa contra la acusación de herejía lanzada contra ellos por el metropolitano de Toledo, abunda en citas de la Sagrada Escritura, no siempre atinadas; recoge textos patrísticos y alusiones impersonales que, dado el tenor del escrito, han de referirse a Elipando. En sí, es un escrito farragoso e indigesto, tachonado de inexactitudes y que no puede servir de modelo de la literatura polémica patrística.

Según ellos, Elipando se expresaba así:

> «No por aquel que nació de la Virgen creó las cosas visibles, sino por aquel (que es Hijo de Dios) no por adopción, sino por generación, ni por gracia, sino por naturaleza. Y por este hijo, a la vez de Dios y del hombre, adoptivo por la humanidad y no adoptivo por la divinidad, redimió el mundo, que es Dios entre los dioses (..) Porque si todos los santos son conformes a éste Hijo de Dios por razón de la gracia, en realidad adoptivos con el adoptivo, abogados con el abogado y cristos con Cristo y párvulos con el parvulo y siervos con el siervo (..) Creemos, pues, que en la resurrección seremos semejantes a él no en la divinidad, sino en la humanidad de la carne, a saber, por la asunción de la carne que recibió de la Virgen» [35].

La controversia fuera de España

La aparición del obispo de Urgel, Félix, defendiendo la teoría heterodoxa de Elipando, hizo que la polémica traspasara los Pirineos, por encontrarse la sede de Félix enclavada en la Marca Hispánica, territorio bajo el dominio de Carlomagno. Ello dio motivo para la formación de una nueva época en el desarrollo de la controversia. Elipando y Félix son dos caracteres muy distintos; mientras el toledano es un individuo muy pagado de su valer y de la importancia de su sede, es tenaz en su opinión y no sabe volver sobre sus pasos en grado tal, que no tiene empacho alguno en servirse de todos los medios a su alcance, incluso el insulto y la calumnia, para mantener su postura y dominar al adversario, aunque tenga que tergiversar textos patrísticos y litúrgicos que piensa harán mella en el adversario y le apabullen. Félix, por el contrario, es más inteligente y, por tanto, atiende a razones; menos estable en sus posturas, no tiene reparo en abjurar de sus doctrinas cuando ve la fuerza de las contrarias. Esto le ocurre en uno y otro campo. Vacila y vuelve a las andadas, con falta de constan-

[34] PL 96,893-1032

[35] PL 96,917 B «Qui non per illum qui natus est de Virgine visibilia condidit, sed per Illum qui non est adoptivus, sed genere, neque gratia, sed natura Et per istum Dei simul et hominis filium, adoptivum humanitate et nequaquam adoptivum divinitate mundun redemit. Qui est Deus inter deos ( ) Quia si sunt omnes sancti huic Filio Dei secundum gratiam, profecto et cum adoptivo adoptivi et cum parvulo parvuli et cum servo servi Credimus enim quia in resurrectione similes ei erimus, non divinitate sed carnis humanitate videlicet carnis assumptione quam accepit de Virgine»

BIBLIOTECA

cia. Tendrá que enfrentarse con las grandes figuras de la teología de su tiempo, convocadas por Carlomagno para rebatirle.

La polémica fue muy nutrida en escritos contradictorios, que no analizaremos separadamente porque ello alargaría demasiado la exposición de la herejía y nos pondría lejos de nuestro cometido, limitado simplemente a la Iglesia mozárabe en la España musulmana. Pero los enumeraremos por lo que suponen de trabazón entre sí y pueden dar idea de esta crisis de los últimos años del siglo VIII.

Inicialmente se ha dudado si la herejía fue originada por Elipando y Félix, aunque los autores de mayor autoridad hacen a Elipando padre de ella. Así Alcuino escribe: *Elipandum sicut dignitate ita et perfidiae malo primum esse partibus illis agnovi* [36] y Paulino de Aquileya asegura que fue leída una carta: *missa ab Elipando, auctore inhormi negotii* [37]. Por lo que respecta al lugar de procedencia de la heterodoxia, Alcuino afirma que procede de Córdoba [38], pero ya sabemos que para el diácono inglés el autor de ella fue el metropolitano de Toledo, pero que tal vez en Córdoba estuviera su mejor caldo de cultivo: los aludidos escritos de los «filósofos», posible base para la especulación adopcionista.

Intervención del papa Adriano I

Delatada la herejía al papa Adriano, éste escribió una carta dirigida a los obispos españoles reprochándoles que, según sus noticias, ciertos obispos hispanos no se avergüenzan de confesar adoptivo al Hijo de Dios; lo que ningún heresiarca se atrevió a blasfemar a no ser el pérfido Nestorio, que confesó al Hijo puro hombre [39], encasillando la herejía con diagnóstico cierto de nestorianismo, aunque Elipando nunca demostró querer ser incluido entre los nestorianos.

Pero como Félix de Urgel predicaba sus doctrinas dentro del territorio carolingio, el rey franco, que se sentía defensor de la Iglesia, se creyó obligado a atajar el error y, estando en Ratisbona, convocó un sínodo bajo su presidencia, al que es conducido Félix, que, convicto de su error, jura sobre los evangelios no tornar a propagarle. Carlos, para dar más solemnidad a la abjuración y alegrar al Pontífice, le envía a Roma, donde por instigación del papa escribe en la cárcel un tratado en que anatematiza sus pasados yerros y sobre los santos evangelios jura no tornar a defenderlos. Conducido luego ante la tumba de San Pedro, coloca sobre ella su abjuración escrita y promete no volver a predicar como adoptivo al Hijo de Dios [40].

Confiados en su sinceridad, es puesto Félix en libertad y regresa a su diócesis, refugiándose luego junto a Elipando, quien le reprocha su abjuración romana, que él explica hecha bajo las presiones a que estuvo sometido, pues abjuró *simulatione seu velamine falsitatis* [41].

[36] PL 101,232 C.
[37] MGh. Script. II,131.
[38] PL 98,376.
[39] PL 104,441 C.
[40] PL 96,852.

Congregados posteriormente los obispos españoles seguidores de Elipando, redactan una amplia carta, dirigida a todos los prelados de las Galias, Aquitania y Austrasia [42], en que se lanzan contra Beato. «Nosotros creemos lo contrario» y aducen en confirmación de su parecer nombres y florilegios de los Santos Padres, abundantes textos escriturísticos que demuestran no la adopción de Cristo en cuanto hombre, sino la existencia y unión de las dos naturalezas por la unión hipostática. Esta carta colectiva es el documento más amplio de los adopcionistas y que lo mismo que una misiva para Carlomagno debieron escribirse a mediados del 793.

La carta hubo de impresionar a Carlos y a sus teólogos, y poniendo redoblado interés en el asunto, solicitan del Romano Pontífice su autorizado parecer. Llaman de Inglaterra al inteligente Alcuino, que, enterado del asunto, escribe una cariñosa carta a Elipando, al que invita a tornar al seno de la unidad católica. Este documento es el primero de la serie de los que el maestro inglés redactará sobre la cuestión adopcionista [43].

El concilio de Francfort

El rey Carlos, que había pasado las Pascuas en Francfort, eligió esta ciudad para reunir en ella un concilio que se celebraría en el verano del 794; asamblea pensada como una gran concentración de distinguidos eclesiásticos de todos sus vastos territorios, a la que asistirían además los legados pontificios. En presencia de los reunidos se leyó la carta de Elipando, sobre cuyo contenido se pidió a continuación la opinión de los asistentes. Los obispos y los teólogos, antes de responder, solicitaron tiempo para dar su parecer. Concedido el espacio solicitado, un grupo de obispos, presidido por Paulino de Aquileya, redactaron un escrito titulado *Libellus Sacrosyllabus* [44] o *Libellus episcoporum Italiae*. Por su parte, los prelados de Germania, Galia y Aquitania fijaron sus puntos de vista en una larga carta, *Epistola episcoporum Franciae* [45]. De la lectura de ambos escritos pasóse a tratar de la doctrina adopcionista, que anatematizaron con todo rigor, rigor que aparece también en una decretal de Adriano I en la que se pronuncia sobre la debatida doctrina: *Ecclesia catholica nunquam credidit, nunquam docuit, nunquam male credentibus assensum praebuit* [46].

En el mes de septiembre de este año, Carlos contesta a Elipando, enviándole los estudios presentados en el concilio.

[41] PL 96,880 D.-882 C.
[42] MGh. Conc. II,165-171.
[43] MGh. Script. I,89.
[44] MGh. Conc. II,136-142. Sobre el análisis de los textos antiadopcionistas redactados fuera de España, cf. E. AMANT, *L'Adoptianisme espagnol du VIII siècle*, en «Histoire de l'Église», de A. FLICHE-V. MARTIN, v.VI.
[45] MGh. Conc. II,123.
[46] MGh. Conc. II,157.

Actividad literaria por ambas partes

Hacia finales del 798, Alcuino remite a Carlomagno para que se cuide de difundirlo un escrito titulado *Adversus Felicis haeresim libellus* [47], al que el de Urgel contesta con otro hoy perdido y que sólo fragmentariamente conocemos [48], donde aduce textos bíblicos y patrísticos tergiversados. Al fallecimiento del papa Adriano I había sucedido León III (795-816), a quien se envía el escrito de Félix. Contra los adopcionistas, aparece una refutación de Paulino [49] de fines del 799 o principios del 800. Al finalizar el 798 Alcuino había escrito una carta a Elipando [50] y Elipando contesta [51] desatándose en improperios y argumentando en pro del adopcionismo, a la vez que le acusa de perseguir a Félix por todos lados [52].

Mientras, Félix escribe una carta a Elipando, a la que responde el de Toledo en un latín bárbaro, quizá el único testimonio de la lengua que se hablaba en el trato familiar [53].

El concilio Romano y la conversión de Félix

León III convoca un concilio que debió celebrarse en el 799 y donde se vuelve a condenar a Félix. Por este tiempo también se celebra un sínodo en Aquisgrán [54], al que asiste Félix, que insiste en exponer sus erradas opiniones con recurso a la tradición de la Iglesia, siendo acorralado por la contundente argumentación de Alcuino, aunque el de Urgel no se daba por vencido hasta que, después de haber sido nuevamente condenado, detenido y castigado, confesó su equivocación movido por un testimonio de San Cirilo. Vuelve a asegurar la sinceridad de su conversión y envía una carta, dando muestras de su regreso al seno de la Iglesia, a sus fieles de Urgel [55]. Con el obispo abjuraron de sus pasados errores muchos de sus seguidores —veinte mil enumera Alcuino—. El activo inglés aprovecha esta conversión para escribir un nuevo tratado contra Félix: *Adversus Felicem libri VII*, así como otro contra Elipando [56], al que incita nuevamente a su conversión, haciéndole ver que, dados sus muchos años, le conviene tener paz en la conciencia para presentarse ante el tribunal de Dios.

Recluido y vigilado Félix en Lyón bajo la vigilancia de Leidrado y depuesto de su episcopado, en sus conversaciones con los monjes del monasterio donde estaba recluido dejó escapar algunas frases que escandalizaron a los oyentes, así como también se encontraron entre sus escritos unas

[47] MGh. Conc. II,157.
[48] PL 101,87-120.
[49] PL 101,129 A.
[50] MGh. Spist. II,259.
[51] PL 96,880-882.
[52] PL 96,870-880.
[53] PL 96,880-882.
[54] MGh. Conc. II,55.
[55] PL 96,882-888.
[56] PL 101,127-230. *Adversus Felicem libri VII:* PL 101,2433-2440.

hojas donde se sometían a cuestionario temas adopcionistas. Movido por estos escritos, Agobardo de Lyón compuso una obra —*Adversus Felicem* [57]—, que es la última producida en esta polémica.

Si tras la sumaria exposición del desarrollo histórico de la crisis adopcionista se echa una mirada a las razones que alentaron la pertinacia de los fautores y los argumentos en que la fundamentaban, se debe confesar que todo ello fue un intento desafortunado y racionalista de explicar el dogma cristiano y también un deseo apologético de conciliar el mahometismo con el cristianismo. Ellos sabían que Jesús es ensalzado repetidas veces en el Corán como hijo de María y profeta amado de Dios. Se ha visto anteriormente cómo otros personajes de la minoría mozárabe quisieron hacer una religión sincretística de mahometismo y cristianismo, pero que no dieron resultado por lo disparatado de las soluciones propuestas.

Puestos en la situación de la España de entonces, cuajada de deserciones de los católicos, y para ver la manera de atajar tantas apostasías, parece que tanto Elipando como Félix pensaron que podía tenderse un puente entre ambas creencias, ya que Jesús, aureolado como hijo de Dios y gran profeta tal y como le presentaba Mahoma, pensaron que tal visión era sólo por la naturaleza humana asumida, pero que por razón de su divinidad era propio y auténtico Hijo de Dios. Ellos conocían muy bien la doctrina mahometana, pues sabemos que Félix escribió un tratado, hoy desgraciadamente desconocido, que tituló *Disputatio cum sarraceno,* y que la permanencia de los siríacos en las regiones de la Bética está muy testimoniada; los sirios adoctrinados por los nestorianos tenían una deformación teológica heterodoxa sobre la doble filiación de Cristo. Véase entre otros este texto atribuido al Pseudo Justino:

> «Cómo no adoran dos hijos los que dicen que a la forma de esclavo se unió el que es verdaderamente, principalmente y realmente Hijo por oposición al que no es hijo ni verdaderamente, ni principalmente, ni realmente. Entonces, ¿por qué es llamado hijo?
>
> Desde siempre, partiendo de esta idea, la Escritura habla del único Señor Jesucristo, a veces por su filiación natural, a veces por su filiación añadida.
>
> Es evidente que palabras como éstas: *per quem fecit et saecula* no corresponden a la forma de esclavo...
>
> El hecho de que la forma de esclavo está tomada como subordinada a la forma de Dios y no en su propio sentido, suprime la dualidad de hijos» [58].

Si estas expresiones se comparan con trozos de la literatura adopcionista suscitada por la controversia [59], encontramos tal paralelismo entre ambos, que no puede ser casual y pura coincidencia.

También, posteriormente, los escritos árabes sacaron la misma consecuencia, tal, por ejemplo, un escritor del siglo XI:

[57] PL 104,28-70.
[58] Editado por A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Zapiski istorikophilologitscheskago facultata:* S. Petersburgo 36 (1895). La cita la damos según la traducción ligeramente glosada de E. AMANN, «Revue des Sciences Religieuses» 14 (1934) 184 n.2.
[59] PL 101,202, A-B. Sobre la actividad de Alcuino de York, cf. W. HEIL, *Der Adoptianismus, Alkuin un Spanien* (Düsseldorf 1970), y *Alkuinstudien* (Düsseldorf 1970).

«Nosotros decimos y con nosotros los judíos isauíes y los cristianos paulicianos arrianos (samosatenos) y macedonianos que el Mesías fue un siervo de Dios, del género humano, a quien Dios creó en el vientre de María, sin obra de varón.

No creemos que el Mesías tuviese de la filiación divina, sino lo que tienen los demás hombres, sin diferencia alguna. ¿De dónde, por tanto, viene la atribución privativa de ser Hijo de Dios con exclusión de los demás hombres?»

No fueron, consiguientemente, razones bíblicas las que motivaron la herejía, ni tampoco las patrísticas o litúrgicas, ya que a ellas no recurren los adopcionistas al principio, sino cuando se ven acosados por los contradictores. Ellos no desconocen la fuerza del argumento de tradición, pero le utilizan y tergiversan a sabiendas; no han sido, pues, razones tradicionales las impulsoras, sino otras muy distintas.

Tampoco creemos que pueda aceptarse la teoría propuesta por Abadal [60] de que el escándalo adopcionista fue una estrategia del carácter político hispano contra el afán expansionista y colonizador, iniciado por Carlomagno y los hombres de su reino para adueñarse del suelo español, buscando por la ortodoxia doctrinal ganarse la voluntad y la adhesión de los mozárabes afectos a la recta doctrina.

VII. LA PERSECUCION DEL SIGLO IX

Desde el 822 y por espacio de treinta años, ejerció el poder supremo en al-Andalus Abd al-Rahman II, gobernador inteligente, con experiencia militar y grandes dotes administrativas; muy cultivado y celoso de sus obligaciones, cuidó de mantener su rango supremo, fomentando con su manera de pensar la paz y prosperidad de sus administrados. Se dejó influir por una camarilla integrada por Yahyā Ibn Yahyā, defensor del malikismo; Ziryāb, eximio poeta, y la concubina Tarūb. Para congraciarse los favores de ésta, enojada con él —dice *Abjar machmu'ah* [61], hizo levantar ante su puerta un tabique hecho con sacos de monedas de oro, que se derramaron a los pies de la favorita cuando ésta abrió la puerta. Conspiraba con ella el eunuco Nasr, puesto al cuidado del harén emiral.

Tuvo que enfrentarse contra pretendientes al trono y sublevaciones en Mérida, Toledo y Algeciras, además de la incursión de los *machūs*, seguramente los normandos que, procedentes de Escandinavia, desembarcaron en al-Andalus, saqueando algunas de sus ciudades. Las revueltas de los muladíes en varias regiones tanto de Castilla como de Aragón, Cataluña y Galicia, crearon una atmósfera de desasosiego por el que cada grupo de descontentos se sintieron postergados en sus derechos. Por otra parte, la implantación de la doctrina maliki, imponiendo la estricta observancia del Corán, hacía más dura la convivencia al abolir todas las transigencias y las laxitudes en la aplicación de la ley. Hubo otras concausas coadunadas para todos los que se creían aherrojados por la ley de los dominadores, tales como el aumento y exigencia de los tributos, la postergación de los derechos personales y los rumores que corrían por el territorio y que aseguraban que Ibn Habib había amenazado que un descendiente de Mahoma daría muerte a todos los cristianos varones de Córdoba y de las comarcas vecinas, vendiendo luego como esclavos a sus mujeres e hijos [62]. Perniciosas habían sido las campañas alentadas por el apóstata diácono alemán Bodo, quien instigó en la corte para que se decretara la muerte de todos los cristianos que rehusaran hacerse mahometanos y judíos.

El clima se tornaba amenazador para la minoría mozárabe cordobesa, expuesta a vejámenes y ludibrios; la multitud se insurreccionaba ante los actos del culto cristiano, sobre todo de los entierros públicos, prohibidos expresamente por los pactos de rendición, y lanzaban contra los asistentes piedras, y hubo proyectos de someter a los mozárabes a la circuncisión.

Durante muchos años, la comunidad mozárabe había adoptado una aptitud sumisa, pero llegó un tiempo en que, enardecidos por las exhortaciones de las predicaciones cristianas y los ejemplos de cristianos decididos e intransigentes, se lanzaron los más fervientes a protestar con los medios que estaban a su alcance no eludiendo hasta, si necesario fuese, derramar su sangre o ser llevados a las cárceles. En este ambiente cargado de electricidad, con los nervios a flor de piel, se produjo el primer chispazo en el 850. La ocasión se presentó cuando un presbítero cordobés de San Acisclo, muy versado en las literaturas latina y arábiga, al atravesar un día la ciudad, fue abordado por algunos musulmanes que le preguntaron qué opinaba de Cristo y de Mahoma. Después de profesar la divinidad de Jesucristo, añadió: En cuanto a lo que los católicos piensan de vuestro profeta, no me atrevo a exponerlo, ya que no dudo que con ello os molestaréis y descargaréis sobre mí vuestro furor. Sin embargo, en plan de amigos y si me prometéis dejarme marchar en paz, os diré con frases del Evangelio cómo se le señala y cuál sea la estimación en que los católicos le tienen. Los mahometanos le mintieron impunidad, accediendo al pacto. Entonces el ingenuo presbítero empezó a decir que Mahoma era un falso profeta, un embaucador y un aliado de Satanás, por lo cual estaría siempre en los infiernos, desatándose a continuación en un torrente de improperios sobre el profeta adúltero que a todos os sumergió en un piélago de perenne lujuria.

[60] R. ABADAL, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda* (Barcelona 1949).

[61] Las fuentes fundamentales y únicas para este tema las constituyen las obras de San Eulogio de Córdoba y las de Alvaro de Córdoba, editadas por el cardenal LORENZANA, *Patrum Toletanorum quotquot exstant opera*, 3 vols. (Madrid 1793), considerada como la más autorizada edición. De ellos los citados escritos se encuentran en el vol.II; siendo la mencionada edición del Prof. JUAN GIL, *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, una reedición de la impresa por LORENZANA, y los amplios textos traducidos de las obras de estos autores recogidos en la segunda parte de la *EM* ya citada. También existe como elaboración sobre las fuentes en la obra de J. X. SIMONET, en los estudios de Z. GARCÍA VILLADA, ya citados, y en la monografía de J. PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba* (Madrid 1942).

[62] EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* 1.1.º

Por el momento el sacerdote, de nombre Perfecto, pudo regresar a su iglesia; pero a los pocos días, cuando deambulaba por la ciudad, topó con algunos con quienes había conversado, los que se lanzaron contra él, le acusaron de blasfemo y le condujeron ante el tribunal del cadí, para que le juzgase y le castigase. Estuvo encarcelado y aherrojado en una mazmorra hasta que llegó la pascua del Ramadán. Ya en la cárcel, rehecho de su debilidad, se ratificó en lo dicho anteriormente, vaticinando que el eunuco Nasr moriría antes de un año. Cuando llegó la fecha prefijada, fue conducido a la explanada del otro lado del Guadalquivir, el Campo de la Verdad, siendo allí decapitado. Antes de cumplirse un año de este derramamiento de sangre, en el palacio del emir se fraguaba un regicidio. La favorita Tarūb ansiaba el trono para su hijo, Abdāllah; para conseguirlo, se confabuló con el eunuco Nasr, encargado de dar muerte al emir, obteniendo para ello un fuerte veneno que le proporcionó el médico Hiraní y que debía administrar como medicina a Abd al-Rahman, que se encontraba enfermo. Pero, avisado éste del proyecto, cuando Nasr le presentó la medicina, el soberano le obligó a que la tomara él mismo antes, como lo hizo para no infundir sospechas. El efecto de la pócima fue fulminante, sin que nada sirvieran los antídotos suministrados como contraveneno.

Poco tiempo después de la muerte del eunuco, se inició la primera fase colectiva de la era martirial cordobesa, cuya lista de víctimas, como de los restantes ajusticiados, daremos como apéndice final.

En el plazo de un poco más de veinte días —desde el 3 al 25 de junio— son once los mozárabes que sufrieron la muerte por mandato del emir. De ellos, Sancho, nativo de Albí y esclavo palatino, era el único seglar; los diez restantes pertenecían al clero secular o monacal.

La única razón de la muerte que se repite en los relatos martiriales [63] con cierta monotonía no era otra que la desafección e insultos contra Mahoma, castigados con pena capital. Así era la letra del Corán y así lo prescribían las tradiciones ortodoxas mahometanas, aunque bien es verdad que la historia del pueblo árabe, sobre todo en la época turbulenta de los Omeyas, cuya sangre seguía corriendo por las venas del actual señor de Córdoba, testifica que la letra del libro sagrado y el respeto al Vidente de la Meca habían estado muy lejos de inspirar siempre la conducta de los administradores de la justicia mahometana. Pero los tiempos tal vez habían cambiado y los jueces de Córdoba descargaban todo su rigor justiciero sobre los mozárabes, apoyados en un código implacable. Concedamos, por tanto, que los mahometanos tenían sus razones.

Las razones del martirio de la mozarabía

Mas si los árabes tenían sus razones, ¿carecieron de ellas los mozárabes? San Eulogio y Alvaro de Córdoba han enumerado en sus escritos las causas que impulsaron al martirio espontáneo a los cristianos cordobeses,

[63] Nótese que los martirios de los santos aducidos deben juzgarse por la leyenda de sus pasiones que San Eulogio conocía, y no según una crítica depurada.

cuya gesta fue pronto polémicamente discutida entre los defensores de sus obligaciones magnánimas y los detractores de ellas, a las que tachaban de fanatismo. Debe rotundamente rechazarse la explicación tardía de que la conducta de los mártires obedecía prevalentemente a reacción nacionalista. Tal aspecto político y patriótico, muy justo en un pueblo sometido y tiranizado, móvil sin duda de las rebeliones de las *coras* más septentrionales está completamente silenciado en los documentos y queda más patente en el inexplicable mutismo que acerca de ello se guarda en los historiadores árabes.

El único motivo de la actitud mozárabe estaba ahincado exclusivamente en las exigencias de la profesión cristiana; fue un móvil religioso. Los dimníes cristianos, tolerados por el Islam, habían comprado su «libertad religiosa a un alto precio con los pesados tributos a que los invasores les habían sometido para poder profesar su religión, a todas luces incompatible con el mahometismo. Jamás ningún mahometano podía imaginar que el cristiano que, si hubiera dejado de serlo, habría obtenido ventajas de todo género, se iba a sentir adherido a las creencias y moral islámicas. Se limitaron durante mucho tiempo a conservar en el fondo del alma su aversión al Profeta, y éste era uno de los vínculos comunes en sus relaciones comunitarias. Su obligada pasividad quemaba en muchas ocasiones la entraña de quienes tenían que soportar diariamente blasfemias contra Cristo, apoteosis teológicas de Mahoma, infiltraciones doctrinales y éticas entre sus propios correligionarios, exacciones cada día más onerosas, quebranto de una libertad contratada, etc.

Con un sartal de textos escriturísticos, de indudable robustez, los alentadores de los espontáneos confesores se lanzaron a la lucha por la consolidación del ideal cristiano.

La polémica sobre los martirios

El impetuoso entusiasmo martirial prendido en los cenobios cordobeses, encontró desde sus primeros momentos muestras de desaprobación entre los mismos mozárabes, y algunos, incluso sacerdotes, había que tildaban de imprudentes a cuantos se presentaban espontáneamente ante el cadí. Según ellos, aquella muerte no tenía nada de carácter religioso ni con ella merecían que sus nombres fueran inscriptos en el catálogo de los santos.

Desde los comienzos de la actitud valerosa de los mártires aflora la posición, irónica y conformista, del grupo de los colaboracionistas, puente de unión entre mozárabes auténticos y árabes invasores, cuya finalidad se cifraba en limar los puntos de fricción en aquella trágica contienda. Muy allegado a los mahometanos era el exceptor Gómez, encargado de cobrar para el fisco a sus hermanos cristianos los impuestos sobre la mozarabía. Para él, los escritores cristianos reservan un abultado diccionario de dicterios, tachándole de cristiano mahometizado, calculador y traicionero, bienquisto con los poderes públicos y aun los del mismo soberano, al pres-

tarle sus personales servicios para esquilmar al pueblo de Dios. Otro apaciguador era Recafredo, metropolitano de Sevilla, cargo al que había sido sublimado gracias a los buenos servicios del palacio emiral.

El expediente escogido para acallar a esta creciente oleada de posibles mártires fue el de encarcelar a los más fervorosos animadores de la molesta intrepidez cristiana. Entre los muchos clérigos encerrados en los calabozos se encontraba el prelado cordobés Saúl y el mismo Eulogio, destacado campeón de la valentía cristiana.

Nueva oleada de mártires

Estamos en el otoño del 851. El 21 de noviembre eran martirizadas las dos hermanas Nunila y Alodia; el 24, la virgen Flora, hija de padre mahometano y madre cristiana, delatada por un hermano suyo, moría mártir y con ella la monja de Cuteclara, María, hermana del diácono Walabonso, ya decapitado el 7 de junio. La historia de estas dos mujeres, sin intentarlo, revive la emoción despertada por las hojas del diario de aquella mártir cartaginesa del siglo III, Perpetua. Eulogio de Córdoba nos ha descrito toda la dramática historia de esta singular cordobesa en un relato lleno de vida y de interés humano, el más significativo y apasionado de toda la persecución [64]. Escrito redactado entre las zozobras de la cárcel donde estaba aherrojado.

Cinco días después, el 29 de noviembre, la persecución estrenó una nueva táctica. Los clérigos encarcelados fueron puestos en libertad, pero con la condición de obedecer ciegamente al aludido metropolitano de Sevilla y la promesa de no alejarse de la ciudad. Fue sólo un momento de calma, presentada así: *Quien por ninguna violencia estatal fuera obligado a renunciar de su fe, sino que por su propia voluntad se ofrecía a la muerte, no podía ser juzgado sino de soberbio y, una vez muerto, de parricida de su propia alma.*

Como corrientes de agua fría se propalaban tales desaprobaciones por calles y plazas. Para comprender las encontradas opiniones de esta polémica, es necesario tener presente los diversos estados de ánimo que se producen en un territorio ocupado y por extraños. Cuando un ejército enemigo, triunfador, se adueña de un país ajeno, aparecen en seguida dos actitudes entre los nativos: la de los colaboracionistas y la de los resistentes. Aquéllos con la mano extendida y miedo y temblor por todo el cuerpo aceptan la convivencia que la nueva situación les ofrece y, oportunistas, esperan sacar el mejor partido de ella, sin ponerse en peligro; mientras que los otros, los de la resistencia, llenos de pundonor, aprecian los daños físicos y morales que la aptitud de rebeldía les puede acarrear y con ímpetus de generosidad y nobleza se lanzan a la oposición para dar al traste con aquella situación violenta y recuperar la libertad de su existencia colectiva y los grandes bienes que ella les proporciona. En esta ya prolongada invasión árabe, los mozárabes cordobeses del siglo IX son preclaros ejemplos

[64] EULOGIO, *Documentum martyriale*.

de resistentes y amantes de su libertad, sin componendas ni servilismos cobardes ni renunciaciones costosas.

Los ejemplos del santoral

Para justificar su proceder moral ante su propia conciencia y dignidad cristianas, cuentan con ejemplos en la tradición eclesiástica. La pluma de Eulogio descubre espontáneas oblaciones en los relatos martiriales de los santos Emeterio y Celedonio; en la conducta de San Juan Bautista, encarcelado y muerto por haber echado en cara a Herodes su escandaloso adulterio con su cuñada; en el martirio de San Julián y el de San Félix, que busca el martirio en Gerona, viniendo desde Africa, y «así San Sebastián y el beatísimo Tirso y el electo Adriano; así Justo y Pastor, así Eulalia, virgen de Barcelona, así el obispo Bábilas y muchos otros espontáneamente ofrecidos y que fueron coronados... Por ello, cierto sabio recordó que entre las primeras dignidades del reino de los cielos se contarían aquellos que sin ser buscados fueron al martirio» [65].

Muy pronto se tiñó de sangre cristiana el incipiente 852.

Mientras tales actos se verificaban, la excitación cundía por doquier. Los mahometanos no estaban dispuestos a ceder porque presagiaban males sin cuento para su gente si triunfaba la insólita tenacidad de los cristianos. Tampoco estaban dispuestos a cambiar de conducta los intrépidos mozárabes. Los sabios y filósofos árabes celebraban reuniones y consultas y su parecer es unánime: *Todos los cristianos deben ser detenidos y, fuertemente encadenados, encerrados en calabozos. Así desaparecería la necesidad de dar muerte a nadie, porque ninguno podría salir a insultar al Profeta.*

«Nosotros, oída esta noticia —sigue escribiendo Eulogio—, nos dispersamos, huimos, anduvimos errantes, nos ocultamos, aprovechando cautelosamente y con trajes cambiados las sombras de la noche. Nos asustaba hasta la caída de una hoja; con frecuencia mudábamos de residencia; buscábamos lugares más seguros y siempre llenos de temblor nos dispersábamos por doquier, temiendo morir a espada los que habíamos de morir de necesidad».

Pero no todos los cristianos vivieron estas jornadas dramáticas. Hubo muchos de aquéllos que al principio aplaudieron las gestas de los mártires, después tuvieron miedo y, cobardes, apostataron; con mucha mayor lógica se oponían a la «suicida» conducta quienes siempre habían estado en contra de ella, y más que nadie el falso cristiano Gómez, «rebosante de vicios y de riquezas».

La asamblea episcopal de Córdoba

Presidida por el metropolitano de Sevilla, Recafredo, se celebró en Córdoba una reunión episcopal, solicitada por el emir, para que los prela-

[65] EULOGIO, *Memoriale sanctorum* 1.1.ª

dos se pronunciasen contra las provocaciones de los insensatos cristianos. Este sínodo nos es solamente conocido por la referencia de San Eulogio, que asistió a él y que le califica de «concilium episcoporum» y «concilium metropolitanorum». Fuera del metropolitano de Sevilla y del obispo de Córdoba se desconoce el nombre y número de los asistentes. Tampoco puede asegurarse la fecha de la reunión, que hubo de celebrarse entre los meses de marzo-agosto del 852.

En ella el exactor Gómez presentó la cuestión martirial, solicitando el veredicto de los obispos, mas la opinión no fue unánime. Hubo un duro duelo polémico entre el exactor y San Eulogio, defensor de la conducta de los cristianos valerosos; en consecuencia, la sentencia sinodal fue ambigua, ya que, al mismo tiempo que se prohibía la iniciativa martirial, se reconocía dentro del seno de la Iglesia a quienes ya habían recibido el martirio.

Muerte de Abd al-Rahman II. Muhammad I, nuevo emir

Esta era la situación de la iglesia bética, cuando el 22 de septiembre y, al parecer, sin larga enfermedad, en el palacio emiral moría a los sesenta y dos años y treinta y uno de gobierno Abd al-Rahman II, padre de ochenta y siete hijos, cuarenta y cinco varones y cuarenta y dos hembras.

Durante horas el fallecimiento fue desconocido. Sólo los eunucos de palacio estaban en el secreto y ellos fueron quienes entre los muchos hijos varones del difunto determinaron sentar en el trono a Muhammad; de esta forma las antiguas intrigas de la favorita Yacûb para ver elegido a su hijo fracasaron definitivamente.

Entre los problemas vitales que Muhammad hereda de su padre prima el de los mozárabes, que entra así en una nueva etapa.

Si los cronistas árabes mencionan algunas cualidades del nuevo soberano, tales como el sentido de la justicia y su clara inteligencia, no silencian tampoco ni su exagerada fiscalización, rayana en la tacañería, con que suele examinar las cuentas de sus administradores, ni la falta de escrúpulos para ahogar en sangre rebeliones y desobediencias. San Eulogio traza la fisonomía del emir con rasgos más duros[66], llamándole «enemigo del pueblo de Dios y malvado perseguidor de los cristianos, contra los que siempre se movió cargado de odio, no mereciendo ser considerado menor en sus méritos que lo había sido aquel cuyo nombre llevaba».

> «El mismo día que vistió la púrpura y subió al trono, echó a todos los católicos de su alcázar y, por edicto, les declaró indignos de los oficios palaciegos. Algo después, les cargó con un tributo y privó de sueldos y de manutención a muchos que comían de los suministros del ejército. Dio el gobierno de la ciudad a personas que habían mostrado mucha animosidad contra los católicos, para que les afligiesen, sembrasen en ellos la discordia y les oprimiesen hasta que no se atreviesen a blasfemar contra su Profeta y abrazasen a viva fuerza la abominable secta muslímica. La tristeza era tan grande y tan sañuda la persecución, que muchos caían en el lazo de la prevaricación».

[66] EULOGIO, *Memoriale sànctorum* 1.2.ª; A. G. CHEJNE, o.c., 31, 32.

La doctrina malikí continúa imperando con todo rigor; apoyado en ella, el emir ejerce poderes dictatoriales y a ella se debe también la decisión de obligar a todos los cristianos a adoptar el islamismo o renunciar a sus cargos.

Las defecciones fueron muchas y espontáneas. Sólo en la administración central conservaba su cargo el peligroso exceptor Gómez. Pero hacia él se dirigían al presente las zancadillas de la cámara emiral. Fue destituido a pesar de su conducta servil e incapacitado en el futuro para seguir el doble juego. En consecuencia, apostató el que había comenzado por vituperar la conducta intrépida de los cristianos.

Otra de las medidas vejatorias del gobierno fue la destrucción de los edificios del culto cristiano levantados o reparados después de la invasión. Los ejecutores se extremaron para hacer el mayor daño, destruyendo también aquellos otros templos que, edificados antes de la invasión, hacía más de trescientos años que estaban construidos.

Las ciudades comenzaron a manifestar rebeldía y el aplastamiento de los focos insurgentes no constituyó siempre jornadas victoriosas para el ejército. Tales preocupaciones amortiguaron la urgencia de desencadenar una más urgente persecución para exterminar a los cristianos. Ahora pueden ser móviles políticos los que aconsejan la severidad con los mozárabes, que inician sus tratos con los nacientes reinos cristianos del Norte.

> «Pues no creo —opina Eulogio— que hubiera permitido la existencia de cristianos el que estaba dispuesto, si así lo hubiera permitido la tranquilidad del reino, a acabar con los judíos, para lograr de esta forma la abominable unidad de una civilización sin el contagio de las diversas religiones».

Como disminuyeron los ingresos del erario por haberse negado muchas comarcas a pagar los impuestos, se aumentó la tributación de los cristianos, cuyos recaudadores —cristianos también— demostraron un celo desmedido en esquilmar a sus correligionarios. Eulogio siluetea la semblanza de tales exactores con frases punzantes impuestas por el ritmo de la latinidad en uso:

> «Siempre envidiosos, inicuos siempre, maliciosos en todo momento; mutuamente violentos se ponen de acuerdo para el daño ajeno; infieles en los pactos, se conjuntan para sus tropelías, hábiles para el engaño y aptísimos para perjudicar. Seguros entre sí, se unen para perder a los demás; rápidos para embaucar, son tardos para compadecerse. Hinchados al caminar, soberbios en sus palabras, indignos de crédito cuando prometen, avaros cuando dan, son tan parcos en sus donaciones como ávidos en recibir. Prometen lo que no pueden dar, otorgan lo que es ilícito usar. Si no han obrado mal, no duermen, pero madrugan para poner en acto sus planes nocivos (...). Aunque se llaman cristianos, crucifican diariamente a Cristo en sus miembros, siguiendo el ejemplo de Judas».

En situación social tan penosa los cristianos se enfriaban en su pasada valentía, en tal grado que el emir pensaba haber aplastado la anterior virilidad mozárabe, y los altos dignatarios, triunfadores, increpaban a los mozárabes con sarcasmo: «¿Dónde ha ido a parar el valor de vuestros lucha-

dores? ¿Qué se ha hecho de su espíritu magnánimo? Y su temeridad ¿cómo se ha derretido o a dónde se ha ido a esconder su enflaquecida fortaleza? Aquellos que con paso seguro llegaron valientes para insultar a nuestro Profeta han sido ejecutados con toda justicia; que se presenten ahora, que vengan, que aparezcan los inspirados por el cielo para mantener la verdad de la lucha comenzada».

Otra nueva oleada de mártires

El silencio y la pasividad revestían caracteres de apostasía colectiva; por eso los mártires no tardaron en presentarse. Fue primero Fandila, originario de Guadix y residente en el monasterio de Tábanos, al que el juez encarceló. Al conocer el emir el renovado arresto cristiano, quiso detener al obispo, pero había huido y con la fuga pudo evitar su muerte; se habló de que Muhammad proyectaba promulgar un decreto que afectaba a todos los cristianos. Parece que los palaciegos le hicieron desistir haciéndole ver que, si los más representativos mozárabes no habían dado señales de arrogancia, era injusto perturbarles por la inconsciencia de unos pocos fanáticos.

No podemos detenernos aquí en anotar todas las incidencias de la persecución, que cuenta con mártires hasta el 859.

Sorprende cómo después de tantos años de persecución todavía continuaba con vida Eulogio, principal instigador de todos los anteriores, cuyas gestas había registrado para ejemplaridad de otros muchos, poniendo en su relato tanto interés para que ni un nombre ni una fecha quedara inadvertida a la posteridad. Extraña cómo, a pesar de la constante hostilidad de que era objeto y de los encarcelamientos que hubo de padecer, conservara aún la vida.

La muerte del campeón

El renombre y la reciedumbre de Eulogio se había extendido por toda la cristiandad hispana debido a su viaje por las regiones del Norte. Su nombre y su solvencia resuena por todas las comunidades cristianas, tanto que cuando muere Wistremiro, arzobispo de Toledo, se piensa en Eulogio como sucesor suyo. Circunstancias que hoy nos son desconocidas impidieron y retrasaron la consagración episcopal de Eulogio, a quien la cárcel primero y el martirio después pusieron fin a su preciosa vida, que se acabó a las tres de la tarde del 11 de marzo del 859, siendo enterrado en la cordobesa iglesia de San Zoilo.

Cuatro días después, el día 15, era también martirizada y arrojado su cuerpo al Guadalquivir la virgen Leocricia, de linaje musulmán.

Alvaro de Córdoba, amigo entrañable de Euologio y a quien debemos su biografía, nos ha dejado, junto con el perfil heroico y atrayente de su vida, una oración dirigida a él como bienaventurado, donde pide que se

acuerde Eulogio en el cielo del nombre de su amigo, con el cual mantuvo en vida la más dulce amistad. Además escribió para su sepulcro el siguiente epitafio: *Aquí descansa el mártir amable, el doctor esclarecido, Eulogio, lumbrera inextinguible, nombre dulce por los siglos de los siglos.*

Tesoro de reliquias y nombres para el santoral

A fines de la vida de Eulogio llegaron hasta Córdoba dos monjes del monasterio parisiense de Saint-Germain-des-Pres; estos monjes eran Usuardo y Odilardo; venían con las pretensiones de recabar las reliquias del antiguo mártir de Zaragoza, San Vicente, bajo cuya advocación se levantaba el cenobio de París. Todas sus pesquisas fueron inútiles; pero ellos, deseosos de no regresar a su cenobio con las manos vacías de reliquias, inquirieron dónde podrían hacerse con alguna. En Barcelona se les habló de la persecución decretada desde años antes contra los mozárabes cordobeses, insinuándoles que en Córdoba podrían encontrar reliquias venerables [67]. No sin trabajo llegaron hasta Córdoba, donde, conversando con Eulogio, se apercibieron de la gran epopeya cristiana que en estos años se estaba escribiendo en Córdoba y lograron conseguir para su monasterio los cuerpos de los mártires Jorge, Aurelio y Natalia, y por ellos se introdujo en el mundo europeo el culto a estos mártires de Córdoba. Años después, por encargo de Carlos el Calvo, el citado Usuardo recibió la orden de redactar su renombrado martirologio.

En esta lista oficial de la cristiandad occidental se incluyeron ya para no ser nunca borrados treinta nombres nuevos, que constituyen casi la mitad de los que aquellos años recibieron el martirio y que por toda la catolicidad anuncian incansablemente la intrepidez y la calidad cristiana de la mozarabía cordobesa durante la persecución del siglo IX.

Vicisitudes durante el levantamiento de Ibn Hafsun

Amortiguada un tanto la persecución durante los siguientes emires, se produce el levantamiento del caudillo Ibn Hafsun, belicoso muladí cuyo abuelo había islamizado, transmitiendo su situación a la familia. Indisciplinado y pendenciero durante su juventud, huye a Africa, donde acaudilla a sus seguidores y se fortifica, luego ya en la Península, en el castillo de Bobastro [68], sede de sus operaciones. Prisionero en Córdoba, torna a su rebeldía al frente de los suyos, cuerpo integrado *por los que tocan las campanas y adoran las cruces*. Su política de proselitismo se hace con temas de reivindicaciones económicas y personales.

> «Se os quitan vuestras tierras, se os imponen cargas pesadas, se os humilla y trata como si fuerais esclavos».

[67] B. DE GAIFFER, *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard:* «Analecta Bollandiana» (1938) 268-283.

[68] SIMONET F. X., *Una expedición a las ruinas de Bobastro:* «Ciencia cristiana» (1887), localizó

En sus triunfales campañas obedecen a sus órdenes desde Córdoba hasta el Mediterráneo, de Málaga a Algeciras, no tiene empacho en avanzar contra la misma Córdoba, apoderándose de Ecija. La minoría mozárabe de Córdoba ve con buenos ojos el aumento de los territorios dominados por un hispano, muy favorecedor de sus ideales religiosos y patrios. El «comes» Servando, de tan negra memoria durante la crisis martirial, para congraciarse con los mozárabes, en unión con un hijo suyo, del mismo nombre, Servando, huyendo de la justicia cordobesa, se había pasado al servicio del caudillo rebelde y se apoderó con sus seguidores del castillo de Poley en nombre de Ibn Hafsun. Posteriormente éste se instala en Ecija, amplía sus conquistas, doblega infidelidades de sus seguidores y solicita del sultán de Bagdad el título de emir para proseguir su lucha contra los Omeyas de al-Andalus, obteniendo alientos y buena acogida, pero nada más. Posteriormente, su buena estrella se nubla y, derrotado, tuvo que retirarse a su fortaleza de Poley, donde le fallan los contingentes de Ecija, viéndose precisado a esconderse en las fragosidades de la serranía de Ronda. El castillo de Poley, cercado y hechos prisioneros una multitud de servidores de Bobastro, el emir Abd Allad concede la amnistía a los muslimes, *y ofreció el perdón a los mozárabes si renegaban de la religión cristiana. Los prisioneros mozárabes prefirieron la muerte antes que la apostasía,* a excepción de uno que renegó del cristianismo cuando iba a ser decapitado.

Este episodio sin relevancia en los fastos cristianos regaló un millar de nombres al martirologio y demostró también hasta qué grado era firme la fe de unos soldados que luchaban alistados en las endémicas revueltas de al-Andalus.

En el 892 se produjo un hecho resonante en la vida de Omar, cuya noticia transmite Ibn Adari así:

> «En este año el hijo de Hafsun manifestó la religión cristiana que había ocultado anteriormente y se confederó con los politeístas, apartándose de la gente del Islam, por lo cual le abandonaron muchos» [69].

Este hecho es uno de los más desconcertantes de que está plagada la biografía del rebelde Ibn Hafsun, sobre el que polemizan los historiadores, considerándole unos como oportunista para granjearse las simpatías mozárabes y la ayuda de los cristianos del Norte, mientras otros opinan que se trató de una conversión sincera que políticamente preveía que le produciría más desventajas que provechos. En el bautismo tomó el nombre de Samuel y su mujer el de Columba; su aliado y señor de Priego Ibn Mastana siguió su ejemplo y los mozárabes fueron puestos al frente de los cargos de mayor responsabilidad. En sus dominios se erigieron iglesias y monasterios. Omar ben Hafsun pudo tener en algún momento oportunidad de poner fin al poderío omeya en al-Andalus; intentó negociaciones con Alfonso III de León, pero dieron escaso resultado; relacionándose con los beni-Qasī y, por ellos, con el foco rebelde toledano y, en combinación con los territorios de Ibn Merwan al Occidente, hubieran sido un imponente arco de herradura pronto a asfixiar al reino cordobés, que sólo aspiraba a mantenerse y que difícilmente se conservaba en un inestable equilibrio, pues en su seno hormigueaban decenas de banderías e insurrecciones.

el emplazamiento de esta fortaleza. Sobre el levantamiento de Ibn Hafsun cf. A. G. CHEJNE, o.c., 32.

[69] Cf. SIMONET, F. X., *Historia de los mozárabes de España* p.557.

Más síntomas de presencia mozárabe

Ante el laconismo de las fuentes, intentamos recoger eslabones sueltos de la presencia y actividades mozárabes que afloran entre las noticias de esta comunidad cristiana, incrustada en el mundo árabe, y que en cierta forma son eco manifiesto de su vida. Queremos referirnos a los habitantes de Elvira y a los marinos de Pechina. La comarca de Elvira (Granada) era asiento de un *chound* sirio desde el siglo VIII, que contaba con nutrida población de judíos y de cristianos. Estos, perseguidos por su propio obispo, apostataron en gran parte, debiendo erigirse para ellos una aljama, terminada en el 864. Muladíes y mozárabes llevaban con resignada sumisión su obediencia al emir de Córdoba en contra de las tendencias insurrectas de sus convecinos árabes. Los conflictos sangrientos habían tenido ya lugar y, tras un breve período de paz, es asesinado el cabecilla árabe antiomeya Yahya ben Suqala, con lo que se provocó una nueva agitación. Las victorias de los árabes contra los muladíes y sus secuaces convirtieron a los nativos en incansables luchadores a las órdenes de su jefe, Sawar, instigador de las fuerzas muladíes. Que estaban éstas integradas por mozárabes, lo manifiesta Said ben Chaudi que, al narrar estos episodios, increpa a los contrarios con expresiones como éstas:

> «Apóstatas e incrédulos que hasta vuestro postrer instante llamáis falsa a la religión verdadera... Un caudillo ilustre (Sawar) ha vengado a sus hermanos y, pasando al filo de las espadas a los hijos de las blancas... hemos matado a millares de ellos» [70].

Nada se vislumbra de una inteligencia de los mozárabes con los reinos cristianos del Norte, que sí parece que puede explicar la expedición catalana para atender a los sublevados de Pechina.

Estos movimientos fueron principalmente provocados por reacciones patrióticas, en las cuales, sirvió de aglutinante la profesión cristiana de los amotinados. Son rebeliones de independencia nacional. La citada comarca de Pechina, situada en el golfo de Almería, distaba unos 15 kilómetros y al Norte de la mencionada ciudad. Respaldada por la cordillera de Sierra Nevada, no tenía más comunicación practicable con el área peninsular que la marítima. Su población era marinera y sus navegaciones se extendían hasta las costas africanas y a otros puertos del Mediterráneo; densamente poblada por españoles muladíes y mozárabes, los yemeníes ejercían la representación gubernamental. Sobre el tenor de vida cristiana en el lugar,

[70] Cf. SIMONET, F. X., o.c., 543-544; CAGIGAS I. DE LAS, o.c., II, 251-261.

sabemos por al-Bakri que sobre una de las puertas de la muralla campeaba una imagen de la Virgen María. Vivían en un régimen práctico de república independiente bajo la protección omeya de Córdoba.

A medida que los años pasan y las fricciones religiosas se amortiguan, el nacionalismo hispánico de los invadidos se alía con el ardor de la sangre hispana de los musulmanes nacidos en al-Andalus y los enfrentamientos se dulcifican, la inteligencia entre ambos pueblos es mayor en estos años en que el emirato independiente de Córdoba camina a su fin, desasosegado por las interminables revueltas que surgen por doquier y amenazan con la disolución, a no ser que un nuevo nervio lo vigorice con un máximo de autoridad y sostenga los motivos de su progresiva desmembración.

Oscurecimiento histórico de la minoría mozárabe

Cuando se trata en las historias eclesiásticas que, a partir del siglo X, relatan los sucesos de la Iglesia mozárabe, parece que existe una consigna de hablar de la decadencia de esta minoría cristiana en la España musulmana. Lo cierto es que durante mucho tiempo apenas aparece su actuación confesional y sólo de manera esporádica se habla de los mozárabes; pero esta minoría cristiana no había muerto ni se puede decir que estuviera agonizando, lo que sucedió fue que desde Almanzor, que integró a los mozárabes entre los contingentes de sus tropas y les facilitó su libertad cultual, ellos no tuvieron necesidad de hacer una solemne profesión de su fe. Islamizados en su actuación externa, tanto en la vida castrense como en la convivencia ciudadana, en cierta forma pasan desapercibidos para sus contemporáneos por usar el idioma árabe y nombres de morfología islámica, y para los historiadores y cronistas quedan enmascarados detrás de la uniformidad de la vida cotidiana, pues cuando la mozarabía adquiere papel de protagonismo es cuando se pone en duda su cristianismo. Solamente cuando su profesión de fe cristiana y su identidad de seguidores de Cristo está en peligro, como ocurrió durante la época martirial de Córdoba, entonces es cuando la tranquilidad de la convivencia pacífica se turba y surgen los enfrentamientos.

Aun en los momentos en que pudo encenderse el nervio patriótico, como cuando alguno de los reinos cristianos del Norte invaden los territorios árabes, los mozárabes, que vivían tranquilos en el al-Andalus, no se distinguen ni asoman a las crónicas por su intervención al lado de los reyes invasores cristianos; cuando dentro del territorio musulmán se encienden las luchas entre las facciones eslavas y berberiscas, luchan en favor de los eslavos contra la minoría judía, que suele inclinarse por los africanos.

Sin embargo, durante estos siglos que pudieran denominarse de silencio mozárabe, ellos siguen conservando su fe y mantienen su práctica cristiana y cultual; baste señalar que de la actuación diaria de estas comunidades locales depende que hoy podamos conservar los textos litúrgicos y patrísticos que ellos heredaron y nos transmitieron con fidelidad. La minoría mozárabe permánece callada y colabora, porque su vida religiosa, no

muy exigente, no encuentra obstáculos para tropezar. Su actividad literaria, si la hubo, que no debió ser mucha, no ha llegado hasta hoy, si se exceptúan las transmisiones manuscritas de los libros litúrgicos. Ellos han sido quienes en los largos años de la ocupación musulmana equilibraron con su conducta, oportunista a veces y a veces hostil, los momentos críticos surgidos por la mutua convivencia. Ellos, en fin, constituyeron el pueblo que, sometido al islamismo, conservó su fe y pudo devolverla al pueblo del que la habían heredado.

Al subrayar este obscurecimiento de la minoría mozárabe, que con más propiedad que ruina puede denominarse, fue como una nube de humo que, bajo apariencias de normalidad, encubrió durante los años del califato cordobés la vida cotidiana que discurría tranquila sin proporcionar noticias dignas de ser consignadas en los anales árabes, únicas fuentes que nos hubieran transmitido tales acontecimientos.

Es justo consignar cómo ya en los últimos años del período taifal los mozárabes de Alquézar y los de Tamarite fueron los que coadyuvaron activamente por la conquista de ambas localidades, expulsando de ellas a los musulmanes y cómo Abu Umar ben Gundisalvo, poeta de gran ascendiente en la taifa aragonesa y consejero cortesano, acabó por caer en desgracia de la minoría mozárabe de Zaragoza, víctima de una horrible matanza, y cómo también otro distinguido mozárabe, que había servido muy de cerca a los señores taifales, Sisnando Davidis, colaboró y ayudó al rey leonés en la conquista de Coimbra [71].

Apéndice

RELACION CRONOLOGICA DE LOS MOZARABES CORDOBESES, VICTIMAS DE LA PERSECUCION RELIGIOSA DEL SIGLO IX

850

IV-18.—Perfecto, presbítero de San Acisclo.

851

VI-3.—Isaac, monje de Tábanos.
VI-5.—Sancho, natural de Albí, esclavo palatino.
VI-7.—Pedro, sacerdote, en unión de Walabonso, diácono; Sabiniano, monje; Habencio, monje; Jeremías, anciano.
VI-16.—Sisenando, de Badajoz.
VI-20.—Pablo, diácono de Córdoba.

[71] Es lamentable que los autores que han trabajado sobre la España musulmana se hayan preocupado poco de historiar las vicisitudes de la minoría mozárabe, cuya actuación no ha suscitado sus atenciones, limitándose a los acontecimientos ocurridos en el área arábiga; baste citar como ejemplo el silencio sobre la crisis martirial de Córdoba, tratada como de paso con ligeras alusiones y la trascendencia religiosa que alcanzó la actividad del astuto Ibn Hafsun.

VI-25.—Teodomiro.
XI-21.—Nunila y Alodia, hermanas.
XI-24.—Flora, virgen hija de padre mahometano y madre cristiana. María, monja de Cuteclara, hermana del diácono Walabonso, decapitado el 7 de junio.

852

I-13.—Gumersindo y Servideo, monjes.
VII-27.—Aurelio y Natalia, matrimonio, y el matrimonio formado por Feliz y Liliosa; además, Jorge, monje sirio.
VIII-20.—Leovigildo y Cristóbal, monjes.
IX-15.—Emila, monje joven, y el joven también Jeremías, seglar.
IX-16.—Rogelio, monje anciano, y Abdalá, adolescente sirio. Ambos en la mezquita aljama de Córdoba, donde estaban predicando el evangelio y lanzando imprecaciones contra la religión mahometana; el pueblo, exacerbado, se lanzó contra ellos y, tras haberles cortado las manos y los pies, les dieron muerte allí mismo.

853

VI-13.—Fandila.
VI-14.—Anastasio y Félix, monjes, y la joven religiosa Digna, que hizo una magnífica profesión de fe trinitaria.
VI-15.—Benilde, anciana matrona. Los cadáveres de estos cuatro fueron incinerados y las cenizas arrojadas al Guadalquivir para evitar que fuesen venerados por los cristianos.
IX-17.—Columba, rica cordobesa.
IX-19.—Pomposa, monja como Columba, ésta del monasterio de Peña Mellaria, fundado por sus padres, y Pomposa, del de Tábanos.

854

VII-11.—Abundio, sacerdote natural de Analelos, en la sierra de Córdoba.

855

IV-30.—Ullex, sacerdote, natural de Martos (Jaén), en unión de Pedro, monje cordobés y Luis, pariente de San Eulogio. No se conoce el día de la muerte de Witesindo, muy anciano, natural de Cabra.

856

IV-17.—Helías, sacerdote portugués, y con él Pablo e Isidoro, monjes jóvenes.
VI-28.—Argimiro, a la sazón monje y antes juez mozárabe.
VII-17.—Aurea, monja, de noble linaje árabe y pariente del cadí de Córdoba.

857

III-13.—Rodrigo, sacerdote, y Salomón, ambos decapitados.

859

III-11.—Eulogio, campeón de la intrepidez cristiana, enterrado en la iglesia de San Zoilo.
III-15.—Leocricia, virgen, de linaje musulmán, cuyo cuerpo fue arrojado al Guadalquivir.

CAPÍTULO III

LOS NUCLEOS CRISTIANOS DEL NORTE

Por JAVIER FERNÁNDEZ CONDE, ANTONIO OLIVER y JAVIER FACI

BIBLIOGRAFIA

LA IGLESIA EN EL REINO ASTUR-LEONÉS

L. BARRAU-DIHIGO, *Étude sur les actes des rois asturiens:* RH 52 (1919) 1-191; ID., *Recherches sur l'histoire politique du Royaume Asturien (718-910):* RH 52 (1921) 1-360; Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, vol.III (Madrid 1936); ID., *Organización y fisonomía de la Iglesia española desde la caída del imperio visigodo hasta la toma de Toledo, en 1085*, discurso leído ante la Academia de la Historia en la recepción pública del R. P. Zacarías García Villada, S.J. (Madrid 1935); P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle* (Paris 1947); ID., *La metropole ecclesiastique de Galice du VIIIe au XIe siècle* (Coimbra 1947); *Estudios sobre la Monarquía Asturiana*. Colección de trabajos realizados con motivo del XI centenario de Alfonso II el Casto, celebrado en 1942 (Oviedo 1949) (Edición anastática, Oviedo 1971); L. VÁZQUEZ DE PARGA-J. M. LACARRA-J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols. (Madrid 1948-49) (Oviedo 1981, edic. facsímil); E. SÁEZ SÁNCHEZ, *Los ascendientes de San Rosendo. Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X:* H 8 (1948) 3-76 y 179-238; A. C. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española del período astur (718-910)*, 2 vols. (Oviedo 1949-1951); J. PÉREZ DE URBEL-R. DEL ARCO, *España cristiana. Comienzo de la Reconquista (711-1038)*, vol.VI de la «H. de España», dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1964) (2.ª edic.); G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Las instituciones del reino astur a traves de sus diplomas (718-910):* AHDE 35 (1965) 59-167; C. M. DE LUIS, *Los monasterios asturianos dependientes de la catedral de Oviedo en la alta Edad Media* (Oviedo 1966); DEREK W. LOMAX, *The Reconquest of Spain* (Londres 1967); J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Orígenes del Cristianismo en Cantabria* (Santander 1969); C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*, 3 vols. (Oviedo 1972-1975); ID., *La España Cristiana de los siglos VIII al XI. El reino asturleones (722-1037). Sociedad. Economía. Gobierno. Cultura y vida*, v.VII/I, de la «H. de España», dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1980); F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias en la alta Edad Media* (Oviedo 1972); ID., *El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo* (Roma 1971); ID., *El Medievo asturiano (siglos X-XII)* (Salinas [Asturias] 1979); A. ANDRÉS, *Notas para un Catálogo de Códices de la catedral ovetense*, en «Memorial Histórico Español» 50 (Madrid 1963) 241-328; G. ANDRÉS, *Los códices visigóticos de la Catedral de Oviedo*, en «Cuadernos Bibliográficos» 31 (Madrid 1974); M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre vida literaria peninsular* (Barcelona 1976); ID., *La circulation des manuscrits dans la Peninsule Iberique du VIIIe au XIe siècle*, en «Cahiers de Civilisation Médiévale» 12 (1969) 219-241 y 383-392; E. BENITO RUANO, *La epoca de la Monarquía asturiana* (Salinas [Asturias] 1979).

Los principados orientales

P. Kehr, *Papsturkunden in Spanien:* II, *Navarra und Aragon* (Berlin 1928); Id., *El papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII:* Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 2 (1946) 74-186; J. Goñi Gaztambide, *Los obispos de Pamplona del siglo XII:* Anthologica annua 13 (1965) 135-358; Id., *Los obispos de Pamplona del siglo XIII y del XIV:* Príncipe de Viana 18 (1957) 41-237; 23 (1962) 5-194 y 309-400; M. Núñez de Cepeda, *La beneficencia en Navarra a traves de los siglos* (Pamplona 1940); J. Pérez de Urbel, *Sancho el Mayor de Navarra* (Madrid 1950); M. A. Irurita, *El municipio de Pamplona en la Edad Media* (Pamplona 1959); J. M. Lacarra, *Los franceses en la reconquista y repoblación del valle del Ebro en tiempos de Alfonso el Batallador:* Cuadernos de Historia de España 2 (1968) 65-80; E. Amann, *Los carolingios:* «Hist. de la Iglesia» de Fliche-Martin, vol.VI (Valencia 1975) p.123-141; R. D'Abadal, *Els primers comtes catalans* (Barcelona 1958); Id., *Història dels catalans* II: *La Pre-Catalunya* (Barcelona 1961); Id., *Dels visigots als catalans* I (Barcelona 1969); P. Kehr, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon:* Abhandl. der preuss. Akad. der Wiss (Berlin 1926); J. M. Lacarra, *La península Iberica del siglo VII al X: Centros y vías de irradiación de la civilización:* Centri e Vie di irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo (Spoleto 1964) p.265-278; M. Riu, *El adopcionismo: Una herejía cristológica en la España islamizada:* Hist. de la Iglesia Fliche-Martin, vol.VI (Valencia 1975) 521-531; F. Soldevila, *Història de Catalunya* (Barcelona ² 1963) p.46-125.

El proceso de unificación de la Reconquista

Balparda, G., *Historia crítica de Vizcaya y sus fueros*, 2.ª ed. (Bilbao 1974), 2 vols.; Barbero, A.-Vigil, M., *Los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona 1974); Barbero A.-Vigil, M., *La formación del feudalismo en la Península Iberica* (Barcelona 1978); Estepa, C., *La vida urbana en el norte de la Península Iberica en los siglos VIII y IX.* El significado de los términos «civitates» y «castra»: Hispania XXXVIII (1978) p.257-273; Faci, J., *Sancho el Mayor de Navarra y el Mensajero de S. Salvador de Oña:* Hispania XXXVII (1977) p.299-317; Ferrari, A., *Testimonios en dominios según el Libro de las Behetrías.* Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (Madrid 1958); Ferrari, A., *Testimonios retrospectivos sobre el feudalismo castellano en el «Libro de las Behetrías»:* Boletín de la Real Academia de la Historia (1975); Lacarra, J. M., *Historia del Reino de Navarra en la Edad Media* (Pamplona 1975); López Mata, T., *Geografía del condado de Castilla a la muerte de Fernán González* (Madrid 1957); Menéndez Pidal, R., *El elemento histórico en el «Romanz del Infant Garcia»*, en *Studi letterari dedicati a Pio Rajna* (Florencia 1911) p.41-85; Menéndez Pidal, R., *La España del Cid*, 7.ª ed. (Madrid 1969); Moxó, S., *Castilla, ¿principado feudal?*, en «Revista de la Universidad de Madrid» XIX (1970) p.229-256; Moxo, S., *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, (Madrid 1979); Pérez de Urbel, J., *Historia del condado de Castilla* (Madrid 1945), 3 vols.; Pérez de Urbel, J., *Sancho el Mayor de Navarra* (Madrid 1950); Sánchez Albornoz, C., *Estudios sobre las instituciones medievales españolas* (México 1965); Id., *Despoblación y repoblación del valle del Duero* (Buenos Aires 1966); Serrano, L., *El Obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII* (Madrid 1935), 3 vols.; Ubieto, A., *Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor de Navarra*, en «Príncipe de Viana» XXI (1960).

El cristianismo en Vascongadas

Achúcarro, M., *La incorporación de Guipúzcoa a la corona de Castilla:* Memoria de Licenciatura, inédita, defendida en la Facultad de Geografía e Historia, Univ. Complutense (1980); Balparda, G., *Historia crítica de Vizcaya y sus fueros* (Bilbao 1974, 2.ª ed.); Barbero, A.-Vigil, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona 1974); Caro Baroja, J., *Los Vascos* (Madrid 1971); *Los pueblos del Norte*

(Madrid 1943); *Etnografía histórica de Navarra* (Pamplona 1971); García Villada, Z., *Historia Eclesiástica de España* (Madrid 1936), t.III p.270ss; Lacarra, J. M., *La cristianización del País Vasco,* cap.I de «Estudios de Historia Navarra» (Pamplona 1971); Lot, F., *L'evêche de Bayonne*, en «Melanges d'Histoire du Moyen-Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen» (Paris 1951).

Estructuras sociales de los reinos cristianos (s VIII-XI). La iglesia propia en España

Abadal, R., *La batalla del adopcionismo y de desintegración de la Iglesia visigótica* (Barcelona 1949); Id., *Dels visigots als catalans* (Barcelona 1969); Id., *Catalunya carolingia* (Barcelona 1926-55); Barbero, A., *La integración de los «hispani» del Pirineo oriental al reino carolingio*, en «Mélanges offerts a René Crozet» II (Poitiers 1966) p.67-75, y recientemente en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, dirigido por A. Prieto (Madrid 1977) p.151-165; Barbero A.-Vigil, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona 1974); Id., *La formación del feudalismo en la Península Iberica* (Barcelona 1978); Barrau-Dihigo, L., *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien (718-910)*, en «Revue Hispanique» LII (1921) p.1-360; Caro Baroja, J., *Los pueblos del norte* (San Sebastián 1973); Bidagor, R., *La «Iglesia propia» en España. Estudio histórico canónico* (Roma 1933); Concha, I. de la, *La «pressura»*, en A.H.D.E. XIV (1942-43) p.382-460; Díaz y Díaz, C., *De Isidoro al siglo XI* (Barcelona 1976); Dozy, R., *Histoire des musulmans d'Espagne* (Leyden 1932) (ed. Levi-Provençal); Duchesne, L., *St. Jacques en Galice*, en «Annales du Midi» XII (1900) p.145-180; Estepa, C., *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)* (León 1977); Ferrari, A., *Beneficium y behetría:* BRAH, CLIX (1966) p.11-87 y 211-278; Ferrari, A., *Testimonios retrospectivos sobre el feudalismo castellano en el «Libro de las Behetrías»:* BRAH, CLXXI (1975) I p.7-119; II p.281-404; Ferrari, A., *Arcaísmos tópicos del reino astur testimoniados en el «Libro de las Behetrías»* I: BRAH, CLXXV (1978); 2 p.215-307; 3 p.314-493; II, BRAH, CLXXVI (1979) 2 p.175-244; 3 p.245-308 y III, BRAH, CLXXVII 1 p.613-670, y 2 p.207-268; García de Cortazar, J. A., *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla (s. X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval* (Salamanca 1969); García Gallo, A., *Las instituciones sociales en España en la Edad Media (siglos VIII-XII)*, en «Revista de Estudios Políticos» (suplemento de política social) 2 (1945); Id., *El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho Canónico español en la Alta Edad Media*, en A.H.D.E., XX (1950) p.275-633; Gómez Moreno, M., *Iglesias mozárabes* (Madrid 1919); Gautier-Dalche, J., *L'Histoire monetaire de l'Espagne septentrionale et centrale du IX au XII siècle*, en «Anuario de Estudios Medievales» 6 (1969) p.43-95; Lacarra, J. M., *Aragón en el pasado* (Madrid 1972); Id., *Historia del reino de Navarra en la Edad Media* (Pamplona 1975); Id., *Estudios de Historia navarra* (Pamplona 1971); Lévi-Provençal, E., *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en «Historia de España» dirigida por R. Menéndez Pidal, t.IV y V (Madrid 1950); Lewis, A., *The Development of Southern French and Catalan Society, 718-1050* (Austin 1965); Menéndez Pidal, R., *La España del Cid* (Madrid 1969); Moxó, S., *Castilla, ¿principado feudal?*, en «Revista de la Universidad de Madrid» XIX (1970) p.229-256; Oliver Asin, J., *En torno a los orígenes de Castilla. Su toponimia en relación con los árabes y bereberes* (Madrid 1974); Pérez de Urbel, J., *España cristiana. Comienzo de la Reconquista (711-1038)*, t.VI de la «Historia de España» dirigida por M. Pidal (Madrid 1956); Pérez de Urbel, J., *El Condado de Castilla* (Madrid 1969) 2.ª ed.; Ramos Loscertales, J. M., *El reino de Aragón bajo la dinastía pamplonesa* (Salamanca 1961); Sánchez Albornoz, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero* (Buenos Aires 1966); Id., *España, un enigma histórico* (Buenos Aires 1956); Id., *Estudios sobre instituciones medievales españolas* (México 1965); Torres López, M., *La doctrina de las «Iglesias propias» en los autores españoles*, en A.H.D.E. II (1925) p.402461; Id., *El origen del sistema de las «Iglesias propias»*, en A.H.D.E., V (1928) p.83-217; Vázquez de Parga, L., *El Fuero de León* (Notas y avance de edición crítica), en A.H.D.E., XV (1944) p.464-498.

I. LA IGLESIA EN EL REINO ASTUR-LEONES

Por J. FERNÁNDEZ CONDE

La marea conquistadora de los ejércitos islámicos encontró la primera oposición verdaderamente importante en las regiones montañosas del norte de la Península. Los pueblos cantabroastures, que juntamente con los vascones habían demostrado siempre su reluctancia para reconocer el dominio romano y visigodo, viviendo independientes en la práctica hasta la invasión árabe-bereber, constituyen el primer núcleo peninsular de resistencia organizada frente a los nuevos señores de la *Hispania* goda.

La elección de Pelayo por los astures el año 718 —hoy no se descarta la posibilidad de que éste fuera también cantabroastur [1]—, la rebelión del pequeño grupo que rodeaba al jefe recién elegido y su primera victoria sobre las tropas del al-Andalus el 722, fueron sin duda los hitos principales de la formación de este pequeño reino, que nace, a lo que parece, con objetivos prácticos modestos y bien definidos: la defensa de la tradicional independencia de la población autóctona. Algún grupo culto, probablemente el sector de la clerecía emigrada desde las regiones meridionales durante los primeros años de la invasión, dotaría el embrionario proyecto político de cobertura ideológica suficiente para convertirlo en verdadera monarquía. Ante los gobernadores del al-Andalus los rebeldes de las montañas asturianas eran considerados sencillamente como «bandas indomables, que amenazaban desde las montañas las ciudades y las cosechas, las líneas de comunicaciones y las retaguardias de los ejércitos» [2]. Los acontecimientos de Covadonga, en realidad simple descalabro de una expedición de castigo contra los rebeldes mandada por Alqama, no fue tomada en demasiada consideración por los responsables del gobierno musulmán, que prosiguieron sus campañas de conquista hacia el sur de la Galia. Tampoco merecieron el interés de la comunidad cristiana mozárabe. De hecho, la *Crónica Mozárabe*, escrita sólo treinta años más tarde, pasa por alto la derrota de las tropas del Islam en el desfiladero del monte Auseva, que tuvo como efecto inmediato la desarticulación del proyecto de administración musulmana que Munnuza trataba de hacer realidad desde Gijón. Sin embargo, siglo y medio más tarde la historiografía ovetense, imbuida de planteamientos políticos neogoticistas que respondían a nuevos imperativos históricos, magnificaría los modestos episodios relacionados con los orígenes del reino astur, convirtiendo la insurrección del caudillo Pelayo y la victoria de Covadonga en el comienzo de la «Spanie salus».

En la actualidad parece definitivamente demostrado que los cristianos sublevados contra los soldados del al-Andalus en la región cantabroastur no se movían impulsados por ideales de «reconquista», ni pretendían en modo alguno la restauración del viejo reino visigodo. Los estudios de Barbero-Vigil han subrayado los aspectos sociales y las motivaciones de la misma índole que operaron en la génesis de aquella sublevación. Los pueblos de la cordillera Cantábrica, vascones incluidos, al no haber experimentado una romanización profunda, manteniendo incluso una dependencia práctica primero frente a las autoridades romanas y después frente a los visigodos, pudieron conservar en buena medida su organización político-social primitiva. En vísperas de la invasión islámica pervivían todavía numerosos elementos característicos de una organización tribal, con grupos gentilicios y clanes familiares, sin centralización política en torno a un jefe reconocido por todos, sin ciudades, sin rupturas sociales de importancia; en claro contraste con la sociedad visigoda, rota por el abismo que separaba los grupos de la aristocracia militar y religiosa de la mayoría de la población, los estamentos más bajos, cuyo divorcio con el aparato estatal ha sido ya puesto de relieve en otra parte. «Por el contrario, los cantabroastures y vascones, que con su independencia habían conservado un régimen social antagónico al de los visigodos, donde los hombres libres eran mayoría y las diferencias de clase eran mínimas, tenían poderosos motivos para continuar defendiendo la libertad» [3].

Los reinados de Alfonso I (739-757), de Alfonso II el Casto (792-842) y de Alfonso III el Magno (866-910) fueron jalones decisivos del pequeño reino astur y constituyen las principales etapas de su progresiva consolidación. La revuelta de los bereberes a mediados del siglo VIII y el subsiguiente abandono de las plazas fuertes ocupadas por estos grupos islamitas en Galicia y en la meseta del Duero, juntamente con el clima de guerra civil que agitaba aquellos años el al-Andalus, ofrecieron al primero de los Alfonsos una coyuntura favorable para fortalecer la precaria situación del reino astur, hasta entonces poco más que un simple proyecto. Alfonso I tiene ya arrestos para alejarse de la barrera protectora de los montes cantábricos y emprender una serie de expediciones de saqueo que le permitirán tomar y asolar ciudades y fortalezas, desde los valles altos del Ebro, a lo largo de todo el valle del Duero, hasta Viseo y Oporto. Careciendo de efectivos suficientes para sostenerse en las plazas tomadas, se limita a «pasar a espada a cuantos habitantes árabes encuentra, llevando consigo al solar patrio los grupos de cristianos» [4]. Aunque semejantes campañas militares y migratorias no produjeran el famoso «desierto estratégico» de los Campos Góticos que ideara Sánchez Albornoz, sí supusieron una importante aportación de contingentes humanos, que sirvió para poner en marcha en las regiones norteñas una repoblación intensiva, acelerándose seguramente en ellas el proceso de cristianización, a la vez que se iban fortaleciendo también las estructuras administrativas y sociales de un reino todavía incapaz de incorporar formalmente los territorios conquistados [5].

[1] A. BARBERO-M. VIGIL, *La formación del feudalismo...* p.299ss.
[2] J. VICENS VIVES, *Aproximación a la historia de España* p.59.

[3] A. BARBERO-M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista (Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: Cántabros y Vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana)* p.13ss, especialmente 95-96. Cf. también Ibid., p.141ss.
[4] J. PRELOG, *Die Chronik Alfons'III* p.34-35.
[5] Sobre el discutido fenómeno de repoblación del valle del Duero, C. SANCHEZ ALBORNOZ, *Despoblación y repoblación del valle del Duero* (Buenos Aires 1966). Todo hace pensar que no existió ese fenómeno de despoblación total en esta amplia franja territorial que separaba los dominios cristianos de los musulmanes. Desde las expediciones de Alfonso I, descritas por el *Albeldense* como un proceso de desertización («Campos quos dicunt Goticos usque ad flumen Dorium *eremavit*»), hasta las repoblaciones de los siglos IX y X, hubo comunidades que vivieron en dicha comarca de paso, careciendo de organización administrativa similar a la de

Alfonso II, prototipo del rey asturiano para los cronistas cristianos posteriores a él, tiene que vérselas en varias ocasiones con incursiones enemigas. Los ejércitos musulmanes consiguen entrar por dos veces seguidas en Oviedo, donde este soberano decide establecer la nueva corte, atacando también otras zonas de sus dominios y sobre todo el flanco oriental. El rey Casto, que procura conseguir la alianza con Carlomagno, probablemente para asegurar la defensa de su reino en aquella parte más vulnerable, emprende una labor de cohesión y de organización internas, que la *C. Albeldense* compendió lapidariamente en la conocida expresión: Alfonso «estableció en Oviedo la orden de los godos de Toledo, tanto en la iglesia como en la corte» [6]. De hecho, superado el primer período difícil de su reinado, caracterizado por la existencia de un clima de distanciamiento de todo lo que supusiera continuidad del viejo mundo toledano, propiciado seguramente por la controversia del adopcionismo, comienza a generarse un giro espectacular de la ideología política oficial, que apunta hacia lo visigodo como paradigma de las formas politicosociales y eclesiásticas que empezaban a tomar cuerpo [7]. La supuesta aparición del sepulcro de Santiago de Compostela, cuya creencia se afirma también durante el largo reinado de Alfonso el Casto, tendrá asimismo una notable trascendencia en la futura concepción de la «reconquista».

Ordoño I (850-866), que prosigue la lucha contra el Islam, puede ya llevar a cabo repoblaciones en comarcas arrasadas por Alfonso I, en Amaya y en otras ciudades de la meseta como Tuy, Astorga y León. Pero será Alfonso III quien culmine la obra de expansión y fortalecimiento interior del reino astur. El rey Magno, sacando partido de las continuas rebeliones de muladíes, mozárabes y bereberes, que sumían al Emirato en una verdadera anarquía, amplía de manera decisiva los límites de sus dominios. La capacidad militar de este soberano, que contó habitualmente con el apoyo de la casa de Pamplona gracias a su matrimonio con la navarra Jimena, le permite fijar las fronteras del reino muy lejos de la cordillera Cantábrica. En la zona portuguesa llegaban hasta el Mondego, por el centro seguían el curso de los ríos Duero, Pisuerga y Arlanza, y por el este comprendían las actuales provincias Vascongadas, si bien el dominio efectivo en esta última región fue siempre muy problemático. El apoyo de Alfonso III a las tareas repobladoras contribuyó igualmente a la consolidación y estabilidad internas, al organizarse estructuras sociales y eclesiás-

otras zonas pobladas del norte. A. BARBERO-M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Iberica* p.213ss, defienden esta oposición, asumiendo las conclusiones de otros trabajos precedentes de Menéndez Pidal y Orlando Ribeiro; también pone en relación el fenómeno de los Campos Góticos con lo ocurrido en la *Gallia Gothica* o Septimania por la misma época. P. DAVID, *La metropole ecclesiastique de Galice du VIIIe. au XIe. siècle* (Coimbra 1947), p.42ss, sostiene la misma opinión negativa sobre la eventual desertización en el norte de Portugal, concluyendo: «On est amené à se demander si les expressions employées par les chroniqueurs du cycle d'Alphonse III ne correspondent pas à une thèse juridique de la monarchie asturienne, destinée à justifier la main mise royale sur ces territoires et la politique des aprisions, plutôt qu'à la réalité des faits».

[6] M. GÓMEZ MORENO, *Las primeras crónicas...*: BAH 100 (1932) 602.

[7] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000*, en «De Isidoro al siglo XI» p.212ss, hace referencia a este cambio de orientación, estudiando las piezas históricas de la época.

ticas en territorios cuya vida había estado marcada hasta entonces por el signo de la precariedad.

A comienzos del siglo X, Oviedo no podía cumplir ya eficazmente las funciones de capitalidad en un reino que rebasaba con mucho los límites de la cordillera Cantábrica. El traslado de la corte a León fue un acontecimiento que se produjo sin estridencias después de la muerte de Alfonso III (910). Con la monarquía leonesa cesa prácticamente el ímpetu conquistador que había guiado las actuaciones políticas de los últimos reyes asturianos. A lo largo del siglo X sólo se consiguen algunos éxitos aislados en las luchas contra el Islam —la victoria de Simancas (939), por ejemplo, durante el reinado de Ramiro II, el más brillante de los soberanos leoneses—, contrapesados por sonoros descalabros. La dinastía de León tuvo que hacer frente al auge creciente del poderío de Córdoba, convertida en capital califal por Abd al Rahmān III (929), a varias crisis internas originadas por graves conflictos sucesorios, y a la consolidación e independencia progresivas de Castilla, cuyos objetivos políticos contradecían frecuentemente los intereses de la corte leonesa. En la segunda parte de la centuria las terribles «razzias» de Almanzor hicieron tambalearse las bases de este débil reino, que ve arrasadas León, la capital administrativa (988) y Santiago de Compostela, su centro espiritual (997). El título de *Imperator* que presentan algunos diplomas reales de la cancillería leonesa —la idea había comenzado a gestarse en la época de Alfonso III—, quizás con la intención de afirmar la preeminencia de los reyes de León sobre otros poderes de la Península, fue poco más que un mero *titulus sine re.*

La muerte de Almanzor (1002), la ruina del Califato y el imperialismo creciente de Sancho el Mayor de Navarra (1000-1032) y su orientación proeuropeísta fueron factores decisivos en las grandes transformaciones de todo orden, también del religioso, que jalonan la historia posterior al año mil, tanto en el noroeste como en otras partes de la Península, e incluso de Europa.

El reino astur-leonés, que nace al amparo de los montes cantábricos, no mantuvo contactos habituales con Roma. En el transcurso de la controversia adopcionista comienza a relacionarse con la corte y la Iglesia carolingias. En torno al 782, Wulchario de Sens consagra obispo a un godo llamado Egila, y lo envía a España, posiblemente con la anuencia del papa Adriano I, para promover una reforma vinculada a Roma, similar a la llevada a cabo por San Bonifacio en la Iglesia franca. No parece que esta especie de «legado papal» haya visitado Asturias, y, además, sabemos que su misión constituyó un rotundo fracaso. Nos consta, sin embargo, que, en plena disputa de los escritores de la Liébana contra Elipando de Toledo, pasó por las Asturias Jonás de Orleáns; pero su visita esporádica no tuvo consecuencias importantes para la vida de la iglesia local. En realidad, los reyes asturianos y más tarde los leoneses, que la historiografía altomedieval se complace en presentar como vertebradores del devenir histórico cuya naturaleza se describe con ribetes de sacralidad, asumieron el compromiso de acelerar la conversión al cristianismo de los grupos paganos todavía existentes dentro de sus dominios y de poner en marcha las estruc-

turas eclesiásticas más esenciales, porque consideraban estas funciones religiosas primordiales en su forma de gobernar, al igual que otros monarcas cristianos. Para los carolingios, por ejemplo, los ministerios de servicio a la Iglesia constituirán también el elemento basilar de sus respectivos programas de gobierno.

En Cantabria, Asturias y Vasconia durante la época tardorromana y visigoda se mantenían vivas aún formas de religiosidad indígena. La religión romana penetró menos profundamente que en otras zonas de la Península, incluso tan cercanas como Galicia, y la cristianización fue asimismo mucho más lenta. Esta última región, después de la conversión definitiva de los suevos al catolicismo en el reinado de Teodomiro (559-570), adopta prácticamente en su integridad la religión cristiana, si bien con una fuerte carga de adherencias paganas. Desde el siglo VI y, sobre todo, a partir del VII se pone en marcha un movimiento de evangelización en Cantabria, promovido por monjes —recuérdese la *Vita Sancti Emiliani*—, que se asentaban con frecuencia en cuevas, lugares privilegiados de santuarios indígenas, que eran objeto de la devoción popular. Aquellos ascetas trataban sin duda de sustituir las formas religiosas paganas con las cristianas, fenómeno corriente en muchas otras partes, tanto dentro como fuera de la Península. Semejante estilo de evangelización debió de perdurar bastante tiempo. En cuevas de Cantabria y Asturias se encontraron objetos litúrgicos visigodos, y tenemos noticias relativas a la existencia de iglesias rupestres de los siglos VII-IX en varias comarcas cantábricas [8]. Entre los *Astures-Transmontani* había también en la misma época algunos grupos de bretones cristianos, incluidos de algún modo en el ámbito jurisdiccional, mientras existió, del obispado de la diócesis de Britonia, emparentados lógicamente con los contingentes de bretones que recalaron en las costas de Galicia hacia el siglo VI [9]. La evangelización de Vasconia, donde el paganismo fue mucho más persistente, partió probablemente del sur de Francia, teniendo en San Amando su iniciador [10].

Los reyes asturianos favorecieron y potenciaron el movimiento de evangelización orientado a contrarrestar y desterrar los focos de paganismo que todavía pervivían en las poblaciones de la cordillera Cantábrica. Para ello contaban ya con nuevos efectivos de monjes y de cristianos emi-

[8] Sobre la evangelización de Cantabria, J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Orígenes del cristianismo en Cantabria* (Santander 1969); ID., *Los Cántabros* p.215-217; 240-247. Este mismo autor, en un trabajo todavía inédito, *El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII)*, pone de relieve la importancia de las misiones llevadas a cabo entre las gentes de los pueblos del norte peninsular por monjes tan conocidos como Santo Toribio de Palencia, San Martín de Braga, San Fructuoso, además de San Millán. Sobre las iglesias rupestres, véase F. IÑIGUEZ ALMECH, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas:* «Cuadernos de trabajos de la E. Española de H. y Arqueología de Roma» 7 (Madrid 1955) p.7-180.

[9] Sobre los orígenes del cristianismo en Asturias, F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias en la alta Edad Media* p.27ss. Cf. además P. DAVID, *Études historiques...* p.57ss; F. DIEGO SANTOS, *Historia de Asturias. Asturias romana y visigoda* (Salinas 1977) p.254-259. Sus afirmaciones sobre el cristianismo en Asturias durante la época visigoda nos parecen excesivamente optimistas.

[10] Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, v.III p.200; J. CARO BAROJA, *Los pueblos del norte de la Península Ibérica* p.134-138 (2.ª ed., San Sebastián 1973); J. M. LACARRA, *La cristianización del País Vasco*, en «Estudios de Historia de Navarra» (Pamplona 1971) p.1ss.

grados de las regiones meridionales sometidas entonces al Islam y de las ciudades arrasadas por Alfonso I. Y adoptaron un estilo similar al de los ascetas y eremitas de la última época visigoda: la sustitución de los principales santuarios paganos por ermitas o iglesias cristianas. En Covadonga, la *Cova dominica* de la que parte el afianzamiento de la rebelión política de los cantabroastures contra los musulmanes, también se encontraron objetos litúrgicos visigóticos. Parece bastante probable que aquel lugar fuera asimismo santuario del culto indígena, convertido en una ermita cristiana, objeto de veneración popular en la región. De hecho, las crónicas alfonsíes vinculan ya esta cueva con la devoción a la Virgen María [11]. Resulta verdaderamente significativo que la primera fundación eclesiástica de los soberanos astures que conocemos, la iglesia de Santa Cruz, no lejos de Covadonga y cerca de Cangas de Onís, capital del pequeño reino cantabroastur, hubiera sido construida sobre un dolmen pagano. La inscripción votiva de dicha iglesia, datada el año 737, el primer monumento literario conservado después de la invasión islámica, presenta a un prelado llamado Asterio como consagrante [12]. La capital política del embrionario reino estaba ubicada precisamente dentro de la amplia comarca poblada por los *Vadinienses*, un importante grupo gentilicio, en el que perduraron durante mucho tiempo elementos religiosos y culturales autóctonos [13].

En torno a Cangas de Onís existió una extensa zona de cultura dolménica, en la que pueden verse todavía iglesias cristianas levantadas junto a construcciones megalíticas. Santa Eulalia de Abamina, edificio relacionado con los primeros tiempos de la monarquía astur, tiene al lado un conocido dolmen, y Santa María de Sames fue construida junto al dolmen de Mián [14]. Desde la alta Edad Media se abre paso la costumbre de edificar ermitas e iglesias cerca o dentro del recinto de antiguos castros, tanto en Asturias como en el noroeste de la Península —Galicia y Portugal—, para sustituir los antiguos cultos indígenas o sencillamente para erradicar supersticiones ancestrales relacionadas con ellos que no desaparecieron cuando las construcciones castreñas fueron abandonadas [15].

[11] «Nam quum a fundivalariis lapides fuissent emisse et ad domum sancte semper virginis Marie pervenissent super mittentes revertebantur et Caldeos fortiter trucidabant; et quia dominus non dinumerat astas, sed cui vult porrigit palmam, egressique fideles de cova ad pugnam, Caldei statim versi sunt in fugam...» (J. PRELOG, *Die Chronik...* p.26-27).

[12] C. M. VIGIL, *Asturias monumental, epigráfica y diplomática* p.304-306.

[13] A. BARBERO-M. VIGIL, *La organización social de los Cántabros y sus transformaciones en relación con los orígenes de la Reconquista*, en «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista», p.158ss. En las páginas 193-194 hace referencia a una estela funeraria, cerca de Cangas de Onís, anterior a la invasión musulmana, con la expresión *ex domu dominica* considerada como fórmula cristiana. Destaca el parecido de esta fórmula con *Cova dominica* insinuando que las dos expresiones «se refieren en ambos casos ya a un lugar o edificio religioso, ya a un centro de poder político, palacio, detentado por un jefe local que tuviera en Cangas su asentamiento principal».

[14] F. JORDA CERDA, *Notas sobre la Cultura Dolmenica en Asturias:* «Archivum» 12 (1962) 15-38.

[15] J. M. GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ VALLES, *El culto cristiano en los emplazamientos de los castros de Asturias:* «Studium Ovetense» 5 (1977) 69-76. «El fenómeno general en el que, a nuestro ver, debe encuadrarse la erección de la mayoría de las iglesias y ermitas en los emplazamientos de los castros asturianos, es el que motivó la construcción de ermitas en ciertas cuevas, como la de la Virgen de la Cueva de Infiesto; el emplazamiento de algunas ermitas en las cabeceras de los puentes, como la del Puente de San Martín de Miranda de Belmonte; la

El paganismo y la superstición fueron durante mucho tiempo fenómenos seudorreligiosos muy arraigados en todas estas zonas de la cornisa cantábrica. La *C. Albeldense* presenta al riguroso Ramiro I (842-850) sometiendo a la pena de fuego a magos y adivinos. Fruela I, un antecesor suyo (757-768), había tratado de restaurar la disciplina del celibato eclesiástico conminando con la amenaza de encierro en monasterios a los clérigos renuentes. Esta referencia disciplinar deja entrever también la significación real del monacato en la protohistoria del cristianismo cantabroastur [16]. Y no conviene olvidar que el mismo rey Fruela puso los cimientos de la ciudad de Oviedo a la vera del pequeño cenobio de San Vicente, levantado por monjes que habían llegado al centro de la región asturiana formando parte de los contingentes de inmigrados en los días de las campañas bélicas de Alfonso I.

Los reyes asturianos primero y más tarde los leoneses, aunque éstos en menor medida, fueron los principales responsables de la reorganización eclesiástica en el noroeste peninsular. Si bien la vida religiosa de los cristianos pudo continuar después del primer desconcierto producido por la invasión islámica, algunas sedes de las regiones septentrionales debieron de quedar vacantes por la huida de sus titulares. Resulta prácticamente imposible reconstruir con ciertas garantías de precisión la situación real de la Iglesia en dichos territorios hasta mediados del siglo VIII. Nos consta que las terribles campañas del primero de los Alfonsos por las amplias comarcas de la meseta del Duero asestaron un duro golpe a las estructuras eclesiásticas de muchas diócesis, cuyos episcopologios sufren entonces un brusco corte. En la provincia Bracarense, por ejemplo, quedaron arruinadas además de Braga, la capital, Tuy, Orense, Dumio, Oporto, Astorga, Iria y Lugo, aunque en estas dos últimas parece que no se interrumpió el régimen episcopal. También sufrieron los efectos desastrosos de las expediciones del rey astur cinco diócesis de la provincia Emeritense: Avila, Salamanca, Caliabria, Lamego y Viseo. Siguieron idénticos derroteros Osma, Segovia y Palencia, que formaban parte de la metrópoli Cartaginense, así como Auca de la Tarraconense. Es probable que los obispos de muchas de estas sedes arruinadas siguieran ostentando sus respectivas titularidades en las tierras del norte sometidas al control de la dinastía astur. El caso de Eterio de Osma, monje de Liébana en la segunda parte del citado siglo, podría constituir un hecho sintomático; pero el paso de los años tenía que producir lógicamente las inevitables soluciones de continuidad en los episcopologios.

Los monarcas astures, especialmente los más significativos, trataron de ir creando paulatinamente en las distintas partes de sus dominios los cuadros administrativos indispensables y las instituciones eclesiásticas fundamentales. La restauración de diócesis antiguas o la erección de otras que

erección de iglesias y ermitas en lo alto de los montes... y el que motivó la construcción de ermitas en diferentes estaciones arqueológicas» (Ibid., p.75).

[16] *C. Albeldense*, l.c., p.603. «Iste scelus quam de tempore Vitizani sacerdotes huxores habere consueberant, finem inposuit; etiam multis, in scelera permanentibus, flagellis inferens *monasterus perligavit*» *(C. Rotense)*. Ranimirus rex eum (Nepotianum) in *monasterio religare* precepit *(C. Rotense)* (J. PRELOG, *Die Chronik*... p.41 y 55).

no habían existido nunca, eran hechos con frecuencia simultáneos o muy próximos en el tiempo a las empresas repobladoras. Durante el reinado de Alfonso I, Lugo de Galicia, una ciudad que había sufrido menos los efectos devastadores de las campañas de este soberano, se convierte en el centro eclesiástico de todo el reino. Odoario, personalidad histórica transfigurada por una amplia tradición legendaria relacionada con sus actividades repobladoras —reflejada en diplomas apócrifos tardíos redactados para justificar la legitimidad jurídica de amplios derechos patrimoniales correspondientes a los titulares lucenses— fue el primero de los prelados de este episcopologio que llevó a la vez el título de metropolitano de Braga en la segunda parte del siglo VIII, realidad histórico-jurídica que durará bastante tiempo. En diplomas falsos elaborados posteriormente por círculos eclesiásticos de Lugo se pretenderá establecer, además, que la dignidad metropolitana bracarense había sido trasladada formalmente a Lugo [17]. Esta sede también administra durante largos períodos la de Orense hasta finales del siglo XI [18].

Alfonso II, el Casto, que traslada la corte del reino asturiano a Oviedo, dota a esta ciudad de obispado para cubrir las necesidades de una gran parte del extenso territorio cantabroastur, hasta entonces sin ninguna sede episcopal. Desconocemos el año preciso de la fundación, pero sí sabemos que se había llevado ya a efecto el 812, probablemente en un concilio convocado por el propio soberano. La redacción de las falsas actas de los llamados concilios de Oviedo, atribuidos respectivamente a Alfonso II y a Alfonso III, que otorgaban a la sede regia la prerrogativa arzobispal, y la puesta en circulación de la fantástica noticia de la fundación de un obispado en *Lucus Asturum* por los vándalos, hechos documentales fabricados por la oficina diplomática del obispo ovetense Don Pelayo (1101-1130), se sitúan dentro del contexto histórico de los pleitos jurisdiccionales surgidos en el noroeste peninsular después de la restauración de la provincia eclesiástica de Toledo en la segunda parte del siglo XI [19]. El titular episcopal de la capital del reino astur, al gozar de una posición política privilegiada, habría ejercido de hecho funciones metropolitanas, sin llegar a serlo nunca canónicamente. El fenómeno de adaptación de la administración eclesiástica a la civil es tan antiguo como la Iglesia misma. Con todo, los objetivos reales del formidable falsario ovetense eran más minimalistas, como tendremos ocasión de comprobar. Durante el reinado de Alfonso II empieza a tomar cuerpo la creencia relacionada con la invención del sepulcro del apóstol Santiago en Galicia, cerca de Iria, circunstancia que servirá para fortalecer la posición de los obispos de la vieja sede episcopal.

Las tareas repobladoras llevadas a cabo por Ordoño I también sirvieron para consolidar las estructuras de la iglesia del reino asturiano. En Astorga y León, dos de las cuatro ciudades restauradas por este rey, co-

[17] P. DAVID, *La metropole ecclesiastique de Galice du VIIIe au XIe siècle* p.14ss; ID., *Etudes historiques*. p.119ss; A. C. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española*.. v.I n.4ss p.40ss.

[18] P. DAVID, *La metropole ecclesiastique*. p.40-41.

[19] F. J. FERNANDEZ CONDE, *El libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo* p.130-137 y 72-80.

mienza a desarrollarse con normalidad la vida episcopal. La primera había sido diócesis desde la época romana. León se crea entonces.

Con Alfonso III la reorganización administrativa eclesial dio un gran paso hacia adelante. El éxito de las campañas bélicas en el norte de Portugal y el movimiento repoblador efectuado allí bajo sus auspicios le permitió restaurar antiguas ciudades arruinadas y recrear también los cuadros episcopales en varias de ellas, como Oporto, Coimbra y Lamego. El obispado de Dumio, cuyo obispo-abad se había refugiado en Mondoñedo ahuyentado por las insidias de grupos paganos, queda definitivamente restablecido en esta ciudad durante la primera parte del reinado del rey Magno [20]. Parece que a mediados del siglo anterior el titular dumiense había buscado protección en el monasterio de San Martín de Valibria, centro de la diócesis «Britoniensis», que se traslada también a la vecina localidad de Mondoñedo [21]. Al comenzar la década del 880, la *Crónica Albeldense* ofrece ya el cuadro de la organización eclesiástica de todo el reino astur [22]. Y unos años más tarde se instituye el obispado de Zamora, restaurándose además la sede portuguesa de Viseo.

La estructuración de la Iglesia en la zona suboriental del reino resulta más difícil de precisar con exactitud. La crónica citada incluye en sus versos al obispo Alvaro de Velegia (Alava) y a Felemiro de Osma. Esta última ciudad había sido obispado en la época visigoda, pero, víctima de las invasiones islámicas y de las campañas devastadoras de Alfonso I, no tendrá obispos residiendo regularmente hasta el siglo XII. En realidad, durante la época de la monarquía asturiana encontramos muchas referencias sobre prelados sin título diocesano, que parecen ejercer su ministerio de forma itinerante en tierras de Cantabria, Vasconia y la vieja Castilla. Sometidas al dominio musulmán o alejadas del control de los reyes cristianos las sedes de Calahorra, Oca, Palencia y de la misma Osma, que habían proyectado su influencia misionera sobre los territorios citados durante la época visigoda, comienzan a surgir localidades que se convierten en residencias de obispos durante un período de tiempo más o menos largo, invocando probablemente la legitimidad sucesoria de alguna de las diócesis mencionadas, todavía sin organización eclesiástica propia. De estos nuevos centros episcopales los más importantes fueron, sin duda, Valpuesta, que cubría las necesidades religiosas de una amplia zona de Cantabria y del valle alto del Ebro [23], y la de Alava, cuyo radio de acción abarcaba gran parte de las

[20] P. DAVID, *La métropole ecclésiastique...* p.12 y 36ss.

[21] P. DAVID, *Études historiques...* p.57-64.

[22] «Item noticia episcoporum cum sedibus suis: Regiamque sedem Hermenegildus tenet / Flaianus Bracarae Luco episcopus arce / Rudesindus Dumio Mendunieto degens / Sisnandus Iriae Sancto Jacobo pollens / Naustique tenens Conimbriae sedem / Brandericus quoque locum Lamencensem / Sebastianum quidem sedis Auriensem / Justusque similiter in Portucalense / Alvarus Velegiae, Felemirus Oximae / Maurus Legione necnon Ranulfus Astoricae»: M. GÓMEZ MORENO, *Las primeras crónicas...* l.c., p.605.

[23] Sobre la sede de Amaya, que figura en la *Nomina Ovetense*, quizás creada al poco de producirse la invasión musulmana, véase J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Orígenes del cristianismo...* p.25ss. Más que una sede propiamente dicha debió de ser residencia ocasional de algún obispo después de la invasión: una especie de obispo *in partibus* —como afirma García Villada— que fijaba su residencia en distintas poblaciones, según lo exigían las circunstancias: Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica...* v.III p.252. Para el estudio de la diócesis de Valpuesta, véase L. BARRAU-DIHIGO, *Chartes de l'Eglise de Valpuesta du IXe. au XIe. siècles*: RH 7 (1900) 273-380; M. D. PÉREZ SOLER, *Cartulario de Valpuesta. Edición crítica e índices* (Valencia 1970); Z. GARCÍA VILLADA, *Valpuesta. Una diócesis desaparecida:* «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens» 5 (1935) 190-218; ID., *Historia eclesiástica...* v.III p.252-257.

actuales provincias vascas. La escasez de documentación fiable constituye una seria dificultad para seguir con cierta exactitud la evolución histórica de ambas sedes a lo largo de su primera época. El episcopologio de la alavesa, por ejemplo, se inaugura probablemente con el obispo Alvaro de Velegia o Veleia, la ciudad caristía cercana a Vitoria; pero no resulta fácil hacerse luz sobre la sucesión de los titulares de la misma, por lo menos hasta el episcopado de Munio (1024-1037) [24].

Al progresar las repoblaciones y la reconquista, se siguen restaurando antiguas sedes visigodas. Las que habían surgido en el proceso de reorganización que siguió a la primera época de la invasión musulmana, quedaron en una situación jurídica difícil, al no poder presentar ningún título canónico antiguo, legitimador de su existencia. Alava será unida a Calahorra en la segunda parte del siglo XI (1087). Valpuesta, con Sesamón y Muñó, dos localidades castellanas que también habían servido de residencia episcopal, se funden definitivamente durante la misma centuria en la nueva diócesis de Burgos, considerada como heredera de Oca, la «mater omnium ecclesiarum totius Castellae», restaurada relativamente pronto. La importante realidad política castellana a lo largo de los siglos X y XI, así como la pujanza de Navarra desde la época de Sancho el Mayor, tendrán también mucho que ver en la configuración del mapa eclesiástico de esta zona peninsular [25].

La política religiosa de los soberanos astur-leoneses no se ciñó únicamente a tareas de restauración o creación de diócesis. Entendían también en el nombramiento de obispos designándolos personalmente, sin más referencia para ello que sus propias decisiones personales, o, a lo sumo, la deliberación no formalizada de la curia. «El rey comunicaba (el nombramiento) al interesado mediante un precepto por el que hacía entrega de la sede, de la diócesis, al mismo tiempo que amenazaba con su regia ira a cualquier perturbador y solicitaba las oraciones del recién nombrado. A veces comisionaba el rey a un clérigo, para que diese la posesión al nuevo obispo» [26].

Durante varios siglos la disciplina eclesiástica sigue dependiendo de la legislación visigoda, cuyo *Corpus* conciliar constituía su núcleo fundamental. Algún leve intento de reforma conocido tiene detrás la decisión y la sanción regias. Fruela I, por ejemplo, trató de restaurar la disciplina celibataria de los sacerdotes, suprimida, al parecer, por Witiza, en un intento de atraerse la adhesión del estamento clerical, según el testimonio de la

[24] D. MANSILLA, *Antecedentes históricos de la diócesis de Vitoria*, en «Obispados en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta la erección de la diócesis de Vitoria» (Vitoria 1964) p.185-238; cf. también A. E. DE MANARICUA, *Obispados de Alava, Guipúzcoa y Vizcaya hasta fines del siglo XI*, l.c., p.1-184.

[25] D. MANSILLA, a.c., p.191ss; ID., *Diócesis de Burgos:* D.H.E.E., v.I (Madrid 1972) p.290-295. Cf. también L. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, v.I p.69ss.

[26] G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Las instituciones del reino astur...*: AHDE 35 (1965) 99-100.

C. Rotense [27]. Las actas de los dos concilios de Oviedo, fabricadas sobre la autoridad y el prestigio de Alfonso II y de Alfonso III el Magno, contienen también elementos de carácter disciplinar. Sin embargo, tal como han llegado hasta nosotros son falsas. Tal vez posean referencias tradicionales válidas, recogidas por el obispo Pelayo cuando las redactaba; pero hoy resulta imposible discernir lo verosímilmente genuino de lo anacrónico. La disposición relativa a la diligencia de los arcedianos se ajusta mucho mejor a la situación histórica de la diócesis ovetense en el siglo XII, cuando estaba perfilando sus circunscripciones arcedianales [28]. Ordoño I promulgó también un interesante precepto de reforma relacionado con la vida monástica. El año 856 mandaba al abad de Samos Ofilon que visitara el primer día de cada mes los cenobios dependientes del monasterio para imponerles la observancia; al mismo tiempo dota al abad de amplia potestad penal, ordenando a los monjes que asistieran a sus «colationes» [29].

Alfonso V será asimismo el responsable del ordenamiento promulgado por la curia reunida en León el año 1017, que contiene disposiciones relacionadas con la seguridad de los bienes de la Iglesia y la jurisdicción de los obispos. Fernando I sancionará las decisiones del concilio de Coyanza (1055), convocado para la «restauración de la Cristiandad», el primer *corpus* disciplinar importante que se compone en los reinos cristianos después de la invasión islámica. Pero a mediados del siglo XI, los caminos de reforma tenían también otros centros de referencia, como Cluny y la Santa Sede.

Los reyes astur-leoneses se preocupaban asimismo de dotar con munificencia las iglesias episcopales y los monasterios más importantes. Sin embargo, muchos de los diplomas relacionados con la primera época histórica de estas instituciones resultan poco fiables a la hora de analizar la formación y las dimensiones de los correspondientes patrimonios eclesiásticos. La operación prestigio llevada a cabo por una parte importante de dichos centros desde el siglo XII tratará de magnificar los orígenes medievales de los mismos recurriendo a interpolaciones de documentos antiguos y en ocasiones a falsificaciones completas. Con tales falsificaciones pretendían además legitimar jurídicamente las posesiones detentadas de hecho.

[27] La licencia de Witiza había sido mas amplia que la prohibición de Fruela I. «. episcopis, presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit (Witiza)», «Iste scelus quam de tempore Vitizani sacerdotes huxores habere consueberant, finem imposuit» (J PRELOG, *Die Chronik* p 13 y 41)

[28] F. J FERNANDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos* p.390-400 (el texto de ambos concilios a dos columnas), p 130-137 (estudio crítico) Sobre lo relacionado con los arcedianos asturianos, cf. ID , *La Iglesia de Asturias* p 97-101

[29] «Inter omnia, et super omnia, ordinamus tibi de kalendis in kalendas facias colationes per omnia ipsa monasteria in territorio illo, et provide vitam illorum; et ipsas colationes regulariter peragere, et emenda vitia ubicumque culpam inveneris, et habere astuciam per letanias saepisime facere vel necesse fuerit Et omnes ipsos sacerdotes qui per monasteria vel in ipso circuitu sunt ad vestram veniant colationem vel concilio; et licentia tibi persolvimus ut habeas potestatem stirpare vitia, et ipsos sacerdotes regulariter regere, tam sanguimistios, latrones, refugas monasterii, magicos, vel etiam caetera vitia occupatos, et relega eos in poenitentia pro quo modo et qualis culpa fuit» (A C. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española* v.I n.63 p.270-272) El documento parece irreprochable. L. BARRAU-DIHIGO, *Étude sur les actes* . , RH 46 (1919) 128-129, lo considera «sospechoso».

La abundancia de iglesias con título monástico es otra de las características de la vida eclesiástica de estos siglos. Sólo en la región asturiana contabilizamos, hasta mediados del siglo XII, ciento setenta y ocho iglesias que los documentos denominan monasterios [30]. Ya pusimos de relieve más arriba el papel destacado que habían jugado los monjes en el proceso de evangelización de las regiones norteñas. Nada tiene de extraño que la impronta monástica de ese cristianismo inicial perdurara mucho tiempo. Sabemos que estaba muy arraigada la costumbre de asociarse varios laicos con un clérigo, a quien elegían para abad, estipulando entre sí las relaciones de una forma pactual. Este modo sencillo de comenzar la vida monástica se basaba en una realidad jurídica de carácter contractual y tenía claros antecedentes visigodos. La Regla de San Isidoro y la *Regula Communis* de San Fructuoso de Braga suelen ir acompañadas de un pacto. La llamada *Regula consensoria monachorum* presenta la misma estructura pactual. Se conocen más de veinticinco pactos monásticos redactados en los primeros siglos que siguieron a la invasión del Islam. Pertenecen a cenobios ubicados en Galicia y, sobre todo, en la parte suroriental del reino asturiano, la vieja Castilla [31].

A Sánchez Albornoz le parece legítimo suponer que el país regido por Alfonso II estaba ya poblado de iglesias y centros monásticos en las postrimerías de su reinado [32]. Quizás peque de excesivo optimismo. Es cierto que, al progresar el movimiento repoblador, se iban multiplicando las iglesias para atender a los pequeños grupos de población existentes. Cuando estas iglesias eran obra de particulares, procuraban para ellas el título de monasterio. Pero en muchas no hubo nunca vida monástica propiamente dicha. Sus fundadores, con semejante cualificación, esperaban atraer sobre las mismas ingresos más pingües y cantidades superiores de ofrendas, amparados en la mayor autonomía que gozaban los cenobios frente a los obispos desde la época visigoda [33]. Por otra parte, sabemos que también era un fenómeno muy corriente el hecho de agruparse familias enteras con toda clase de servidores para adoptar una forma de vida monástica «sui generis», surgiendo así muchos de los denominados «monasterios dúplices», que en realidad sólo merecen el nombre de familiares, con una vida muy efímera. Pasadas dos o tres generaciones, los herederos de aquellas supuestas fundaciones no tenían más intereses sobre ellas que los económicos o patrimoniales. San Fructuoso de Braga, en el capítulo primero de la *Regula Communis*, había anatematizado tales instituciones seudomo-

[30] F J FERNANDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias* p 105ss

[31] Ch J BISHKO, *Gallegan pactual monasticism in The repopulation of Castile*, en «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», v II (Madrid 1951) 513-31 Este autor supone que la floración de pactos monásticos en la parte oriental del reino astur-leonés, relacionados con el monacato visigodo, se debe a una emigración de monjes gallegos, que a mediados del siglo VIII habrían abandonado las inmediaciones de Braga J PEREZ DE URBEL, *Vida y caminos del pacto de San Fructuoso* RPH 8 (1957) 376-97, corrige, creo que acertadamente, la tesis de Bishko, en lo relativo a la procedencia del pacto en la zona citada, asentando que dicho acto jurídico-monástico había formado parte del bagaje de las gentes góticas emigradas del sur hacia dicha zona en la época de Alfonso I

[32] C SANCHEZ ALBORNOZ, *Renacimiento de la vida eclesiastica y civil*, en «Orígenes de la nación española...» v.II p.659ss

[33] G MARTINEZ DIEZ, *Las instituciones del reino astur* l c , p 136ss

násticas, calificándolas de «lugares idóneos para la perdición de las almas». Tanto este tipo de cenobios rudimentarios como los que llegaron a ser sede de una comunidad monástica, en su primera época se parecían más a las explotaciones agrarias habituales que a entidades destinadas formalmente a la vida ascética [34].

Con todo, durante la época de la monarquía astur-leonesa el número de centros monásticos fue realmente elevado. Una buena parte de ellos, los más importantes, pudieron superar las dificultades de todo orden, características de estos primeros siglos de la reconquista, alcanzando un gran poderío económico-social a lo largo de la media y baja Edad Media. Muchos aparecen citados y estudiados brevemente en otra parte de esta obra. Los más pequeños o aquellos que no tenían de monástico más que el título, acabarán por integrarse en el patrimonio de los mayores o convertirse en parroquias a partir del siglo XI. Pero todos, grandes y pequeños, fueron realidades importantes en la formación de las comunidades aldeanas y en el avance del proceso repoblador. Además, los cenobios con cierta entidad, al convertirse en perceptores privilegiados de donaciones de bienes raíces, contribuyeron notablemente al fraccionamiento de la propiedad comunal peculiar de las formaciones sociales gentilicias, persistentes aún en estas regiones a raíz de las invasiones islámicas, giro económico que favorecerá la creación de los primeros dominios feudales, como ponen de relieve los estudios de Barbero-Vigil [35].

Releyendo la documentación de los últimos reyes astur-leoneses, especialmente de Alfonso III, se tiene la impresión de que a comienzos del siglo X estaba ya plenamente configurado el mapa de iglesias y ermitas —la parroquia en sentido estricto fue una institución del siglo XI— casi como lo conocemos hoy. Pero probablemente exista cierto error de perspectiva. No conviene olvidar que son muchos los diplomas alterados o falsificados durante la baja Edad Media. En la documentación asturiana, por ejemplo, se aprecia un fenómeno interesante. Los diplomas inmunes a las manipulaciones pelagianas ofrecen muy pocas noticias sobre iglesias. Muchas de las *villae* asturianas de la primera época —unidades de explotación o pequeñas aldeas— estaban todavía poco pobladas y no necesitaban de una iglesia para atender las necesidades de sus habitantes en exclusiva. Posteriormente, con el aumento de la población concentrada en las villas, entendidas ya como comunidades aldeanas, se impone la necesidad de construir iglesias en todas ellas. El obispo Pelayo, cuando copia en el *Libro de los Testamentos* documentos elaborados por su escriptorio, atribuyéndolos a monarcas asturianos, pone iglesias en casi todas las villas citadas, sin duda porque estaba reflejando el panorama sociorreligioso de la primera parte del siglo XII, la época del funcionamiento de su taller de diplomática, y no el de los siglos IX y X [36].

El régimen económico-jurídico de la mayoría de las iglesias del reino

[34] F. J. Fernández Conde, *La iglesia de Asturias...* p.130-131; Id., *El Medievo asturiano (siglos X-XII)* p.171-172.
[35] A. Barbero-M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* p.354ss.
[36] F. J. Fernández Conde, *La iglesia de Asturias...* p.72-73.

astur-leonés, especialmente de las no monásticas, era el característico de las iglesias propias. Martínez Díez, refiriéndose a las iglesias rurales sin título monástico, llega a decir «que no aparece ninguna de ellas que goce de 'ingenuidad', todas son 'iglesias propias', como si, faltas de una comunidad de personas físicas, carecieran de sustentación necesaria para constituirse y mantenerse como sujetos de derecho» [37]. Más adelante se tratará pormenorizadamente de la *Eigenkirche* en la Edad Media peninsular.

En el amplio movimiento de renovación y creación de estructuras eclesiásticas, también se intenta restablecer la vida común del clero secular, prácticamente desarticulada después de la ruina de los «episcopios» visigodos, en los que clérigos y obispos formaban verdaderas comunidades. Desde la época de la monarquía astur y, sobre todo, a lo largo de los siglos X y XI, comenzamos a encontrar referencias de prelados que vivían con sus clérigos en Valpuesta, Santiago, Mondoñedo y otras diócesis vecinas. Pero hasta el siglo XI resulta muy difícil trazar con nitidez la divisoria entre vida canónica y vida monástica propiamente dichas. Los monjes de San Vicente de Oviedo, el monasterio que nace ligado a los orígenes de la capital del reino astur, cubrían durante su primera etapa histórica las necesidades culturales y administrativas de la vecina catedral, la sede del nuevo episcopado creada por Alfonso II, llegando a fundirse en una sola entidad cabildo y cenobio [38].

El adopcionismo y sus secuelas polémicas fueron la realidad más importante en el aspecto teológico. La génesis y desarrollo de esta compleja y larga disputa se tratan con minuciosidad en otra parte. Aquí queremos subrayar únicamente que Beato y Eterio, dos de los principales protagonistas de la misma, autores del conocido *Apologeticum*, escribían desde la Liébana (785), comarca ubicada en el corazón de Cantabria. Su obra está lejos de constituir un trabajo acabado del género. Pero aquel «libro bárbaro, singular y atractivo, donde las frases de hierro parecen forjadas en los montes que le dieron asilo y trono a Pelayo», en expresión del autor de los *Heterodoxos*, constituye una especie de manifiesto de la iglesia cántabro-astur, que se afirma y se independiza de la mozárabe, de la toledana sobre todo, más irenista frente a los planteamientos teológicos del Islam, gravitando hacia la carolingia y contribuyendo, además, como sostuvo Abadal, a la desintegración de la Iglesia visigoda [39].

El libro apologético de Beato y Eterio, verdadero centón mal adobado de textos bíblicos y patrísticos, constituye, a pesar de sus imperfecciones formales y de fondo, una prueba de la erudición de sus redactores. Las gentes emigradas de las regiones más meridionales en los días de las expediciones de Alfonso I, asentadas en aquella comarca, trajeron consigo, sin duda, en su bagaje códices visigodos, que pudieron enriquecer la biblioteca de estos autores. «Sólo si aceptamos que personajes como Beato de Liébana, el debelador del adopcionismo de Elipando de Toledo y feroz enemigo de éste, ha dispuesto de unos medios de formación, podemos

[37] G. Martínez Díez, *Las instituciones del reino astur...* p.136ss.
[38] F. J. Fernández Conde, *La iglesia de Asturias...* p.83ss.
[39] Cf. las p.37ss y 89ss de esta obra.

comprender su actividad y el papel por él desempeñado en la cristiandad asturiana»[40]. El famosísimo *Comentario al Apocalipsis*, escrito por el mismo Beato poco después, es otra muestra más del variado repertorio cultural utilizado por los escritores de esta apartada zona de Cantabria. Sabemos que para su redacción utilizó como fuentes obras de San Jerónimo, San Agustín, San Ambrosio, San Fulgencio, San Gregorio Magno, San Isidoro, Ticonio, Apringio y otros autores anteriores a él[41].

La Liébana, zona de repoblación intensiva desde los primeros lustros de la consolidación de la monarquía asturiana, fue, pues, uno de los principales focos de irradiación cultural del pequeño reino cristiano. El «Scriptorium» lebaniego contribuyó también en buena medida a la difusión y popularización de las creencias jacobeas a finales del siglo VIII y durante las centurias siguientes. Beato incluye en su *Comentario* la noticia de la evangelización de España por Santiago el Mayor, recogida ya desde el año 600 por el *Breviarium Apostolorum* y la supuesta obra isidoriana *De ortu et obitu Patrum*, pero muy poco vulgarizada hasta entonces en España. Y probablemente fue el autor del himno *O Dei verbum* con el acróstico de Mauregato, celebrando a Santiago como patrono de España[42]. Siempre resultará extremadamente difícil determinar en qué medida influyeron estos textos jacobeos en la génesis de la creencia relativa a la invención de la sepultura del Apóstol en Compostela; pero de cualquier manera que trate de explicarse el origen de dicha leyenda, los textos de Beato sirvieron sin duda para extenderla y hacerla más universal[43]. El *Comentario al Apocalipsis* fue un libro muy conocido en aquellos finales del siglo VIII, llenos de inquietudes escatológicas y milenaristas[44]. Sánchez Albornoz supone además que la profusión de manuscritos miniados de la obra del monje lebaniego con ilustraciones gráficas del célebre pasaje joaneo: «Entonces vi el cielo abierto, y había un caballo blanco; el que lo monta se llama Fiel y Veraz... de su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos» (Ap 19,11-15), habrían constituido un estimulante adecuado para la formación de otra creencia legendaria: la de Clavijo[45]. En cualquier caso, la devoción y el culto a Santiago durante el reinado de Alfonso II llega a ser una importante realidad cargada de secuelas religiosas, sociopolíticas y culturales para la historia medieval peninsular[46].

La corte de los monarcas asturianos se convierte también en centro privilegiado de vida cultural desde la última parte del siglo VIII. El área preferentemente cultivada en los círculos próximos al trono fue la historiográfica. La nueva dinastía, que va consolidándose con dificultades a lo largo de esta centuria, parece sentir la necesidad imperiosa de autoafirmarse en dicho campo mediante la composición de trabajos históricos para esclarecer sus orígenes y justificar sus derroteros ideológico-políticos. Las primeras inquietudes de este tipo se vislumbran en los comienzos del reinado de Alfonso II el Casto. Entonces fue redactada una *Nomina real* que servirá de punto de partida para la composición de varios *Anales*. En todas estas breves piezas históricas los autores quisieron constatar la ruina definitiva de la monarquía visigoda, destruida por la invasión del Islam, probablemente para dejar a la vez bien sentado el hecho de la discontinuidad entre aquélla y la nueva dinastía astur. La reacción antitoledana que surge en ambientes norteños a raíz de la controversia adopcionista fue seguramente la causa de dicha orientación, sin que deba de descartarse tampoco la posible influencia ideológica proveniente de ambientes francos. Al fin y al cabo, la instauración de la dinastía carolingia en el trono había supuesto una ruptura con los merovingios y además Carlomagno se enfrenta también a los planteamientos teológicos de la Iglesia mozárabe en el transcurso de las disputas del adopcionismo. Los contactos de Alfonso el Casto con Aquisgrán son de sobra conocidos[47]. La redacción de una *Crónica*

[40] M C. Díaz y Díaz, *La historiografía hispana desde la invasion arabe hasta el año 1000*, en «De Isidoro al siglo XI» (Barcelona 1976) p.213

[41] «Quae tamen non a me, sed a Sanctis Patribus, quae explanata reperii in hoc libello indita sunt et firmata his auctoribus, id est, Iheronymo, Agustino, Ambrosio, Fulgentio, Gregorio, Ticonio, Irenaeo, Apringio et Isidoro; ut quae in aliis legens non intellexisti, in hoc quamvis plebeio sermone in aliquibus derivatum, tamen plena fide atque devotione expositum recognoscis» (ed Sanders, p.251-52) Un estudio reciente sobre las fuentes de esta obra en S. Alvarez Campos, *Fuentes literarias de Beato de Liebana*, en «Actas del Simposio para el estudio de los códices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liébana», v.I (Madrid 1978) p.117-162, con el resumen de las investigaciones anteriores.

[42] «O vere digne sanctior apostole, / Caput refulgens aureum Ispanie, / Tutorque nobis et patronus vernulus, / Vitando pestem esto salus caelitus, / Omnino pelle morbum, ulcus, facinus» El texto completo del himno en M C Diaz y Diaz, *Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispanica*, en «De Isidoro .» p 239-242. Atribuyen a Beato la paternidad del mismo: Perez de Urbel, *Orígenes del culto de Santiago en España* HS 5(1952) 16ss, C Sanchez Albornoz, *Orígenes de la nación española* v.II p 214-221; p 367ss *(En los albores del culto jacobeo)* Defiende la tesis contraria: I M Gomez, *Notas en torno a los orígenes del culto de Santiago en España* HS 7 (1954) 487-90

M C Diaz y Diaz, *Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispanica*, en «De Isidoro .» p. 235-72, concluye su riguroso análisis atribuyendo la pieza poética a un clérigo asturiano de finales del siglo VIII, partidario de Mauregato, cuya línea política defiende; sin que éste pueda identificarse ciertamente con Beato de Liébana Cf también del mismo autor *La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino* «Compostellanum» 10 (1965) 639-661

[43] «La declaración de Beato sobre la cristianización de España por Santiago y su himno litúrgico en honor del que se convertiría de pronto en mágico patrono y cabeza de la cristiandad hispana, por haber surgido en un momento propicio para la exaltacion de la fe en la posible ayuda del Hijo del Trueno y por ser obra de un hombre como Beato, afamado por sus escritos cada vez más leidos y con gran crédito en España y allende el Pirineo, pudieron agitar las aguas de la religiosidad de los cristianos libres del Noroeste hispano, con fuerza suficiente para provocar la gran marea que llevó a la invención de la tumba apostólica en el Campo de la Estrella» (C Sanchez Albornoz, *En los albores del culto jacobeo*, l.c , p 396; Id., *Te orante*, en «Orígenes de la nación española .» v III p.82-83, cree que la tumba encontrada en Compostela correspondía realmente a Prisciliano y sus discípulos, decapitados en Tréveris y traídos a Galicia) Sobre la relacion de la devoción y el culto a Santiago con el mito de los Dioscuros cf A Castro, *España en su historia Cristianos, moros y judios* (Buenos Aires 1948) p 107ss, Id , *Santiago de España* (Buenos Aires 1958) Para la explicacion de Perez de Urbel relacionando el fenomeno religioso jacobeo con una traslacion de reliquias desde Merida, vease J Perez de Urbel, *Orígenes del culto de Santiago* p 1-31 A. Ubieto Arteta, *Ciclos económicos en la Edad Media española* (Valencia 1964) p 118, hace coincidir la supuesta tumba de Santiago «Hijo del Trueno», con otra ubicada junto a un antiguo templo dedicado a Júpiter

[44] J Gil, *Los terrores del año 800*, en «Actas del Simposio para el estudio de los codices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liebana» (Madrid 1978) p 587-638

[45] C Sanchez Albornoz, *Te orante* l c , p 73-95 Cf también C Cid, *Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del Beato*. «Compostellanum» 10 (1965) 231-282

[46] J. Faci, *Significación socio-económica, cultural y religiosa de las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, p 287ss. de esta obra.

[47] Cf P David, *Etudes historiques* p 257ss Tambien insiste en el talante antitoledano de la misma, relacionándolo con el fenómeno del adopcionismo M C Diaz y Diaz, *La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000*, en «De Isidoro . » p 214 Cf también M.

Asturiana, hoy perdida, durante la primera parte del reinado de Alfonso II, ha sido defendida con argumentos sólidos por Sánchez Albornoz. Pero la falta de datos suficientes sobre ella nos impide conocer su orientación concreta [48].

Durante el largo reinado de Alfonso III el Magno (866-910), los trabajos historiográficos alcanzan un ritmo extraordinario. La *Crónica de Albelda*, que Mommsen llama con mucha propiedad *Epitome Ovetense*, estaba redactada ya el 881. En los años siguientes fue completada con dos anejos. El autor sitúa la biografía de los monarcas asturianos en el contexto de la historia universal, siguiendo viejos modelos, de los que el *Chronicon* de San Isidoro, y la *Crónica mozárabe de 754* eran referencias cercanas. El epígrafe que abre la serie de los reyes astures, el «Ordo gotorum Obetensium regum», pone de manifiesto la nueva orientación progoticista que comienza a germinar en la corte de Oviedo [49]. La famosa *Crónica profetica*, gestada en ambientes mozárabes y redactada en la capital del reino, constituye un precioso testimonio de la exaltación política que vivían las gentes de Asturias al comenzar las últimas décadas del siglo VIII. Su redactor, inspirándose en una lectura tradicional del profeta Ezequiel (Ez c.38-39), según la cual God y Magod representaban la «antiquissima gens Gotorum», predicen el final de la dominación árabe en España y el triunfo de los cristianos el día de San Martín del año 883, fecha en la que el «glorioso señor Alfonso reinaría sobre toda España», pronosticando para esa fecha la realización de la ansiada «llegada de la venganza contra los enemigos y la salvación de los cristianos por la intervención de Dios omnipotente, y al igual que se había dignado salvar el universo mundo de la esclavitud del diablo mediante la sangre de Jesucristo, de esa misma manera libraría la Iglesia del yugo de los ismaelitas en los próximos tiempos». Entre los mozárabes y musulmanes de la segunda parte del siglo IX circulaban también predicciones referentes al cercano final de la dominación Omeya en el al-Andalus [50].

La *Crónica Rotense*, quizás escrita por el propio Alfonso III o por alguien muy cercano a su persona, presupone las dos anteriores y persigue un objetivo bien definido: la justificación de la política expansionista y repobladora del rey Magno. La redacción *Ovetense*, llamada también *Crónica de Sebastián*, es una versión mejor trabajada y más proeclesiástica de la anterior. Ambos textos cronísticos están impregnados de la corriente neogoticista inaugurada por la *Albeldense*, aunque sus autores tuvieran buen

DEFOURNEAUX, *Carlomagno y el Reino Asturiano*, en «Estudios sobre la Monarquía Asturiana» (Oviedo 1949) p.89-111.

[48] C. SANCHEZ ALBORNOZ, *¿Una crónica asturiana perdida?:* «Rev. Fil. Hisp.» 7 (1945) 105-146; y también en *Investigaciones sobre historiografía medieval* (Buenos Aires 1967) 111-160.

[49] Texto: TH. MOMMSEN, M.G.H., *Auctorum Antiquissimorum* XI-2, *Chronica Minora Saec. IV.V.VI.VII*, v.II p.370-375 (Berlin 1894. Nueva ed. 1961). Cf. también M. GOMEZ MORENO, *Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III:* BAH 100 (1932) 600-609. Sobre las ideas profético-apocalípticas y sus concomitancias políticas reflejadas en las crónicas asturianas, cf. J. GIL, *Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII-IX)*· HS 31 (1978-79) 64ss.

[50] *Crónica Profetica*, edit. por M. GOMEZ MORENO, l.c., p.623 y 627. El mismo autor en las p.579-80 del estudio introductorio al texto de la *C. Profetica* hace referencia a las citadas predicciones del al-Andalus. Cf. M. C. DIAZ Y DIAZ, *La historiografía*.. p.219-220; 226-227.

cuidado de poner una saludable distancia entre la vida modélica de muchos reyes asturianos y los pecados de los últimos monarcas visigodos [51].

En un trabajo reciente sobre la sucesión al trono de los reyes asturianos, Barbero y Vigil han constatado la persistencia de dos tradiciones distintas en estas crónicas, una de carácter autóctono, con predominio de elementos propios de la sucesión hereditaria matrilineal, vinculada a restos de formaciones sociales de tipo gentilicio, supervivientes en Cantabria y Asturias al producirse la invasión islámica; y otra, la progótica, plenamente dominante en la época de Alfonso III, de clara impronta patrilineal, que suplantó lógicamente a la primera [52].

La obra historiográfica desarrollada en la corte de Alfonso el Magno fue posible gracias a la existencia de una verdadera comunión cultural que unía entonces a Oviedo con las comunidades mozárabes de Toledo y Córdoba. En realidad, las relaciones de esta índole, a la par que las artísticas y las comerciales, venían produciéndose desde la primera época de la monarquía asturiana, para aumentar después paulatinamente. A raíz de las persecuciones cruentas contra los cristianos, que estallaron en Córdoba a mediados del siglo IX, las emigraciones de éstos hacia las iglesias septentrionales se hicieron más intensas, sirviendo de vehículo para la circulación de manuscritos antiguos guardados en bibliotecas del sur de España. El famoso *Códice Ovetense* —que Ambrosio de Morales pudo ver todavía en Oviedo a finales del XVI—, una parte importante del cual había sido copiada el siglo VII en Córdoba, llega a la corte astur durante el reinado de Alfonso III lo más tarde [53]. Y podrían multiplicarse los ejemplos de esa amplia corriente circulatoria de manuscritos que acercaron Asturias, los restantes reinos de la Península y el al-Andalus, entre sí y con otros centros culturales de allende los Pirineos.

Díaz y Díaz, en un precioso y significativo trabajo, ha trazado las coordenadas de este movimiento de intercambios, que pone de relieve la existencia de un clima de apertura cultural en los reinos septentrionales, mucho más rico y pluriforme de lo que suele afirmarse habitualmente. «Si hacemos la síntesis de los resultados obtenidos en cuanto a la circulación

[51] Sobre el problema de la autoría y de la relación de las crónicas asturianas entre sí, véase Z. GARCIA VILLADA, *Crónica de Alfonso III* (Madrid 1918); M. GÓMEZ MORENO, *Las primeras crónicas*... l.c., p.563-599; C. SANCHEZ ALBORNOZ, *La redacción original de la Crónica de Alfonso III:* «Gesammelte Aufsitze zur Kulturgeschichte Spaniens» 2 (1930) 47-66; ID., *Investigaciones sobre historiografía*... p.19-43; ID., *El reino astur-leones (722 a 1037)* v.VII de la «H. de España» dirigida por R. MENENDEZ PIDAL (Madrid 1980) p.651ss; A. UBIETO ARTETA, *Crónica de Alfonso III* p.7-15. M. C. DIAZ Y DIAZ, *La historiografía hispana*... l.c., p.224-226, se plantea el problema de la autoría y termina diciendo: «Después de haberla aceptado —la atribución de la *Rotense* a Alfonso III, siguiendo los pasos de Sánchez Albornoz y Gómez Moreno— no me encuentro ahora tan plenamente convencido en cuanto a la verdadera paternidad de la *Rotense*. Por ello prefiero dejar aquí constancia de mi indecisión en espera de adentrarme en una nueva apreciación de todos estos indicios». J. PRELOG, *Die Chronik Alfons'III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen* p.143-161, cree que hubo una redacción primitiva de la *Crónica* de Alfonso III, de la cual se derivarían la *Profetica*, la *Albeldense* y, por otro camino, la *Ovetense* (original) y la *Rotense*.

[52] A. BARBERO-M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Iberica* p.279-353.

[53] El llamado *Códice Ovetense* es el Escurialense R.II.18; G. ANTOLIN, *Catálogo de los códices latinos de la R.B. del Escorial*, v.III 481-487; A. MILLARES CARLO, *Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas* n.29 p.21-23.

de libros entre al-Andalus y el mundo cristiano, vemos que aparecen en primer lugar algunas zonas fundamentales y otras más modestas... La región asturiana constituye el centro más importante, que recibió la influencia de manuscritos provenientes de Toledo, y esto prácticamente desde los comienzos de la invasión. La región de León es, durante el siglo IX y una parte del X, la que, gracias sobre todo a las migraciones monásticas, acumula el mayor número de elementos venidos del Sur. A esta región se añade, durante la segunda mitad del siglo X y una buena parte del XI, la región de la Rioja y del sur de Navarra, donde los contactos con la España musulmana aparecen no solamente ricos en cantidad, sino sobre todo en calidad... Teniendo en cuenta lo poco que sabemos de la Marca Hispánica, no se puede decir que poseamos pruebas fidedignas de contactos con el mundo mozárabe. Cuando en el siglo X empieza asimismo la transmisión de la ciencia en beneficio de la cultura europea, se lleva a cabo probablemente no sobre la base de manuscritos científicos latinos, sino de piezas musulmanas que serán traducidas al latín en Barcelona, Vich o Ripoll, y difundidos después más allá de los Pirineos» [54].

La *Albeldense* alude de pasada a las inquietudes culturales del reinado de Alfonso III, a quien otorga el título de *scientia clarus*. En torno al rey Magno se produjo un florecimiento de la arquitectura y de las letras —cuyos orígenes se sitúan en los años de Alfonso II—, que bien podría enjuiciarse como una especie de «renacimiento cultural». Tenemos noticias del importante conjunto de obras manuscritas pertenecientes a su biblioteca, algunas de ellas adornadas con la cruz de los ángeles, especie de *ex-libris* propio o de los libros relacionados con la biblioteca regia ovetense. En el siglo XVI, la iglesia de Oviedo conservaba todavía ejemplares de esta época. Al visitarla Ambrosio de Morales, quedó admirado de su riqueza: «En la librería de la iglesia de Oviedo —afirma entonces este autor—, hay más libros góthicos que en todo junto lo demás del Reyno de León, Galicia y Asturias» [55]. Fuera de la región asturiana destacan también centros de interés en el panorama cultural del siglo X. Aparte de León, merece la pena señalar el monasterio de San Cosme y San Damián de Abellar, en el que sobresale la personalidad del abad Cixila, probablemente de origen mozárabe [56]; y los de San Miguel de Escalada, Valcavado (Palencia) y Tábara (Zamora), como productores de ejemplares miniados del *Comentario al Apocalipsis* de Beato [57].

[54] M. C. Díaz y Díaz, *La circulation des manuscrits dans la Peninsule Ibérique du VIIIe au XIe siècle*, en «Cahiers de Civilisation Médiévale» 12 (1969) 219-241; 383-392. El texto citado, p.231.

[55] F. J. Fernández Conde, *La Iglesia de Asturias...* p.42. Las obras arquitectónicas y de orfebrería producidas durante la época de la monarquía asturiana se tratan ampliamente en el apéndice de este volumen. La reseña bibliográfica de Morales sobre la librería ovetense, en A. de Morales, *Viage de...* p.93ss. (Edic. facsímil, Oviedo 1977). Un dibujo de la cruz angélica sacado por el propio A. de Morales «ex vetustissimo Ovetense»: B.N., Ms. 1346 (s. XVI) f.1v.

[56] J. E. Jiménez, *Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abellar:* BAH 20(1892) 123-151; M. C. Díaz y Díaz, *La circulation des manuscrits...* l.c., p.224ss.

[57] M. C. Díaz y Díaz, *La circulation...* l.c., p.384s. Una larga serie de libros, la mayor parte de índole litúrgica, aparecen en la época del reino astur-leonés formando parte de los contextos documentales; véase C. Sánchez Albornoz, *El reino astur-leonés...* l.c., p.643ss; Id., *Notas sobre los libros leídos en el reino de León hace mil años:* CHE 1(1944) 222-238.

Durante la segunda parte del siglo IX y en los albores del X viven también personalidades eclesiásticas que supieron compaginar las tareas específicas de la pastoral con los rigores ascéticos propios del cenobitismo. Promovieron la vida eremítica y monástica, restauraron casas antiguas, fundaron cenobios nuevos y ocuparon casi simultáneamente varias sedes del noroeste del reino astur-leonés. San Froilán fue obispo de León (900-905). Su discípulo San Atilano, de Zamora (900-919), y San Genadio, de Astorga (909-919). A mediados del siglo X hará lo mismo San Rosendo, obispo de Mondoñedo.

La invasión musulmana y las emigraciones cristianas hacia el Norte propiciaron las traslaciones de reliquias de santos, que alimentarán la devoción popular durante muchos siglos. Sabemos que los cristianos de Mérida llevaron consigo reliquias a Galicia. Las de los mártires de Calahorra, Emeterio y Celedonio, llegaron al puerto del Cantábrico que se llamará Santander. Y los grupos de cristianos refugiados en las montañas de Asturias transportaron también un venerado relicario que, andando el tiempo, y gracias en gran medida a las labores propagandísticas del obispo ovetense Pelayo, servirá para convertir la vieja capital astur en atractiva meta de peregrinos, con las lógicas incidencias en la vida social y cultural de la región [58].

II. LOS PRINCIPADOS ORIENTALES

Por A. Oliver

Orígenes del reino de Navarra. El obispado de Pamplona

El Estado medieval, situado en el extremo occidental de los Pirineos, que no estuvo sometido a los visigodos ni fue ocupado por los sarracenos, nació a raíz de la lucha de los guascones contra esos últimos invasores. Fue lo que se llamó el reino de Pamplona, o de *Irunia*, más tarde de Navarra. Dada la inestable condición política y el constante fluctuar de sus fronteras a causa de los enlaces matrimoniales y de las ambiciones de los reinos vecinos, es indispensable trazar las grandes líneas de su historia en la que se encuentra tan entrelazada la de su Iglesia. Los sarracenos llegaron hasta Pamplona en el año 716-719, pero no sometieron a los nativos. Cuando Carlomagno llegó con sus tropas hasta Zaragoza, llegó a destruir las murallas de Pamplona, a la que consideraba enemiga, pero sufrió, en su retirada, una dura derrota en el desfiladero de Roncesvalles, en el año 778, a manos de los guascones.

[58] Cf. F. J. Fernández Conde, *La Iglesia de Asturias...* p.150-153; Id., *El Medievo Asturiano...* p.209ss; J. González Echegaray, *Orígenes del Cristianismo en Cantabria* p.17ss. (Las reliquias de los Santos Emeterio y Celedonio); J. Pérez de Urbel, *Orígenes del culto de Santiago...* l.c., 16ss; Id., *España cristiana. Comienzos de la Reconquista...* l.c., p.56-57.

Estos se aliaron pronto con la familia muladí de los Banu Qasi, que controlaba el valle del Ebro, y en los primeros años del siglo IX, frente al peligro franco por el norte (Luis el Piadoso llevó una expedición hasta Pamplona en 812), a la amenaza de los musulmanes por el sur y del nuevo reino astur al oeste, se agruparon bajo una única autoridad, la de Iñigo (Eneco) Arista. Su hijo, García Iñiguez, del que tanto hablan los textos árabes, en su afán por mantenerse independiente, se vio enfrentado a menudo con los musulmanes; y el hijo de éste, Fortún Iñiguez, estaba destinado a afianzar el dominio familiar, al crear, en el Alto Aragón, un verdadero principado que se mantendría hasta su muerte, en el 862.

La progresiva cristianización del país y el alejamiento del peligro carolingio hicieron que se rompiera la antigua alianza con los Banu Qasi.

Desde ese momento, el reino de Pamplona entra en la influencia del reino astur-leonés. Se impone la dinastía Ximena, cuyo primer soberano, Sancho I de Pamplona (905-925), con la ayuda de los leoneses, fue ocupando tierras de los musulmanes y procuraba alianzas matrimoniales, casando a sus hijas con los reyes de León, los condes de Alava y los de Pallars, sus circunvecinos. Los territorios ganados y defendidos por su padre (derrota de Valdejunquera, 920; campaña de Pamplona, 924) los ensanchó más su hijo García III (925-970), casándose con la condesa Andregot de Aragón.

En los reinados de Sancho II (970-994) y García IV (994-1000) se emprende en paz la repoblación del territorio. Dentro de esa política de repoblación se echa mano del recurso clásico: los monjes. Y nacen entonces los monasterios de San Andrés, de Cirueña y San Millán de la Cogolla, en los mismos tiempos en que Al-Mansur lanzaba sus campañas: 999, 1000 y 1002.

Con el siglo XI llega la época de esplendor del reino de Pamplona. Sancho III el Grande (1000-1035) impone su hegemonía sobre la Península, incorporando las tierras del Norte más Sobrarbe y Ribagorza y, en 1029, el condado de Castilla y gran parte del reino leonés: Zamora, Astorga y León, en 1032-33. Le juraron vasallaje los condes Sancho V de Vasconia y Berenguer Ramón I de Barcelona, y los notarios de los reinos cristianos le llaman *emperador*.

Para la historia de la Iglesia es decisivo el reinado de Sancho III. Estuvo en constante relación con los movimientos culturales de los reinos de Europa occidental. Y así fue como entraron en Castilla, León y Navarra las instituciones y la nomenclatura feudal. De su mano llegaron los cluniacenses, siempre vinculados a Roma, y con los cuales llegaba indefectiblemente la implantación de la liturgia romana y, consecuentemente,la supresión del rito mozárabe.

Sancho el Grande dio toda clase de facilidades para que pasaran por sus reinos a los peregrinos que venían de Europa hacia Santiago de Galicia. Así nació el *Camino de Santiago*, que tuvo insospechadas consecuencias, al convertirse rápidamente en ruta comercial y vía de intercambios entre la cultura y la economía europea y la hispano-musulmana.

Mientras sus gentes improvisaban o reparaban caminos y puentes en el

largo itinerario, el rey garantizaba la seguridad de los peregrinos que transitaban y de los mercaderes que abundaban a lo largo de la ruta, protegía la creación de mesones y albergues, como los albergues catedralicios de Pamplona (1087); facilitaba la fundación y repoblación de ciudades (Estella, en 1090) y amparaba la erección del hospital de Roncesvalles. Hizo más todavía: Como las comarcas entre Pamplona y Nájera estaban despobladas y los peregrinos no encontraban alojamiento en ellas, las ofreció a extranjeros, francos principalmente, para que las repoblaran y las abrieran a la hospitalidad. Estella llegó a ser una ciudad casi exclusivamente franca; los francos eran muy numerosos en Puente la Reina y, a fines del mismo siglo XI, llegaron a establecerse en Pamplona tantos extranjeros que constituyeron colonias privativas, que llegaron a superar en el siglo siguiente a los propios habitantes de la antigua *navarrería*. Inmigrantes y mercaderes disfrutaban de toda clase de privilegios y exenciones que hicieron posible y eficaz la repoblación y un cierto florecimiento de la economía de aquellas tierras, eminentemente dedicadas a la agricultura y al pastoreo.

A la muerte de Sancho, y tras la partición de sus reinos entre sus hijos, Navarra perdió la hegemonía. A fines de este mismo siglo XI, el fratricidio de Peñalén —Sancho IV de Pamplona muere a manos de su hermano Ramón, en 1076— provoca el desmembramiento del reino, que se repartirán castellanos y aragoneses: Alfonso VI de Castilla ocupa las tierras riojanas del sur del Ebro, más Alava, Vizcaya y parte de Guipúzcoa; mientras que Sancho III de Aragón ocupa la Navarra del norte del río y se llama Sancho V de Pamplona. Desde entonces hasta 1134 el núcleo fundamental del antiguo reino de Navarra queda unido a Aragón y sus soberanos serán los aragoneses. El gran reino de Sancho el Grande estuvo a punto de ser reconstruido por el matrimonio de Alfonso el Batallador, de Aragón (1104-1134) con Urraca de Castilla; pero la nobleza y el clero castellano-leonés, contraria al soberano navarro-aragonés, hizo imposible la inteligencia entre los dos cónyuges soberanos.

El testamento de Alfonso I, en 1134, que dejaba el reino a las Ordenes Militares, fue la causa de la separación definitiva de Aragón y Navarra: los aragoneses eligieron rey a Ramiro II, y los navarros, al señor de Tudela, García VI de Pamplona, descendiente de Sancho el Grande. Así, quedó el reino de Navarra expuesto a las ambiciones de Castilla y Aragón, y, si la paz de Guadalajara (1207) con Castilla y de Mallén (1209) con Aragón-Cataluña hicieron posible su supervivencia y la acción conjunta de navarros, castellanos y aragoneses contra los almohades en las Navas de Tolosa (1212), la ambición de Castilla empujó a Sancho VII, viejo y sin descendencia, a firmar con Jaime I de Aragón-Cataluña (Tudela, 1230) una alianza, prohijándose mutuamente, que a la muerte del navarro no pudo aprovechar el de Aragón, pues los navarros eligieron al sobrino de Sancho, Teobaldo de Champaña, cuya dinastía reinó desde 1234 a 1284.

Los reyes, y especialmente Teobaldo, favorecieron a los cistercienses, favor que dio lugar a una áspera contienda entre benedictinos, *monjes negros y monjes blancos*, para la posesión del antiguo y glorioso monasterio de

Leire (mencionado por San Eulogio de Córdoba ya en el siglo IX), que en 1239 dejaron los benedictinos y ocuparon los del Císter. Estos ocuparon y construyeron los grandes monasterios de La Oliva, Fitero e Iranzu, que tanta proyección tuvieron sobre la iglesia navarra. Cuando en 1237 surgió la contienda entre el rey y los nobles, en las Cortes de Estella, sobre los fueros, y al recurrir ambas partes al papa, Gregorio IX encomendó el arbitraje al abad de Santa María de Iranzu y a los priores de Roncesvalles y de Tudela. Así fueron redactados por escrito los *Fueros* de Navarra.

El hecho más notable del reinado de Teobaldo I fue la cruzada a Tierra Santa. Respondiendo a la llamada de Gregorio IX a una cruzada general, siempre obstaculizada por el emperador Federico II, Teobaldo aseguró con alianzas la paz de sus fronteras, y se reunió en Tudela con el arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada, de Toledo, y el de Calahorra, Aznar López de Cadreita, que le ofrecieron garantías de parte de Fernando III de Castilla. En la primavera de 1238, llegó el rey a Bayona y en sus estados de Champaña reclutó huestes que se unieron a su tropa. Embarcó en Marsella hacia Palestina, al año siguiente, junto con otros nobles y el propio hermano del rey de Inglaterra, Ricardo de Cornualles. La expedición no logró sus metas. Pero Teobaldo y los suyos pudieron visitar los Santos Lugares. En 1242, embarcando en el puerto de Ascalón, el rey regresaba a sus tierras navarras.

En 1246 el rey se vio envuelto en un serio conflicto con la Iglesia. Esta poseía amplios territorios que le habían sido confirmados por los reyes de Navarra y que comprendían la ciudad de Pamplona *(Irunia)*, los castillos de Oro, Huarte, Monjardín, con sus pueblos, y Navardín. El obispo Pedro Ximénez de Gazólaz (1241-1266), por una cuestión de jurisdicción sobre la tierra y el castillo de San Esteban de Monjardín, tuvo que abandonar Pamplona y refugiarse en Navardín, tierras de Aragón, después de lanzar el entredicho sobre las tierras de Pamplona. Monarca y obispo se reconciliaron en 1248, y el rey marchó en peregrinación a Roma.

En 1276 el viejo conflicto llegó hasta una guerra de bandos en Pamplona: la catedral fue saqueada y arrasada la *Navarrería*. Finalmente, en 1319, la Iglesia renunció al dominio temporal, y empezó así una época de armonía y colaboración entre los dos poderes.

La permanente inestabilidad política del reino se tradujo también en inestabilidad de la acción y de la misma circunscripción eclesiástica: la diócesis de Pamplona dependía, en principio, de la metropolitana de Tarragona; desde 1318, de la de Zaragoza; desde 1574, de Burgos, y desde 1851, otra vez de Zaragoza. Hasta hubo un período (1385-1420) en el que dependió directamente de la Santa Sede.

La diócesis de Pamplona fue ensanchándose al paso que crecía la reconquista. Desde el siglo X comprendía todo el reino de Pamplona, más Estella y cinco villas aragonesas; desde el siglo XI, depende de ella Guipúzcoa, y, en el siglo XII, le perteneció también Tudela. Pero sus fronteras se mueven continuamente igual que las del propio reino. A fines del siglo XI, el obispado de Calahorra absorbe el de Alava, que había sido recortado de

Pamplona. Se desprenden de ella los obispados riojanos, que se funden en el de Nájera-Calahorra, y, en 1143, Tudela pasa al de Tarazona.

El papel de la Iglesia en el reino de Navarra es decisivo: el obispo Sancho de Larrosa (1122-1142), fundaba en 1127, sobre la ruta de Santiago, el hospital de Roncesvalles, servido por una comunidad de canónigos regulares, a cuyo prior Alejandro IV concedió el uso de pontificales en 1529. El románico y el gótico tienen espléndidos ejemplares en sus iglesias y monasterios. Es magnífica la catedral con su claustro (XIII-XV) terminados por el mismo obispo Larrosa. En ella está el mausoleo de los reyes de Navarra.

Las tierras reconquistadas y su organización eclesiástica

Hacia el año 770, las tropas francas reconquistaban la Galia Narbonense, y el año 778 la expedición de Carlomagno sobre Zaragoza terminaba en el desastre de Roncesvalles, después del cual, y contra lo que dice la *Chanson de Roland*, el rey franco no volvió nunca más a *Hispania*. Desde entonces, las tierras del norte del Pirineo y de Cataluña quedaban bajo la tenaza de una situación inestable, y bajo el agobio del pillaje y la violencia. Pequeños núcleos cristianos quedaban dispersos por las montañas atendidos malamente por algún monje o clérigo transeúnte.

Años después, una vez organizado el reino de Aquitania, reinando el hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso, se iniciaron las conquistas de los francos en Cataluña. Y así, en este lado de los Pirineos, se fue formando una lengua de tierras que se internaba por la península Ibérica y que llegará a formar una barrera protectora entre la España musulmana y la Francia cristiana. Es la *Marca Hispánica*, que va logrando su fisonomía tras largos años de lucha. Urgel no fue recuperada hasta después del 780. Le siguieron, según Ramón de Abadal, las tierras rosellonesas y la comarca de Gerona, que pasó al dominio franco hacia el 785 [1].

Luis el Piadoso repobló la región de Ausona (Vich), Cardona y Casserres hacia el año 798, y así quedó constituido el condado de Ausona, bajo el gobierno del conde Borrell. El condado se derrumba bajo la revuelta de Aissón (826) y no se restaura hasta el año 879. Barcelona fue asaltada por Luis el año 798, sin éxito. El año 801, un ejército de caballeros francos, vascos, godos y aquitanos hizo capitular la ciudad, y allí quedó un noble godo, Bera, como primer conde-gobernador de Barcelona.

El territorio conquistado, del Pirineo al Llobregat, que se llamará más tarde la *Cataluña Vieja*, comprende cinco condados: Barcelona, Gerona, Ampurias, Rosellón y Urgel-Cerdaña (con Ausona incluida, según Abadal), más las comarcas de Pallars y Ribagorza. Todos ellos bajo la depen-

[1] F. SOLDEVILA, *Història de Catalunya* (Barcelona ²1963) p.38; R. D'ABADAL, *Dels visigots als catalans* I (Barcelona 1969) p.310. En Gerona se tributaba a Carlomagno culto de santo desde 1345 a 1484; J. COULET, *Étude sur l'office de Girona en l'honneur de Saint-Charlemagne* (Montpellier 1907).

dencia directa del condado de Tolosa. Condados y comarcas pertenecían al reino de Aquitania. Los condes eran legalmente iguales y no dependían el uno del otro. Su superior inmediato era el rey de Aquitania (entonces Luis el Piadoso).

Paralelamente al orden civil, el eclesiástico comprendía cinco diócesis: Barcelona, Gerona, Elna (en el Rosellón), Urgel y Ausona (Vich). Esta última, casi desolada entonces, constituía tierra de reconquista y no tenía obispo. Pallars formaba parte de la diócesis de Urgel; Ribagorza, más al oeste, había sido asignada por Carlomagno a Urgel; pero el hecho de que en el acta de consagración de aquella sede en 839 se citen solamente dos parroquias ribagorzanas (Alaó y Taverna), hace pensar que en aquella sazón debía de ser una comarca devastada y desorganizada.

De la misma manera que los condados dependen en lo civil del de Tolosa, en lo eclesiástico las diócesis dependen todas de Narbona como metrópoli, dado que la antigua de Tarragona se halla en poder de los árabes [2].

Por otra parte, como hemos de ver luego, eran también muy estrechas las relaciones entre los monasterios de ambas partes del Pirineo. Unos y otros fueron creciendo gracias a legados testamentarios de los nobles y los condes. Dado el poder de aglutinación y dirección de la Iglesia en aquellos siglos, incluso como factor de repoblación y estabilización en los territorios conquistados, el hecho de aquella unión sobre el eje pirenaico fue decisivo para ulteriores realidades culturales, eclesiales, sociales y políticas.

Los condes catalanes, bajo el de Tolosa, formaban parte del reino de Aquitania, y éste pertenecía a una realidad superior: el imperio carolingio. Y el imperio carolingio era entonces Europa. Formar parte del imperio era participar de su organización administrativa, social y eclesiástica, así como de aquel renacimiento cultural que Carlos hizo posible.

Ello hizo que, en Cataluña, y en la iglesia catalana, la organización fuera diferente de la del resto de la Península. Así se explica el hecho, que relata Flórez, de Tirso, presbítero de Córdoba, que ejercía funciones en Barcelona. La inmigración de colonos cristianos desde tierras sarracenas, con su prolongación de la cultura hispano-goda en tierras de organización diferente, hacía que los advenedizos trajeran su propio clero. La iglesia catalana en realidad se liberó muy pronto de la influencia cultural mozárabe, es decir, de los cristianos toledanos y cordobeses que predominaban en España. Es por eso que Cataluña no puede ser caracterizada con los rasgos de la España cristiana de aquella época cuando se trata de pergeñar su fisonomía histórica.

El sistema feudal que se impone en Cataluña es el carolingio. Ello influye en la organización de la Iglesia. Ya hemos dicho que la iglesia catalana formaba parte de la metropolitana de Narbona. Las iglesias de los otros reinos cristianos peninsulares dependían, en cambio, de Sant Yago de Galicia y, más tarde, de Toledo.

La instauración religiosa en la Marca se organizó bajo la influencia de

[2] ABADAL, *Història dels catalans* II (Barcelona 1961) p.643.

la disciplina y la liturgia francas, mientras las otras tierras peninsulares seguían bajo la liturgia toledana hasta fines del siglo XI.

Félix de Urgel y el adopcionismo

Pero, en el momento de la ocupación franca, las iglesias catalanas giraban en la órbita de la teología visigótica. Ejemplo y paradigma de ello es el caso de la participación del obispo Félix de Urgel en la gran controversia del adopcionismo [3]. Desde el momento de la ocupación, el año 785, Félix aparece como obispo de la sede urgelense. «Desde temprana edad actúa en servicio de Dios», dirán de él los obispos de España a Carlomagno. Y una carta que dirige Alcuino al propio Félix en 789, da claro testimonio del prestigio que gozaba el obispo [4].

Según los *Annales* de Eginhardo [5], Elipando de Toledo, acosado por sus enemigos asturianos Beato y Eterio y por la enérgica carta de Adriano I *Omnibus episcopis per universam Spaniam commorantibus* (a.785), buscó apoyo en el obispo Félix. Se trataba de la gran controversia adopcionista, una forma de entender y proponer la divinidad de Cristo propia de la iglesia visigoda [6]. Es posible que esa explicación tuviera origen monástico. Lo cierto es que su difusión se debe a los monjes y a la situación fronteriza en la que se encontraron las iglesias visigodas después de la invasión musulmana. En aquellos años de inestabilidad e incertidumbre fueron monjes los que emprendían por su cuenta la predicación y los que en territorios fronterizos con los musulmanes limaban asperezas para hacer aceptable el misterio de la encarnación y la divinidad de Cristo frente al fuerte monoteísmo musulmán. Monje parece haber sido, antes que obispo, Félix de Urgel, en el cenobio de San Sadurní de Tavérnoles, colgado en las montañas, desde donde evangelizaba, con talento y virtudes, las gentes de Urgel, antes de la llegada de los francos. Así, el adopcionismo habría sido fruto de un intento de evangelización, y tendría que estudiarse en la circunstancia de la expansión de los carolingios por el Pirineo Oriental, encontrando su origen en territorio cercano a los francos más bien que en las tierras interiores de la Península [7].

La respuesta de Félix a la consulta de Elipando fue, consecuentemente con su predicación, de color adopcionista. Iba respaldada por todo el prestigio de su magisterio y de su virtud. Si Félix no era el corifeo de la doc-

[3] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II (Madrid 1947) l.II c.1 p.16ss; D'ABADAL, *Història...* p.612ss; J. VENTURA, *Els heretges catalans* (Barcelona 1963) p.19-23; E. AMANN, *Los Carolingios*: en «Hist. de la Iglesia» de FLICHE-MARTIN, vol. VI (Valencia 1975) p.123-141.

[4] *Epist.* V. de Alcuino, año 789 (MGH, *Epist.* IV p.30).

[5] La fecha de 792 debe referirse a la conferencia de Ratisbona, no a la de la consulta: AMANN, *Los Carolingios...* p.128-129 y 144 n.21.

[6] VENTURA, *Els heretges...* p.24.

[7] M. RIU, *El adopcionismo: Una herejía cristológica en la España islamizada:* «Hist. de la Iglesia» de FLICHE-MARTIN, vol.VI (Valencia 1975) p.521-531; D'ABADAL, *Història...* p.612-619.

trina, es indiscutible que el volumen de adeptos que aquélla alcanzó en tierras de España y de Aquitania se debió al celo y a la fama de Félix.

Carlomagno, entonces en guerra con los ávaros, preocupado por la paz en sus dominios, deseoso de atraer a su órbita las iglesias de los Pirineos y habiendo logrado un acuerdo con la jerarquía, reunió una asamblea de prelados en Ratisbona el año 792, y ordenó a Félix que se presentara en ella para dar razón de su fe (Elipando de Toledo no pertenecía a la jurisdicción imperial de Carlos). Félix acudió y, ante Paulino de Aquileya y numerosos prelados abjuró públicamente de sus ideas puesta la mano sobre los evangelios. El sínodo quemó solemnemente todos los ejemplares de los escritos adopcionistas de Félix, requisados antes en las iglesias de Urgel.

Carlos quiso que Félix, acompañado de su yerno Angilberto, se presentara en Roma ante el papa Adriano. Este le hizo ver su error y le exigió que en la basílica de Letrán jurara que nunca más designaría al Salvador con el nombre de hijo «adoptivo» de Dios.

De alguna manera, Félix llegó de nuevo a España, pero no volvió a su diócesis, pues, «creyendo no hallarse seguro en su sede, se adentró en el territorio ocupado por los moros» [8]. Hubo de ser el año 793. Quizá pasara aquella temporada junto a su amigo Elipando de Toledo, a quien Carlomagno no podía molestar. De todas formas, Félix no tiene la mano en las dos cartas expedidas por el episcopado español a los obispos galos y a Carlomagno [9], en las que las ideas adopcionistas se quieren apoyar en la liturgia visigótica [10].

Entre tanto, Carlos manda unos legados al papa Adriano, quien redacta una carta tajante, que fue ya leída en el concilio de Frankfurt, que el rey convocara para el verano del 794. En la magna asamblea estuvo presente el episcopado latino, excepción hecha de la España mozárabe, así como lo más representativo del monacato occidental. Los legados del papa leyeron su carta. Bajo la presidencia del rey, se llegó a una definición dogmática: «El hijo de Dios se hizo hijo del hombre, pero sigue conservando su título de hijo verdadero; sólo hay un Hijo, y éste no es hijo adoptivo» [11]. El adopcionismo era rechazado y anatematizado.

Se redactaron los textos que debían ser enviados a los obispos de España, a los que Carlos adjuntó una carta personal, en la que llegaba a amenazar con abandonar la Marca a merced de los ataques de los moros (que devastaban a la sazón la provincia de Gotia) si aquellos obispos no volvían «a los brazos de vuestra tierna madre la Iglesia».

Félix, que no acudió a Frankfurt, estaba de nuevo en Urgel. Fue desde allí desde donde inauguró un torneo teológico con Alcuino. Las tesis de Félix, apoyadas en citas prolijas de los Santos Padres, habían motivado una respetuosa carta de Alcuino, a la que siguió un *Libellus adversus Felicis haeresim*. Responde Félix con un *Sermo prolixus*, al que replica, a su vez, Alcuino con sus siete libros *Contra Felicem Urgellitanum*.

[8] RIU, *El adopcionismo...* p.527; L. NICOLAU D'OLWER, *Fèlix, bisbe d'Urgell* (segle VIII): Revista de bibliografía catalana 6 (1906) 88-144.

[9] AMANN, *Los Carolingios...* p.145 n.26.

[10] AMANN, *Los Carolingios...* p.145 n.28 y 29; R. G. VILLOSLADA, *La Edad Media*, en «Hist. de la Iglesia católica» vol.II (Madrid 1953) p.230-231; VENTURA, *Els heretges...* p.30.

[11] AMANN, *Los Carolingios...* p.133 n.44.

El papa León III, que había sucedido a Adriano a fines de diciembre del 795, reúne un concilio en Roma en 798, que condena solemnemente a Félix. Unas cartas de aquel año entre Alcuino y Elipando de Toledo muestran a Félix y a sus partidarios viviendo escondidos en las montañas y perseguidos en los abrigos de los Pirineos urgelitanos.

Después de la decisión del concilio romano, Carlomagno manda una comisión, integrada por el obispo de Lyón, Leidrad; el de Narbona, Nebridio, y el abad Benito, de Aniano, a Urgel, de nuevo en poder de los francos, para que lean a Félix la condena y le ofrezcan, una vez más, la posibilidad de retractarse. Los comisionados le ofrecieron garantías si se presentaba a la controversia, que tendría lugar en Aquisgrán en el mes de mayo del 799. La disputa, que duró siete días, fue una dura porfía teológica de textos patrísticos entre Alcuino y Félix. Al final de ella, Félix abjuró *ex toto corde* de sus opiniones y dirigió *absque ulla simulatione* una *Confessio fidei* a sus diocesanos de Urgel [12].

No se permitió a Félix volver a su diócesis. Fue confiado a la custodia de Leidrad de Lyón. Y en Lyón murió hacia el año 818.

Queda por estudiar el problema de la sinceridad o actitud acomodaticia de las ideas y de las abjuraciones del obispo de Urgel, quien, durante siglos, fue venerado como santo en su diócesis. Su actitud en los años de su retención en Lyón, así como su muerte, fueron ejemplares. Sin embargo, el sucesor de Leidrad en Lyón, el catalán Agobardo, cuenta que, tras su muerte, encontró entre los papeles del obispo una obra en la que exponía sus doctrinas en forma de preguntas y respuestas. «En ella se encontraba de nuevo toda la perversidad de sus antiguas opiniones». Y añade: «En cuanto pude, censuré estos escritos como contrarios a la fe y dije públicamente cuán grave censura merecían. Muchos de mis hermanos, según he sabido, sin duda más por simplicidad que por espíritu de maldad, han sido heridos por esos escritos y han creído que yo actuaba de tal suerte no en virtud de mi celo por la verdad, sino por envidia [13]... No me dirijo a los sabios, que disciernen perfectamente y sin esfuerzo lo que cabe admitir y lo que hay que rechazar... Yo me dirijo a mis semejantes, gentes a las cuales no dejará de ser de utilidad, estoy seguro, aumentar y corregir cuidadosamente sus creencias. Admiradores imprudentes de la vida *sin reproche* de Félix, juzgan irreprochables todas sus palabras, no teniendo en consideración que la fe de un hombre no se debe de apreciar de acuerdo con su vida, sino que ésta debe de ser aprobada según su fe» [14].

Agobardo atestigua, pues, que Félix tenía excelentes amigos y admiradores, así como una irreprochable fama. Y hay que recordar que el mismo

[12] RIU, *El adopcionismo...* p.530.

[13] Parece que Leidrado, Nefridio y Benito habían convertido, en la región contaminada, a unas veinte mil personas, entre ellas, obispos, sacerdotes, monjes, laicos e incluso mujeres: AMANN, *Los Carolingios...* p.140-141.

[14] *Adversus dogma Felicis Urgellensis:* ML 104 col.33. La última frase es una cita de Tertuliano; cf. BRESSOLLES, *Saint Agobard, évêque de Lyon (760-840)* (Paris 1949) p.71; RIU, *El adopcionismo...* p.531.

Alcuino había tejido su mejor elogio: *Viro scilicet religiosae vitae praecipuo et sanctitate spectabili* [15].

En resumen: Félix fue un hombre irreprensible en su vida, aferrado a las fórmulas teológicas y litúrgicas visigodas, brillante en la doctrina, admirado y aceptado por sus fieles y amigos. Hizo un gran servicio a la teología y ayudó a aclarar ideas muy confusas por entonces con su mejor voluntad. La controversia con Alcuino hace ver que se trata a menudo de una *lis de verbis* y de problemas de expresión y exposición desde dos concepciones distantes: la visigoda y la franca.

En la larga discusión hay que aceptar intereses políticos de Carlomagno frente a los hispanos, de forma que con la victoria final de la Iglesia franca, apoyada por el papa, se impone una supremacía doctrinal y territorial de aquélla sobre la hispana, y, por otra parte, la tierra catalana se aleja cada vez más de las tierras peninsulares y empieza a girar en la órbita franca [16].

Claudio de Turín: la iconoclastia

Claudio es otro ejemplo. No es el teólogo que oscila entre dos fronteras, como Félix, sino el pastor ya totalmente absorbido por las preocupaciones de la Iglesia franca y los problemas que le habían llegado de la bizantina. Pero sí es un luchador nato, agresivo, hijo de su nacimiento sobre el cruce de tres fronteras. Entre Francia, Hispania y el cerco musulmán, Claudio, según Jonás de Orleáns [17], nació y creció en la Marca Hispánica.

Ya presbítero, y amigo y discípulo a la vez de Félix de Urgel, había acudido con él a la reunión de Aquisgrán en el 799, y, junto con su maestro, parece que abjuró allí del adopcionismo. Junto con Félix, pasó también a la custodia de Leidrad de Lyón. Retenido allí, supo hacer Claudio una carrera brillante y rodearse de buenas amistades: entre ellas, la del propio Leidrad, la del arzobispo de Narbona y la del abad Todmir de Psalmodi, que fue su discípulo.

A partir del año 811, es preceptor en las escuelas palatinas de Luis el Piadoso y capellán de la corte de Aquitania. Impuesto en el conocimiento de la Biblia y excelente predicador, es elevado, por el emperador Luis, a la sede de Turín.

Allí se encontró Claudio con una veneración realmente idolátrica del pueblo a las imágenes y reliquias, evidente pervivencia del sensualismo y paganismo de la antigüedad, con alarmante propensión a la idolatría. Esa idolátrica adoración de las imágenes chocó con la mentalidad de Claudio, educada en el espiritualismo puro del cristianismo de San Agustín. Por

[15] *Epist.* a Elipando de Toledo: ML 104 col.34.

[16] VENTURA, *Els heretges...* p.33.

[17] MENÉNDEZ PELAYO, *Hist. de los heterodoxos...* l.II c.3 (ed. Madrid 1947, II) p.98; AMANN, *Los Carolingios...* p.238.

otra parte, el concilio de Frankfurt, que había condenado a Félix de Urgel, reprobó con energía tal culto idolátrico de las imágenes.

En sus escritos y comentarios bíblicos, así como en su actuación pastoral, Claudio se muestra muy preocupado por la cuestión de la idolatría. Y pronto pasó a la acción con toda su belicosidad y energía. Llevado de su empeño, parece que llegó a retirar de las iglesias imágenes y cruces. En sus escritos se muestra enemigo de la eficacia de la intercesión de los santos y de su culto, sin excluir al propio San Pedro, cuya veneración como poseedor de las llaves del cielo empezaba a crecer [18]. Y, siguiendo la línea de su paisano catalán, el poeta Teodulfo, se mostró contrario a las peregrinaciones a Roma.

Fue su amigo Todmir quien, según parece, transmitió a Aquisgrán alguna de sus obras, denunciando sus posibles errores.

Hacia el año 825, Claudio responde con su *Apologeticum*, que se ha perdido. Se ha conservado, en cambio, su *Liber de imaginibus sanctorum*, hasta ahora atribuido a San Agobardo [19].

A base de textos bíblicos, patrísticos y, sobre todo, de San Agustín, Claudio ataca duramente el culto de las imágenes como residuo del culto a los dioses y héroes del paganismo en las mentalidades cristianas, que caían a menudo en la idolatría y en la herejía antropomorfita. «De la misma manera que no se podrían esperar montañas de trigo o ríos de vino de los campesinos que en una pintura siembran o vendimian, tampoco debe esperarse recibir ayuda de las imágenes de los ángeles, de los mártires o de los apóstoles». Es un ejemplo de la descripción gráfica y mordaz que caracteriza la pluma y la palabra de Claudio.

Su empeño era noble. Si, después de su muerte, el monje Dungal y el obispo franco Jonás no hubiesen interpretado con exageración su doctrina, Claudio hubiese llegado a nosotros como un agudo comentador bíblico y como un aguerrido enemigo de un culto desorbitado e idolátrico, enmarcado en la gran campaña iconoclasta que llevaron adelante los bizantinos.

Influencia del renacimiento carolingio en la Marca Hispánica

El renacimiento carolino tuvo, pues, su influencia en la iglesia de la Marca. Al lado de Félix de Urgel, y de Claudio de Turín, y de San Agobardo hay que colocar la figura preclara del obispo de Orleáns Teodulfo, ciertamente catalán, el mejor poeta en lengua latina de este período y gran colaborador del emperador en la empresa de su obra escolar. Suyo es el himno del domingo de Ramos, magnífica obra poética que forma parte del himnario litúrgico, y suyo, quizá, también el único mapa de la época

[18] J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit* (Stuttgart 1939).

[19] P. BELLET, *El «Liber de imaginibus», bajo el nombre de Agobardo de Lyón, obra de Claudio de Turín:* Analecta Sacra Tarraconensia 26 (1953) 151-195.

carolina, que ha llegado hasta nosotros, gracias a una copia hecha en Ripoll en 1055 [20].

Como tantas veces en la Edad Media, la influencia de la Iglesia es la que da color y peculiaridad a la cultura. Valls y Taberner afirma que es otra cultura la de esta tierra, si se compara con la mozárabe o la cantábrica. Félix de Urgel tiene un tono diverso del de Elipando de Toledo, igual que Alcuino es superior a Beato de Liébana en la discusión teológica [21]. Gómez Moreno, que, como arabista, da mucha importancia a la cultura mozárabe de Córdoba y Toledo y a su irradiación peninsular, afirma que la conexión con Francia e Italia dio a Cataluña una orientación europea que oscurecía en ella la corriente andaluza [22].

Lo mismo hay que afirmar del arte y, sobre todo, de la escritura. En ésta —casi exclusiva de los eclesiásticos— es evidente cómo la caligrafía visigótica va cediendo terreno a la carolina. Ya en el siglo IX, la carolina domina plenamente en la Marca. El acta de consagración de la sede de Urgel presenta caracteres predominantemente carolinos, testimonio claro de la influencia de la política en la escritura. Desde entonces, la letra francesa será la usual en Cataluña, y hasta 1180 se datarán los documentos por el año del reinado de los reyes de Francia, a diferencia de los otros países peninsulares, que databan según la era hispana [23] (año 38). A partir de 1180, se data en tierras catalanas por los años de la Encarnación o por los de la Natividad.

Ese *francesismo* de Cataluña es evidente y conocido en el *Cantar del mio Cid*, en el que Berenguer Ramón II y sus huestes son designadas con el nombre de *francos* («la fuerça de los francos») [24]. Y el Silense, hablando de Almanzor, dice *«Haec sunt regna francorum»* refiriéndose a las tierras catalanas [25].

Finalmente, el acta de consagración de la seo de Urgel (839), que alguien ha llamado la primera carta geográfica del Pirineo [26], es un documento eclesiástico-litúrgico de primera importancia al mostrarnos que el escribano se esfuerza en latinizar los vocablos de la lengua vulgar, toponímicos sobre todo, que se le van de la pluma. Esto quiere decir, por la otra cara, que, «cuando el sacerdote habla a sus fieles en las humildes iglesias de muro seco o amasadas en piedra y barro, se debe esforzar, a fin de hacerse entender, por hablar un lenguaje que se aleja del latín que él ha estudiado. Es el titubeo del idioma que nace» [27].

Gracias a la doble lucha de Guifré el Velloso contra los francos, por un lado, y contra los moros, por otro, se va dibujando lentamente la fisonomía de una lengua nueva en el siglo X. Los documentos de la época, a

[20] SOLDEVILA, *Història*... p.44.
[21] SOLDEVILA, *Història*... p.44.
[22] J. M. LACARRA, *La península Iberica del siglo VII al X: Centros y vías de irradiación de la civilización:* Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo (Spoleto 1964) p.266ss.
[23] ABADAL, *Els primers comtes catalans* (Barcelona 1958) p.339-340.
[24] Verso 1002.
[25] SOLDEVILA, *Història*... p.46 n.58.
[26] SOLDEVILA, *Història*... p.58 n.93.
[27] SOLDEVILA, *Història*... p.58.

través del latín de escribanos y de clérigos, van plasmando palabras y giros que ya anuncian los modos y formas de la futura lengua catalana.

Los condados catalanes y la Iglesia

Las *Gesta comitum barcinonensium* presentan hacia la mitad del siglo IX, rodeada de leyenda, la figura caudal de Guifré (Wifredo) el Velloso. Su autor, un anónimo monje de Ripoll, nos asegura que Guifré señoreaba toda la Marca «desde Narbona hasta España» [28].

Lo cierto es que Luis el Tartamudo, irritado contra Bernardo, marqués de Gotia, nombró a Guifré conde de Barcelona y de Gerona. Guifré poseía ya, desde 870 u 871, los condados de Urgel, Cerdaña y Conflent por investidura de Carlos el Calvo. Guifré ostentaba el título de *marqués*.

El acto de Luis el Tartamudo constituye la última vez que un rey de Francia nombra condes en Cataluña. Guifré logra instaurar una monarquía, y así mantener, por un lado, la independencia respecto a Francia, y extender, por otro, sus dominios, empujando las fronteras en territorio sarraceno. Para ello repobló la zona fronteriza y la reforzó con castillos, torres de defensa y guardias. En 885, lo que antes era territorio de Ausona (Vich), se llama ya *condado de Ausona*, con lo que Guifré había añadido un nuevo título condal a los que ya poseía.

Bajo Guifré, el triunfo sobre el predominio franco, la debelación de los sarracenos y la restauración del país van acompañados de otro hecho: la unión de los condados de la Marca en una sola mano. Y mientras, en la organización carolingia, los condes eran nombrados por el monarca, en Cataluña aparece y se consolida la tendencia a la hereditariedad, gracias a la cual los condados catalanes tendrán dinastía propia. Lentamente emerge el sentido y espíritu de independencia y de unidad.

En todo ese esfuerzo hay que subrayar un hecho, que hemos de ver luego con más detalle: los monasterios eran, por entonces, pequeños, pero vivos centros de vida para las comarcas y focos de esfuerzo y de trabajo como lo eran de cultura. Su influencia en el desarrollo político de Cataluña no puede ser ignorada.

Lo sabían los señores de aquel tiempo. Así, en el empeño por engrandecer a su pueblo, ponían extremo interés en la fundación o expansión de monasterios. Y, en contrapartida, el monasterio con su quietud, su laboriosidad, su solemne liturgia, las pausadas ceremonias, proporcionaba a caudillos y huestes, en los entretiempos de las luchas, la sensación del contacto cercano de Dios, de la protección otorgada por el cielo, y ofrecía la oportunidad de agradecer al Señor la victoria, mientras invitaba a la oración antes de emprender nuevas batallas. En aquel constante nomadismo de la alta Edad Media, en que el príncipe, los nobles, los eclesiásticos, los laicos, estaban en constante movimiento, entre guerras, correrías, cacerías o peregrinaciones, el monasterio era el refugio estable de la tranquilidad y de la paz. El punto de referencia y de acogida en el constante trasegar.

[28] *Gesta Comitum Barcinonensium* (ed. Barrau-Massó: Barcelona 1925) p.5, 24 y 121.

El año 885, Guifré fundaba, en el valle de Ripoll, el monasterio de San Juan; dejaba en él a su hija Emma como abadesa y donaba al cenobio aquel valle, yermo a la sazón. La abadesa fue, como su padre en las tierras fronterizas, una excelente repobladora. Alrededor del monasterio llegaron a vivir quinientos colonos, que construyeron casas, posesiones y molinos. La tierra pronto se vistió de huertas y viñas y se volvió fecunda y fértil. Si Guifré, al dejar a Emma como abadesa, había querido apoyar el florecer del monasterio en la laboriosidad y el prestigio de su hija, había acertado. De aquella colonización surgieron cinco villas y cuatro aldeas, según cuenta un documento del año 914 [29]. Era aquél un magnífico sistema de colonización para aquellos condes políticos y guerreros. Ejemplo vivo de lo que llegó a ser una constante: la irradiación del monasterio, como núcleo de repoblación, se vierte primero en la agricultura y llega después hasta la ciencia.

Al año siguiente de la fundación del monasterio de San Juan de las Abadesas, y en su esfuerzo por restablecer el condado, es restaurado el obispado de Ausona, y es Guifré el propulsor de la restauración, fiel, a su vez, a la táctica carolina de aunar política y religión. En un principio fue el metropolitano de Narbona el que tuvo aquella iglesia bajo su gobierno; pero un documento del año 887 nos informa que, en aquella fecha, el hasta entonces arcipreste Gomar ya era obispo de Vich. Wifredo restauró, pues, al mismo tiempo, el condado y el obispado. Con el restablecimiento cobraron vida los anteriores núcleos de población, en los que se restauraron las iglesias y se reedificaron las que habían sido destruidas, sobre todo a raíz de la revuelta de Aizón contra los francos el año 826. Un siglo más tarde, el conde Borrell obtuvo del papa Juan XIII, año 971, que la sede fuera elevada a rango de metropolitana y que concediera el palio al obispo Atón; tal era ya el prestigio de aquella sede, que así quedaba libre de la dependencia de Narbona, como veremos más adelante.

Otro ejemplo es el caso de la consagración y dotación de la iglesia de Santa María de Ripoll, realizada en 888 por el mismo Guifré y su esposa Guinidilda. El nieto de Guifré, el obispo-conde Miró, en el acta de la nueva consagración de Ripoll, en 977, dice que su abuelo construyó el monasterio en honor de la Virgen María y que, una vez expulsados los moros que la poseían como colonos, repobló aquella tierra desierta. A la vez, la dotó de múltiples posesiones en los condados de Ausona, Cerdaña, Urgel, Barcelona y en los territorios fronterizos. Adrede quiso Guifré que la ceremonia de fundación fuera acompañada de gran solemnidad, y en ella él y Guinidilda ofrecieron a su hijo Raúl a la Madre de Dios.

Las actas del concilio de Barcelona (906) hablan con nostalgia y admiración de los tiempos de Guifré: «Pasados muchos años, el Señor se apiadó de aquella tierra, y suscitó al nobilísimo príncipe Guifré y a sus hermanos, quienes, recogiendo con piadoso amor a hombres de diversos lugares y

[29] M. MONSALVATGE, *Colección diplomática del condado de Besalú* IV (Olot 1907) p.77-88. Otro ejemplo ilustre es el de Vich, contado por un documento relativo al concilio de Barcelona de 906: ABADAL, *Història...* p.692.

linajes, devolvieron aquella tierra e iglesia con sus circunscripciones a su primitivo esplendor» (se refiere a la iglesia de Ausona).

En efecto, la restauración de la iglesia de Vich, los éxitos militares, los largos años de paz, las tierras devueltas al cultivo y llenas de vida, los florecientes monasterios y las solemnes funciones religiosas son el fruto de la obra del gran conde; obra de la que puede considerarse preclaro exponente el monasterio de Ripoll, joya del arte románico catalán, donde descansan Guifré y los condes de Besalú, centro y refugio de la ciencia, cuna de la historiografía catalana, con su biblioteca y su *scriptorium*, con sus sabios abades, sus poetas y sus eruditos monjes [30].

Según hemos visto antes, Guifré supo desengancharse del sistema carolingio, según el que los condes eran nombrados por el monarca, y así hizo hereditaria su dignidad y fundó una dinastía propia de condes catalanes. A pesar de las particiones testamentarias de esa herencia —perniciosa costumbre que se mantuvo en el casal catalán hasta el siglo XV—, la casa condal de Barcelona —por su situación y por poseer la ciudad más importante de las tierras catalanas— se hace preponderante, y pronto será ella la de la dinastía de Cataluña.

Ese paulatino desenganche de la dependencia y el simultáneo esfuerzo hacia la unidad tuvo inmediatas e importantes consecuencias eclesiásticas. Los sucesores de Guifré se esforzaron, ya mucho antes de reconquistar Tarragona, por que fuera restaurada la antigua archidiócesis tarraconense, a fin de poder lograr así la independencia eclesiástica respecto a Narbona y tener dentro de sus dominios condales la propia sede metropolitana. Tan inseparables son en aquellos tiempos la política y la Iglesia. Pero ese esfuerzo pasa por la iglesia de Vich a través del siglo X.

La presencia de Roma

El siglo X fue un siglo de sacudidas y de gestación para toda Europa [31]. En cuanto a Cataluña, en el año 985, Almanzor destruye y saquea Barcelona, y el conde Borrell II tiene que huir a la montaña derrotado. Los francos no respondieron a sus llamadas de auxilio o, según carta del monje Gerbert, secretario a la sazón de Hugo Capeto, le pusieron al catalán unas condiciones que él no quiso aceptar. Por entonces, la corte franca no era ya el centro donde acudían los condes y los altos dignatarios eclesiásticos en busca de tierras o de privilegios, o pidiendo la protección real para los monasterios o el reconocimiento de hechos consumados. Sobreponiéndose a la monarquía franca, emerge ahora otro centro de atracción: la corte papal. Eran los frutos, demasiado efímeros, de la reforma otoniana. Kehr ha descrito la irradiación de aquel papado, que no podía apoyarse en fuerzas materiales (la Roma de fines del siglo de hierro era una guarida de ambiciones y rencillas entre las facciones de Teofilactos y Crescencios, pertrechados en los inmensos esqueletos de las construccio-

[30] SOLDEVILA, *Història...* p.67.
[31] G. DUBY, *L'an mil* (París 1975).

nes de la antigua Roma), sino en su autoridad moral: «Señores piadosos y piadosos obispos sometían de buen grado sus fundaciones a la sede romana, buscando con ello una mejor protección contra la opresión y la destrucción, así como contra la simonía, cáncer que devoraba las iglesias particulares. Aparecen, pues, juntas reforma monacal y supervisión romana. En este país al norte y al sur del Pirineo, los grandes eclesiásticos y los laicos buscan su salvación en Roma, en un momento en que la sede romana posee sólo una autoridad moral» [32].

Las vicisitudes anteriores ponen en claro, pues, que lo que buscaban los catalanes de fines del siglo X era una garantía moral otorgada por un poder jerárquico e históricamente superior, cosa que ya no podían hacer los últimos carolingios. Y los propios condes de Barcelona carecían aún de tal poder en sus tierras. Tenían, sí, una cierta supremacía sobre los otros condados, pero les faltaba relevancia para imponerse. Y así, Roma fue concediendo, paso a paso, lo que los señores y prelados catalanes acudían a pedirle.

Pero el paso de la tutela franca a la protección espiritual de Roma tenía otra concomitancia, que será cada día más trascendental. Es la poderosa ola de irradiación de Cluny, el fuerte movimiento monástico que desde las llanuras de Borgoña se propagaba por Francia y llegaba hasta el Pirineo con el monasterio de Lézat, cerca de Foix, cuyo primer abad fue justamente San Odón de Cluny (940). Como Cluny, Lézat fue entregado a San Pedro de Roma. Y tal entrega fue imitada en Cataluña. El primer documento que de un caso de entrega poseemos es del año 950 y se refiere al monasterio de Cuixà. Un monje de aquel monasterio llamado Sunyer se presenta en Roma y obtiene del papa Agapito II (946-955) un privilegio por el que el monasterio con todas sus pertenencias se pone bajo el derecho y tutela de la santa Iglesia romana y se le declara exento de todo otro poder. Es «el primer privilegio de exención que haya recibido un monasterio catalán», dice Kehr [33].

A partir de él se multiplican los documentos papales de esta época relativos a Cataluña, que intensifica cada día más sus relaciones con Roma. «Condes de Barcelona, de Urgel, de Cerdaña, de Besalú, del Rosellón; obispos de todas las diócesis catalanas; abades de Ripoll, de Cuixà, de San Pedro de Roda, emprenden el camino de Roma, largo y azaroso. Van allá a obtener privilegios, apelan a la decisión romana en asuntos contenciosos, se aconsejan en la solución de conflictos, confían monasterios a la tutela del papa, obtienen la creación de nuevas sedes (el caso de Borrell II en la erección de la sede de Ausona en metropolitana; el caso de Bernat Tallaferro en la erección, también efímera, de Besalú en obispado). La *idea de Roma*, propugnada desde tiempo por príncipes de la iglesia catalana, como Guisad de Urgel, Arnulfo de Gerona, su sucesor Miró y Atón de Vich, así

[32] P. KEHR, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon:* Abhandl. der preuss. Akad. der Wiss. (Berlin 1926) p.11; ABADAL, *Història...* p.726-732.

[33] KEHR, *Das Papsttum...* p.4 y 11; *Moissac et Occident au XIe siècle:* Actes du Colloque Internat. de Moissac 1963 (Toulouse 1964) p.167-177 y 229-248 (los estudios de Ourliac y Mundó).

como Garí, abad de Lézat y de Cuixà, fue haciéndose cada vez más relevante [34].

Todo ello fue de incalculable provecho para la Cataluña naciente, provecho religioso, político, cultural y artístico. Los educadores de la gente catalana de aquellos tiempos estuvieron todos en contacto con Roma [35].

Este renacer de la cultura y la afirmación de la estabilidad material y espiritual están, pues, bajo la influencia eclesiástica, y en especial bajo la de Roma y de Cluny, materializada ésta por el abad Garí con la fundación de monasterios como San Benet de Bagés, San Pere de les Puelles, Cuixà, que tienen todos una típica proyección altomedieval. Gracias y en torno a ellos se arraciman las villas protegidas por franquicias, nace la pequeña propiedad rural, se desarrolla rudimentariamente la agricultura, se construyen acequias, riegos y calzadas, se inicia un elemental comercio y se hacen activas las vías de comunicación terrestres y marítimas hacia Francia, los países musulmanes, Italia y el Oriente.

III. EL PROCESO DE UNIFICACION DE LA RECONQUISTA

Por J. FACI

Orígenes y configuración de Castilla

Muchas páginas se han escrito acerca del origen y la personalidad castellanas, no siempre inspiradas por criterios puramente científicos, sino que en muchas ocasiones han sido planteamientos emocionales los que han servido de criterios predominantes. Hay que tener en cuenta, para comprender este fenómeno, el fuerte nacionalismo que ha inspirado a algunos de sus autores, que en tiempos modernos y en determinados contextos ha tendido a identificarse con «castellanismo».

De ahí que la cuestión se haya sacado de los márgenes estrictamente culturales y se hayan exagerado hasta la saciedad los elementos diferenciadores que harían de Castilla una entidad «diferente» y sin paralelismos, lo que ha venido a ser tanto como la existencia de una España medieval «diferente», que no ha participado de los fenómenos históricos que han forjado la Europa medieval: una España sin feudalismo, con mínima fuerza de la burguesía, y con ese particularismo real de tener en su propio suelo, durante siglos, a musulmanes. A la cabeza de esta consideración de la historia de Castilla se situaría la obra de Pérez de Urbel [1], utilísima por muchos conceptos, aunque con unos planteamientos de fondo al menos discutibles.

En 1970 se publicó un trabajo del Prof. Moxó que abría nuevas perspectivas y permitía un nuevo enjuiciamiento de la cuestión [2]. Moxó bus-

[34] SOLDEVILA, *Història...* p.83.

[35] ABADAL, *Dels visigots...* p.466-484.

[1] PÉREZ DE URBEL, J., *Historia del Condado de Castilla* (Madrid 1945); 2.ª ed., *El Condado de Castilla* (Madrid 1970). Se cita por la segunda edición, corregida.

[2] MOXÓ, S., *Castilla, ¿Principado feudal?*, en Revista de la Universidad de Madrid XIX (1970) p.229-256.

caba en sus breves sugerencias más las líneas de acercamiento de la realidad histórica castellana a la de la Europa del momento que las de diferenciación, y apuntaba, con cierta timidez pero claramente, hacia un enjuiciamiento de todo el problema desde la perspectiva general de las estructuras feudales, predominantes también en la península Ibérica.

Conviene también tener en cuenta los factores de carácter geográfico y cultural para comprender la historia de la primitiva Castilla. No se puede meter en el mismo saco, sin más precisiones, a la Montaña cantábrica y a la Bureba burgalesa, arcaica aquélla, relativamente romanizada ésta, zona de expansión cántabro-astur una, y de predominio vascón la segunda. La disparidad, tanto étnica como sobre todo histórico-cultural, es uno de los elementos distintivos de Castilla. De ahí el interés e importancia que para el historiador tienen los trabajos de geografía histórica. Castilla cuenta con dos excelentes intentos de aproximación geográfica, debidos a la pluma de Ortega Valcárcel [3]. No se debe de olvidar tampoco el renovador y acertado criterio de división espacial hecho por Ferrari [4], cuyos trabajos sobre Castilla se han hecho a partir de su exhaustivo análisis del *Libro de las Behetrías*, en una forma de hacer historia «hacia atrás», en acertada expresión de M. Bloch.

Como es sabido, la primitiva Castilla se constituye en una zona de expansión del reino astur. Por tanto, la primera característica que podemos deducir es que se trata de un territorio, o conjunto de ellos, de carácter fronterizo. Pero, sin que pueda entenderse el concepto «frontera» en el sentido que pueda tener en los fenómenos colonizadores contemporáneos, sino con el que éstas tuvieron en el mundo antiguo o medieval: separaciones franqueables, zonas de mutuas influencias. Pensemos, como simple ejemplo, en lo que pudieron ser los *límites* del Imperio romano en sus momentos finales: zonas fortificadas, donde comunidades de soldados, generalmente campesinos, y con frecuencia próximos racial y culturalmente a aquellos contra quienes se defendía el territorio. Parece, por tanto, sensato no exagerar y extralimitar este carácter «fronterizo» de Castilla que, para algunos historiadores, ha servido de justificación para casi todo: su «espíritu de independencia» o su «amor a la libertad».

Otra cuestión importante es la del origen de la población castellana, que desde mediados del siglo IX constituye zona defensiva avanzada del reino astur. Por supuesto, la toponimia ha demostrado que una buena parte de ella procede de los territorios del Norte: la zona cántabro-astur y vasca, pero la lógica obliga a pensar que existiría también población autóctona. Este hecho nos puede hacer comprender ciertos «particularismos» castellanos. Desde el punto de vista social, no encierran grandes diferencias con otros primitivismos que se pueden vislumbrar en las sociedades de los territorios situados más al norte, pero, aun con todo, vemos en ellos

[3] ORTEGA VALCÁRCEL, J., *La Bureba. Estudio geográfico* (Valladolid 1966); ID., *Las montañas de Burgos* (Valladolid 1974).

[4] FERRARI, A., *Castilla dividida en dominios según el «Libro de las Behetrías»*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia (Madrid 1958). Ferrari ha creado unos útiles criterios de clasificación geográfica de Castilla, que tienen a un tiempo sentido histórico: así, habla de Castilla marina, Castilla montuosa, Castilla central, etc.

ciertas peculiaridades que deberían de considerarse como indigenismos específicamente castellanos.

La documentación relativa a las primeras colonizaciones del norte por las tierras que luego constituirán Castilla plantea, como gran parte de toda la de los primeros momentos, graves problemas críticos. El documento de San Miguel de Pedroso, de 759, con que se abre el Cartulario de San Millán de la Cogolla [5], no puede considerarse sino como un antecedente precoz y sin continuidad inmediata del movimiento de colonización monástica. Sin embargo, a partir de los albores del siglo IX, asistimos a una labor más constante y tenaz dentro del territorio que muy pronto se llamará Castilla. El valle de Mena es el lugar donde originariamente arraiga esta primera repoblación, como se ve por el documento del año 800, que nos explica cómo Lebato y Muniadona, junto con sus hijos el abad Vitulo y el presbítero Ervigio, fundan el monasterio de Taranco, en un lugar tomado por *pressura* [6]. Poco después, en 804, vemos a un autodenominado *Iohannes episcopus* repoblar igualmente, por orden del rey Alfonso II, el lugar de Valpuesta mediante el mismo procedimiento institucional. La documentación de Valpuesta, reunida recientemente en una publicación actualizada y crítica [7], es de autenticidad más que dudosa, aunque quizá sea exagerado calificarla de falsedad total. Todos estos documentos, como ya hemos indicado, debieron de ser parcialmente interpolados en momentos posteriores. Lo mismo sucedería con el famoso documento de 824, según el cual Munio Muniz y su mujer Argilo llevarían a cabo la repoblación de Brañosera, en plena región montañosa, otorgando un anacrónico fuero a sus pobladores [8]. De lo que no cabe dudar es de que ya a comienzos del siglo IX existe un pujante movimiento expansivo de norte a sur, por diferentes flancos, que puebla el primitivo solar castellano.

Aunque no es el lugar más apropiado para plantear extensamente el problema relativo a la presura, deben hacerse algunas breves consideraciones, ya que se trata de un cauce jurídico de ocupación de la tierra muy generalizado en estos momentos. Filológicamente, su entronque con la raíz latina *prendere, adprehendere*, parece evidente, así como su parentesco con la *aprisio* pirenaica, que vemos ya realizada por las mismas fechas en las capitulares relativas a los *hispani*. Lo que resulta más difícil es identificar su significación profunda. Parece implicar una ocupación de la tierra vacante *(terra nullius)*, mediante su apertura y roturación *(scalio)*, en fórmulas ya presentes en el gromaticismo romano, y parece ser común a todos los casos una ocupación de carácter colectivo o comunitario: es normal que aparezcan un cierto número de personas que llevan a cabo la presura,

[5] *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, ed. A. UBIETO (Valencia 1976) p.9.

[6] Ibid., n.2 p.10-12: *...Et sicut supradictum est, fecimus pressuras ubi culturas nostras extendimus...*

[7] *Cartulario de Valpuesta*, ed. de M.ª DESAMPARADOS PÉREZ SOLER (Valencia 1970).

[8] Reproducido en FLORIANO, A., *Diplomática española del período astur* (Oviedo 1949) doc.31 p.159-160. A. FERRARI, en *Testimonios retrospectivos del feudalismo castellano en el «Libro de las Behetrías»:* Boletín de la Real Academia de la Historia CLXXI (1975), hizo un útil análisis (p.15ss) demostrando que la ampliación interesada del documento debió de hacerse por parte de los Lara para tener acceso a las behetrías de la región.

o que se afirme textualmente que la ocupación de la tierra se hizo *cum mea genealogia*, o *cum meos gasalianes*, expresiones que apuntan claramente hacia la existencia de comunidades de carácter gentilicio.

A esta primera repoblación, que apenas alcanza las márgenes del Ebro y que culminaría con la ocupación (o más bien re-ocupación) de Amaya por el primer conde conocido, Don Rodrigo, seguiría otra segunda, que alcanzaría las orillas del Arlanza, teniendo como puntos culminantes la propia fundación de Burgos y la colonización de la tierra de Lara, donde aparecerá un linaje indígena que estará destinado a ostentar una futura hegemonía en un momento no muy lejano. Finalmente, a principios del siglo X se alcanza la línea del Duero, repoblándose Roa, Osma, Clunia y San Esteban de Gormaz.

Con esta expansión, ya de considerable importancia, parece imponerse en Castilla una fragmentación política interna, en contraste con la aparente unidad de la época inmediatamente anterior, apareciendo unos linajes condales indígenas, unos más autónomos, como es el de los condes de Lara, cuyo primer dinasta es Gonzalo Fernández, otros más fieles a la política leonesa, como es el caso de los Ansúrez. Esta política había permitido la penetración navarra en la Rioja, nunca admitida de buena gana por Castilla, y será ésta una cuestión pendiente hasta el mismo siglo XII.

Durante el segundo tercio del siglo X, va a producirse un acontecimiento de enorme trascendencia para la historia castellana: la unificación de los diferentes condados y su consiguiente vinculación al linaje de los condes de Lara. Como puso de relieve Moxó en el trabajo anteriormente citado[9], no se puede analizar este fenómeno de manera aislada, ya que está implicado en la problemática del panorama feudal europeo del momento. En efecto, éste es el siglo de quiebra del poder político centralizado y de desgajamiento de unidades menores que, en la práctica, van a constituir entidades políticas autónomas. A excepción de Alemania, donde se desarrolla en este siglo una monarquía relativamente poderosa, la otónida, por razones que no son del caso, el panorama general de Europa occidental va en la dirección de constitución de «principados territoriales», magníficamente estudiados por Dhont[10], con sus dinastías, ducales o condales, prácticamente independientes, aunque con un teórico lazo de dependencia feudal respecto a los monarcas. Cabría afirmar que, a nivel político, se está reproduciendo algo que el feudalismo, ya maduro, ha consolidado a nivel económico: unas instancias progresivamente autárquicas y fraccionadas, capaces incluso de derruir el gran edificio de la monarquía carolingia, la realidad jurídico-política más importante de los primeros siglos medievales. En el panorama peninsular, se producen, en el plazo de unos pocos años, dos fenómenos similares y aproximables, aunque en un contexto diferente: la unificación e independencia de los condados castellanos con respecto a la monarquía leonesa, y el mismo proceso en los diferentes condados catalanes en relación con la monarquía franca. Cual-

[9] MOXO, S., o.c., *passim*.

[10] DHONT, J., *Études sur la naissance des principautes territoriales en France (IX-X siècles)* (Brujas 1948).

quier rápida ojeada sobre el período en análisis apunta hacia la convicción de que, en el reino astur-leonés, al igual que en casi toda Europa occidental por las mismas fechas, las fuerzas centrífugas y disgregadoras primaban sobre las unificadoras y aglutinantes. Por ello, para explicar el fenómeno, parece más apropiado que invocar el factor nacionalista, acudir a la consideración del avance del feudalismo, disgregador del poder político central.

En otro orden de cosas, pero en relación con la argumentación que se viene desarrollando, Ferrari ha señalado con gran agudeza la existencia de unas vinculaciones claras entre elementos ideológicos de las realidades carolingias y postcarolingias y las castellanas, viendo un claro influjo franco en el empleo del *Gratia Dei* en la titulación condal castellana desde los tiempos de Fernán González[11]. Parece obvio que esta influencia, por otra parte muy significativa, no se produjo por azar, sino por la existencia de una situación histórica lo suficientemente semejante, en la práctica, como para que arraigasen formulaciones teóricas que tenían un sentido muy directo y preciso. El *Gratia Dei Comes* significaba un intento de legitimidad sacralizada, muy típico en entidades políticas en estado de formación y afirmación, pero conlleva ya una cierta concepción feudal del poder.

Como es lógico, un proceso de tal magnitud y trascendencia no se produjo sin contradicciones internas ni retrocesos. Los acontecimientos políticos castellanos a partir de 930 constituyen una serie inacabable de circunstancias cambiantes, pero que no fueron capaces de desviar el proceso irreversible de la afirmación castellana. Aquí, a diferencia de otros lugares de Europa, había que contar siempre con la presencia musulmana, que actuaba unas veces como un obstáculo y otras como una ayuda en la afirmación de dicho proceso.

La figura y la obra política de Fernán González, como primer conde de los condados castellanos unificados, resulta de difícil valoración, al mezclarse en su biografía elementos históricos con otros legendarios y realizaciones ciertas con otras dudosas. Durante su gobierno, Castilla da muestras de una enorme capacidad expansiva, como demuestra la repoblación de Sepúlveda en 940 (la antigua *Septempublica* romana), que extendía los límites del condado hasta las estribaciones de Somosierra. El evidente dinamismo interno de que da muestras el condado se ve frenado por dos factores complementarios: por una parte, por el califato cordobés, que ha alcanzado su momento culminante con Abderramán III; y, por otra, por las circunstancias políticas internas del reino astur-leonés, sumido en una época de inestabilidad interna, que aprovechará Fernán González para acentuar su independencia.

En efecto, tras la muerte de Ramiro II (951), que todavía había sido capaz de hacer frente a los musulmanes y frenar el particularismo castellano, las constantes luchas por el poder en León, así como la mediocridad de sus reyes, serán terreno abonado para que Fernán González se erija en

[11] FERRARI, A., *«Beneficium» y behetría* (Madrid): Boletín de la Real Academia de la Historia (Separata del) (1966) p.131.

el protagonista principal de la situación y consiga la definitiva vinculación de unos condados, unificados y virtualmente independientes, a su propio linaje. A su muerte (970), dejaba un territorio ampliado por su flanco occidental, en el que se había desbordado la frontera tradicional del Pisuerga [12], llevada ahora hasta el condado de Carrión, originándose un conflicto con León por las tierras entre el Pisuerga y Cea, que se prolongará hasta mucho tiempo después. No tuvo igual fortuna en la frontera oriental, ya que la penetración navarra en la Rioja fue muy acentuada en esta época, como demuestra la documentación emilianense. Los actuales límites de la provincia de Burgos, con la corriente inferior del Oja hasta su unión con el Ebro, constituirían los puntos fronterizos de este lado. La línea del Duero puede considerarse como la frontera con el califato, a pesar de haberse visto superada en varios puntos, como la propia Sepúlveda, que, sin embargo, se perderá durante el gobierno del mismo Fernán González, o de su hijo Garci Fernández, para recuperarse definitivamente a comienzos del siglo XI [13]. No puede ser, por tanto, más positivo para la afirmación del joven condado el gobierno de su primer conde independiente.

Con Garci Fernández, la situación político-militar de Castilla experimenta un grave retroceso, al coincidir su condado con el largo gobierno de Almanzor en Córdoba, cuyas aceifas llegaron en sucesivas ocasiones hasta Santiago de Compostela, León o Barcelona. Estando el reino leonés sumido en una serie inacabable de conflictos internos, la única resistencia seria, aunque poco eficaz, que se oponga al caudillo musulmán provendrá del condado castellano.

Garci Fernández, el conde «de las manos blancas», cuya figura tampoco aparece con perfiles muy claros, es, sin embargo, protagonista de algunos acontecimientos rigurosamente históricos de gran importancia. Uno de ellos es la concesión del famoso y discutido «Fuero de Castrojeriz», de 974, que da el espaldarazo a la existencia jurídica de ese peculiar estamento constituido por la «caballería villana», grupo social situado entre la nobleza militar y el campesinado. También es destacable la fundación de la abadía-infantado de Covarrubias, que inaugura una tradición conocida ya en algunas monarquías europeas, como la franca, consistente en realizar fundaciones religiosas ricamente dotadas y a cuyo frente están miembros de la dinastía reinante, destinada a tener un gran futuro en el mundo medieval.

La política de enfrentamiento a ultranza contra el todopoderoso Almanzor debió de proporcionar a Garci Fernández abundantes reveses, e incluso parece adivinarse claramente una división de la nobleza castellana en torno a este problema, que quedaría reflejada en la rebelión contra el conde de su propio hijo Sancho García (995), poco tiempo antes de su muerte. Sancho García, durante la mayor parte de su gobierno practicó una política más contemporizadora y pactista que su padre. La tensión

[12] LÓPEZ MATA, T., *Geografía del condado de Castilla a la muerte de Fernán González* (Madrid 1957) p.19 y 24.
[13] Ibid., p.35ss.

antes aludida con respecto al problema musulmán podría quedar reflejada en las fantásticas noticias que la primera *Crónica General de España* de Alfonso el Sabio recoge en torno a la fundación del monasterio de San Salvador de Oña [14]. A tenor del pasaje, el conde Garci Fernández habría tenido relaciones amorosas con la condesa francesa doña Argentina, que abandonó al conde, volviendo a Francia. Garci Fernández marchó a Francia, dispuesto a tomar venganza de su esposa, a la que mató juntamente con su amante, trayendo a Castilla a la hija de éste, doña Sancha, con la que contrajo segundas nupcias, y que fue la madre de Sancho García. Según la versión alfonsina, doña Sancha quiso envenenar a su hijo y casar con un rey moro, por lo que éste, enterado, le hizo beber el mismo veneno a él destinado. Muerta su madre, Sancho García, arrepentido, fundó el monasterio de Oña, al frente del cual, en la ya citada tradición de infantado, puso a su hija doña Tigridia. Los elementos legendarios y falsos que recoge la *Crónica* (que incluso desconoce el auténtico nombre de la mujer de Garci Fernández, Ava de Ribagorza), manifiesta, sin embargo, indicios exactos: las conocidas desavenencias del conde con su esposa, así como la existencia de diferentes puntos de vista en relación con los musulmanes.

Hemos aludido a la fundación del monasterio de Oña, hecho capital de este condado. En efecto, este cenobio, al principio dúplice, en una tradición arcaica, y prontamente benedictino, estaría destinado a convertirse en el más poderoso de los monasterios castellanos, e incluso de toda la España cristiana, con un dominio territorial que llegaba hasta las mismas orillas del Cantábrico y un centro de marcada influencia política en los acontecimientos posteriores. Su constitución demuestra la consolidación de la dominación cristiana en el flanco oriental y se inscribe en la política de reivindicación castellana frente a Navarra de toda la región.

La obra política de Sancho García, el conde «de los buenos fueros», tuvo como objetivo la reparación de los efectos negativos que la agresiva y victoriosa política de Almanzor habían tenido para Castilla en tiempos de su padre. Se reconquistan algunas de las plazas perdidas anteriormente (San Esteban de Gormaz y probablemente Sepúlveda), consolidándose la línea del Duero. Las relaciones con Navarra, regida por el poderoso y astuto Sancho Garcés III el Mayor, parecen haber sido cordiales, como se desprendería del matrimonio del rey navarro con la hija del conde castellano y del acuerdo fronterizo sobre la Rioja, firmado *una concordia et convenientia*, el año 1016, un año antes de la muerte de Sancho García [15].

La muerte del conde «de los buenos fueros» abre una difícil minoría en Castilla, la del «infant» García, último representante de la dinastía de Lara. En ella, Sancho el Mayor de Navarra va desarrollando una auténtica ofensiva política, acrecentando su influencia en el condado, sirviéndose de los derechos que le otorgaba su matrimonio con la hermana del joven conde, que hacia estos momentos comienza a aparecer en los diplomas con el sospechoso título de doña Mayor, que querían hacer patente su primoge-

[14] *Primera Crónica General* de Alfonso X el Sabio, ed. MENÉNDEZ PIDAL (Madrid 1950) t.II c.730-732 p.427-429, y c.764 p.453-454.
[15] PÉREZ DE URBEL, J., *El Condado de Castilla* III p.100-101.

nitura. Esta ofensiva fue haciéndose más importante a medida que la falta de un poder político fuerte iba provocando una auténtica anarquía en Castilla. Resulta enormemente gráfica y patética la expresión de un famoso documento de 1030, pero que recoge el ambiente y los problemas de los años inmediatamente anteriores, en el que los merinos condales dan fe de los derechos en Clunia, Espeja y Bahabón y otras villas: «divisas que al morir el conde don Sancho se las repartieron los infanzones...» [16] Al mismo tiempo, debió de formarse en Castilla un importante partido pronavarro, que, según Pérez de Urbel, estaría encabezado por doña Urraca, abadesa de Covarrubias y tía de García, y por el presbítero Julián de Villagonzalo, cuyo navarrismo le llevaría, en 1027, al obispado de Oca [17]. Para el ilustre historiador benedictino, se produciría en este momento en Castilla lo que él, con un tono ciertamente dramático, calificó de auténtica «crisis de castellanidad».

La muerte del infante García es un hecho histórico de difícil enjuiciamiento. Hay factores que han impedido tener una visión histórica, como la diferente versión de los hechos dada por cada partido y la apropiación por la literatura popular de los acontecimientos en torno al asesinato del joven conde. Su desaparición tiene, sin duda, para Castilla una significación simbólica y real, como la extinción de la dinastía condal de Lara y la entrada en una esfera política nueva, que liquida las esencias «indigenistas» anteriores. Pero no parece tener mucho sentido el intento de culpar a un grupo determinado de la muerte de García, ya que cuando se ha hecho se han notado excesivamente las inclinaciones del historiador, consecuencia del traslado al pasado de elementos que tienen una significación precisa en el presente. La tradición juglaresca y popular, que recoge prosificada la *Primera Crónica General* de Alfonso el Sabio, atribuye la culpabilidad del hecho, de forma exclusiva, al linaje de los Vela, familia alavesa refugiada en León. Las principales fuentes narrativas castellanas repiten este mismo punto de vista. Pero, frente a esta versión, aparece otra diferente recogida en el epitafio de Oña, monasterio a donde fue trasladado el cadáver del conde. El epitafio, cuyo texto nos transmite Argaiz [18], atribuye el hecho a tres personajes importantes, relacionados con Sancho el Mayor, dándonos así una toma de postura «castellanista» y anti-navarra, lo que ha hecho considerar a Pérez de Urbel que el monasterio oniense sería un foco de ardiente castellanismo [19]. Ya hemos insistido acerca de los riesgos que entraña este tipo de afirmaciones rotundas sobre planteamientos políticos e ideológicos confusos y generalizadores. Lo cierto es que parece adivinarse cierta tensión entre diferentes grupos nobiliarios y eclesiásticos, favorables y contrarios respectivamente a la intromisión de Navarra en la esfera castellana. De existir, este «nacionalismo castellano» sería patrimonio de grupos sociales muy reducidos y resulta peligroso generalizarlo excesivamente.

[16] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Muchas páginas más sobre las behetrías*, en «Anuario de Historia del Derecho Español» (A.H.D.E.) IV (1927) p.73.

[17] PÉREZ DE URBEL, J., o.c., III p.167.

[18] ARGAIZ, G. DE, *La Soledad Laureada por San Benito y sus hijos en las Iglesias de España* (Madrid 1675) VI p:181: *Hic aetate puer Garsia, Absalon alter, fit cinis; illud erit qui gaudia mundi querit; Mars alter, durus bellis, erat ipse futurus, sed fati serie tunc prius occubuit. Hic filius Santii istius comitis, qui interfectus fuit proditione a Gundisalvo Munione et a Munione Gustios et a Munione Rodrici et a multis aliis, apud Legionem civitatem, era MLXVI.*

[19] PÉREZ DE URBEL, J., *Sancho el Mayor* (Madrid 1950) p.156.

Con la muerte del infante García y la extinción de la dinastía condal de Lara, Castilla se introduce momentáneamente en el engranaje de la hegemonía navarra. Y decimos momentáneamente porque la obra política de Sancho el Mayor será efímera. Una nueva y natural disgregación se producirá con el testamento del rey Navarro, origen de lo que será, en feliz expresión de Menéndez Pidal, la «España de los cinco reinos». Castilla quedará convertida en reino, se anexionará por primera vez al reino leonés y muy pronto conquistará la hegemonía de los principados cristianos, siendo el elemento dirigente en la gran expansión conquistadora iniciada a finales del siglo XI. Los particularismos arcaicos de la primitiva Castilla se irán diluyendo progresivamente en una organización socioeconómica y política cada vez más feudalizada.

El reinado de Sancho el Mayor de Navarra

Conviene comenzar diciendo que el reinado de Sancho el Mayor de Navarra, a pesar de su importancia, sigue siendo mal conocido. La documentación relativa al período no es muy abundante, pero plantea agudos problemas críticos. Por otra parte, el cambio histórico que se opera en los reinos cristianos del Norte en este primer tercio del siglo XI fue tan importante, que ha hecho volcarse a muchos historiadores con un exceso de pasión. Se ha hecho, en exceso, una «historia de personajes», centrándose con demasiada frecuencia los estudios sobre la personalidad, por otra parte poco asequible, del monarca navarro y olvidando el marco histórico general. Además, la bibliografía ha reflejado con gran claridad unas ciertas simpatías o antipatías, que han quitado objetividad a los planteamientos. Así, por ejemplo, Pérez de Urbel [20], principal historiador de la Castilla condal, ha dado una visión del personaje y del entorno que no sería exagerado calificar de «castellanista». Ubieto, que ha intentado, sin duda, hacer una interpretación más profunda e histórica, maneja, quizá inconscientemente, argumentos de signo «navarrista» [21]. Menéndez Pidal, por su parte, autor de la obra de conjunto todavía más sólida sobre el siglo XI español [22], se mantiene aparentemente al margen de este tipo de interpretaciones, pero nos transmite una visión de corte «leonesista», en su calidad de investigador de la idea imperial leonesa.

A pesar de los problemas que plantea la penuria documental, con importantes cuestiones interpretativas, la personalidad del rey navarro parece ser más la de un hábil e intrigante diplomático que la de un brillante

[20] ID., ibid., *passim*.

[21] UBIETO, A., *Estudios en torno a la división del reino por Sancho el Mayor*, en «Príncipe de Viana» XXI (1960) p.5-56; 163-226.

[22] MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid* (Madrid 1929) (1.ª ed.), 2 vols. Vol.I p.72-111.

guerrero. Hasta 1017 en buenas relaciones con su suegro Sancho García, y tras esta fecha como monarca hegemónico, supo aprovechar al máximo la oportunidad que le brindaba la decadencia del califato cordobés, sumido en luchas políticas que pronto llevarían a su liquidación definitiva (1031). Aprovechó hábilmente la falta de un poder musulmán fuerte atizando las intrigas internas en torno al reino de Zaragoza y presionando sobre su frontera aragonesa, llegando hasta la zona semidesértica de las Bardenas, que separaba a cristianos de musulmanes. Loarre será la fortaleza más avanzada e importante que abrirá, en el futuro, el camino para la conquista de Huesca.

Su presión en la zona pirenaica tendrá como consecuencia la incorporación al reino navarro de Sobrarbe y Ribagorza, territorios que habían sufrido con especial intensidad la embestida militar de los amiríes. Carecemos totalmente de documentación relativa a Sobrarbe, pero la ribagorzana empieza a calendarse a nombre de Sancho a partir de 1025, rompiendo la costumbre de hacerlo a nombre del rey franco [23]. Sin que podamos afirmarlo categóricamente, parece vislumbrarse de la documentación la existencia de unas relaciones estrechas con los condes de Barcelona y de Gascuña. Incluso, a partir de 1032, algún documento da a entender que el rey navarro dominaba el territorio de Gascuña.

Se ha hablado ya brevemente del importante papel desempeñado por Sancho el Mayor en los principados cristianos occidentales, especialmente en Castilla. Conviene, sin embargo, resaltar algunos aspectos de tal intervención. Veíamos cómo, con la muerte del «infant» García, en 1029, quedaba un vacío de poder en Castilla que recogía el navarro, utilizando los derechos transmitidos por su esposa. Tampoco era muy diferente la situación en León, ya que con la muerte de Alfonso V en Viseo, en 1028, se había abierto una turbulenta minoría, la de Bermudo III. El título condal de Castilla recaerá en el hijo segundo-génito de Sancho, el futuro Fernando I, mientras que no está nada claro el papel que desempeñó en los asuntos leoneses, claramente en sus manos, por lo menos en la práctica. El matrimonio de Fernando con Sancha, la hermana de Bermudo III y que no había llegado a contraer matrimonio con el «infant» García, servirá de vehículo de reforzamiento de la influencia navarra en León. Al mismo tiempo, al aportar la infanta como dote al matrimonio las controvertidas tierras de entre el Cea y el Pisuerga, se intentaba liquidar así un conflicto antiguo y permitir la futura anexión a Navarra del flanco oriental castellano, motivo de otro ancestral enfrentamiento.

A partir del matrimonio de Fernando, la intervención de su padre en León debió de ser bastante efectiva, aunque nunca parece haber ignorado los derechos de Bermudo III. Es una cuestión debatida, y probablemente sin solución, si la posesión efectiva de León apuntaba hacia una intención de asumir el título imperial, vago y poco definido jurídicamente, pero existente que implicaba la corona leonesa. Los documentos en que el rey de Navarra emplea una titulación más ampulosa son, en su mayor parte, fal-

[23] LACARRA, J. M., *Historia del reino de Navarra en la Edad Media* (Pamplona 1975) p.99.

sos e interpolados y nada podemos concluir de ellos [24]. Queda el testimonio numismático de las dos célebres monedas, demasiado frágil como para poder sustentar sobre él la existencia de una auténtica idea imperial. Más bien podemos afirmar que estableció una especie de protectorado sin mayores pretensiones. No resulta fácil estar de acuerdo con Menéndez Pidal, que calificó la intervención de Sancho el Mayor en los principados occidentales como «un intento para trastornar los fundamentos del imperio hispano-leonés, propagando en él los principios germánicos o feudales que privaban en Europa, extraños al neogoticismo nacido en Asturias» [25]. Sin entrar en el problema de fondo que tal afirmación plantea —validez de la contraposición romanismo-germanismo e identificación de feudal con germánico—, resulta extraño un designio político tan ambicioso y un pensamiento político tan evolucionado. Parece más plausible una interpretación de carácter más sencillo y pragmático, según la cual Sancho el Mayor buscaba una hegemonía de hecho sobre los principados cristianos y el engrandecimiento de su reino patrimonial, Navarra.

También la actuación del monarca navarro en el aspecto religioso plantea numerosos interrogantes. Se ha solido afirmar, con excesiva seguridad, que Sancho el Mayor introdujo en la Península la reforma cluniacense, lo que vendría a reafirmar su carácter de introductor de elementos extraños, tal como veíamos en el pasaje antes mencionado de Menéndez Pidal. Como creemos haber demostrado en un trabajo reciente [26], tal afirmación se basa sobre unos documentos, por lo menos ampliamente interpolados en el siglo XII, si no abiertamente falsos. La reforma monástica de Sancho el Mayor debió de tener un carácter meramente «benedictinizador», de introducción de la Regla de San Benito, pero sin vinculaciones con San Pedro de Cluny, en unos momentos en que observancia benedictina y cluniacense habían llegado casi a identificarse, como acertadamente afirmó Linage [27]. Tanto el documento relativo a San Juan de la Peña, de 1028, como el de Oña de 1033, en los que se introduce la observancia cluniacense en ambos cenobios, deben de ser abiertamente falsos, o por lo menos reelaboraciones posteriores sobre textos de bases más sencillas [28], ya que no están en absoluto probadas las relaciones del monasterio borgo-

[24] *V. gratia*, el *Gratia Dei Ispaniarum Rex* del falso de San Millán de 1030, con motivo del traslado de los restos del Santo: UBIETO, *Cartulario de San Millán*, n.193 p.193, o el también falso de Oña, de 1033, introduciendo, supuestamente, la reforma cluniacense en Oña, en el que se titula, igualmente, *Gratia Dei Hispaniarum rex*, véase, DEL ALAMO, *Colección Diplomática de San Salvador de Oña* (Madrid 1950) I, n.26 p.47.

[25] MENÉNDEZ PIDAL, R., l.c., I p.108.

[26] FACI, J., *Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña*, en «Hispania» XXXVII (1977) p.299-317 y *passim*.

[27] LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León 1973), 3 vols. II p.893-895.

[28] El documento de 1028 de San Juan de la Peña, en UBIETO, A., *Cartulario de San Juan de la Peña* (Valencia 1962) I n.47 p.135ss. El de Oña, en DEL ALAMO, l.c., en nota 24. El documento de La Peña ha merecido más credibilidad por haber defendido su autenticidad Kehr. No obstante, hoy no se duda de su falsedad. El de Oña no ha encontrado más defensores que Pérez de Urbel, en la primera edición de su obra citada, y el P. Moral. Todo el estilo de los documentos nos hace pensar en reelaboraciones parciales o falsificaciones totales hechas en el siglo XII, en el conflicto con los obispados.

ñón con los reinos cristianos peninsulares en este período. Otro documento de San Millán, fechado el año 1030 [29], claramente falso, nos refiere cómo el rey navarro, con ocasión del traslado de los restos del santo, otorga al monasterio una serie de privilegios, tras introducir la observancia benedictina, entre los que destaca, en especial, la exención de las tercias episcopales. En esta falsificación emilianense no se habla de vinculación a Cluny, sino meramente de introducción de la regla de San Benito, por lo que se hace constar la exención explícita de las tercias. No cabe duda de que, en los tres documentos, hay un contexto común: se falsifican o se interpolan en el momento de enfrentamiento en los monasterios con los obispados (mediados del siglo XII). En los casos de Oña y La Peña, se fabrica la vinculación a Cluny, lo que equivalía a la supresión de cualquier dependencia que no fuera la de Roma, y, en el de San Millán, donde no aparece la vinculación a Cluny, se hace mención de la supresión del pago de las tercias.

La división del reino hecha por Sancho el Mayor antes de su muerte, ocurrida en 1035, se ha solido considerar como un acontecimiento trascendental. Para Menéndez Pidal, significaría la clausura del período astur-leonés y de las esencias goticistas tradicionales, con lo que se iniciaría una época de triunfo navarro, que introduciría influencias «feudales» y «europeas». Frente a la tradición jurídico-política romano-visigótica, que había perdurado en el reino astur-leonés y que propugnaba la unidad del reino, la partición hecha por Sancho el Mayor se ha considerado como un triunfo de las concepciones patrimonialistas y feudales. Ha hecho falta toda la profundidad y agudeza de un estudio como el de Ramos Loscertales [30] para demostrar que hubo diferencia de tratamiento entre el reino patrimonial, heredado, y los demás reinos, adquiridos por otros procedimientos. En efecto, el reino navarro no sólo no fue fraccionado, sino que incluso experimentó una considerable ampliación por su flanco sudoccidental, transmitiéndose indiviso al primogénito, García Sánchez III. Fueron las adquisiciones, «lo ganado», Castilla, Aragón y los condados pirenaicos los que fueron tratados según las reglas del derecho privado navarro, y, por tanto, remodelados a voluntad.

La frontera navarro-castellana es la que experimentó mayores alteraciones. Se olvidó totalmente la división de 1016 entre el rey navarro y el conde Sancho García, y Navarra vio su territorio engrandecido con la incorporación de la Bureba (con el monasterio de Oña, como se ha visto, foco de «castellanismo»), las tierras de Oca, la *Castella Vetula*, las Encartaciones y parte de la Trasmiera, perdiendo así Castilla parte de los territorios de su antiguo solar, que tanto valor simbólico encerraban. El avance navarro se hizo aún mayor en 1037, en que, por la colaboración prestada a Fernando por su hermano García en su campaña contra el rey leonés, Bermudo III, que culminó con la victoria de Támara, los dominios navarros en territorio castellano llegaron hasta pocos kilómetros de Burgos.

[29] UBIETO, A., *Cartulario de San Millán*, l.c., en nota 24.

[30] RAMOS LOSCERTALES, J. M., *La sucesión del rey Alfonso VI:* A.H.D.E., XIII (1936-41) p.36-99.

Por ello, es frecuente encontrar en los documentos navarros del período comprendido entre 1037 y 1054, fecha de la victoria castellana de Atapuerca, esta titulación: *Garsea rex in Pampilona, in Alave et Castelle...* [31]

Castilla, considerada ya como reino, había también ampliado su territorio por el flanco occidental, al incorporar las tierras entre Pisuerga y Cea, antes mencionadas, legitimado jurídicamente mediante el matrimonio de Fernando con doña Sancha, hermana de Bermudo III. La «castellanización» de estas tierras se hizo mediante la restauración de la sede de Palencia, uno de los últimos actos políticos de Sancho el Mayor.

La victoria de Tamarón (1037) y la extinción de la dinastía asturleonesa impondrá una nueva remodelación en el mapa político cristiano. León y Castilla se unen por primera y efímera vez, formando un vasto bloque capaz de equilibrar la potencia navarra en el este. Finalmente, la victoria castellana en Atapuerca (1054) significa el comienzo de la recuperación castellana por la parte oriental, hasta acabar recuperando todos los territorios perdidos en el testamento de Sancho el Mayor. El reino castellano no se detendrá ahí, sino que continuará su avance, llegando en tiempos de Alfonso VI a tener un control casi absoluto sobre la Rioja, cumpliéndose con ello una vieja aspiración castellana.

Haciendo un breve balance de este intenso período, vemos que se han producido grandes cambios en el panorama político de la España cristiana. Lo primero que se aprecia es que se ha constituido una unidad real entre los diferentes conglomerados anteriores, que la lucha frente al Islam ha adquirido una vinculación, esbozada ya desde el siglo X, que ha clausurado la división anterior. Los principados cristianos, llenos de un dinamismo interno evidente, relacionado con los grandes cambios socioeconómicos que comienza a experimentar el Occidente europeo, aprovechan plenamente la descomposición política del califato cordobés. Se prepara la gran expansión feudal cristiana, iniciada en las últimas décadas del siglo XI y que culminará con la conquista de la mayor parte de la España musulmana.

Insistimos una vez más en que no es correcto exagerar el papel que Sancho el Mayor desempeña en todo este proceso. Las vías hacia la profunda feudalización de los principados cristianos estaban ya iniciadas y, por tanto, el gran rey navarro se inscribe, y quizá acelera, este camino descrito.

Significación de la lucha contra los musulmanes

De lo anteriormente expuesto puede deducirse cuál fue el significado de la expansión cristiana. La primera cuestión a dilucidar es si se trató de una mera y simple expansión, de una conquista, o de una «Reconquista». La imagen que las fuentes nos dan del fenómeno apuntan hacia lo segundo, pero hay que considerar la posibilidad de que se trate de una re-

[31] DEL ALAMO, J., *Colección Diplomática de Oña* I n.31 p.57.

elaboración ideológica, bien intencionada y sincera, pero elaborada a partir de elementos externos.

Empecemos por decir que la expansión cristiana, conquista o «Reconquista», se apoyará sucesivamente sobre dos supuestos ideológicos no excluyentes mutuamente: la restauración del reino de los godos, la recuperación del territorio perdido, y la idea de cruzada, gestada en la Península durante el siglo XI.

En otro apartado se ha señalado cómo la vinculación con lo gótico se inicia tempranamente, probablemente en el reinado de Alfonso II, en el que, por una parte, las crónicas posteriores nos hablan de una «restauración» del orden gótico, y algunos documentos auténticos, como el famoso *Testamento*, establecen ya la vinculación. El cristianismo es ya a finales del siglo VIII un poderoso elemento de diferenciación: en las crónicas del siglo IX se produce la significativa identificación de «astures» con «christianos». La querella adopcionista, surgida unos años antes, debió de servir de pretexto para la creación de una auténtica iglesia astur, heredera de la visigoda. No cabe duda de que la influencia mozárabe, junto con la carolingia, deliberadamente ocultada por las fuentes astures, como agudamente han señalado Vigil y Barbero, desempeñó un papel fundamental[32]. El ciclo cronístico del reinado de Alfonso III expresa claramente esta identificación y la esperanza, incluso profética (en la llamada por G. Moreno *Crónica Profética*, de mano indudablemente mozárabe), en la caída definitiva de la España musulmana con el consiguiente triunfo de la cristiandad. No se trata, por supuesto, de una exportación ideológica *ex nihilo*, sino que, por el contrario, venía a coincidir con unos afanes de expansión del reino astur-cántabro, donde el cristianismo había arraigado completamente, y que estaba dispuesto a abandonar sus esencias más indígenas y arcaicas.

Un elemento ideológico de trascendental importancia en la primera fase del reino astur, con evidentes implicaciones políticas, es el culto al apóstol Santiago. Este culto debía de practicarse ya en tiempos de Mauregato, como se demuestra en la aparición del nombre del rey en el acróstico de un himno dedicado al Apóstol, al que se invoca como patrono, en una reproducción de las relaciones de encomendación y dependencia, muy arraigadas en el momento[33]. Este culto debió de extenderse en el reinado de Alfonso II, clave para la historia del reino astur. Es en este momento cuando se sitúa el descubrimiento del sepulcro y la erección de la primera iglesia. Resulta curioso que sea una fuente franca (el *Martirologio* de Floro de Lyón) la que nos informa por primera vez de dicho culto[34]. En adelante, el Apóstol ostentará un patronato general, de contenido fuertemente militar y feudal, sobre los territorios cristianos. El término de «patrón» de España que ostenta Santiago, hay que entenderlo, por tanto, de su significación concreta en el mundo de valores medievales.

El segundo fundamento ideológico en que se apoyó la lucha cristiana

[32] BARBERO, A.-VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona 1978) p.260.
[33] Ibid., p.260.
[34] Ibid., p.319.

contra los musulmanes fue la idea de cruzada, de más tardía aparición, y que no excluyó, en absoluto, a la de la restauración de la situación previa a la invasión de 711. No resulta fácil encontrar las raíces filosóficas a la concepción de la guerra religiosa. Son, sin duda, muy antiguas, aunque los diversos elementos dispersos tardarían en combinarse para ofrecer una concepción coherente y completa. En general, cabe afirmar que la idea de cruzada encontró muchas más dificultades para abrirse paso en el mundo oriental, griego, que en las cristiandades latinas, ya que la huella filosófica clásica, con su concepción humanista y filantrópica, recogida en la patrística griega, repudiaba la guerra por motivaciones religiosas. Así, si exceptuamos las campañas de Heraclio contra los persas, cuando la cristiandad había perdido los Santos Lugares, y algunos intentos frustrados de Nicéforo Focas y Juan Tzimisces en el siglo X, no vemos ejemplos significativos. El mundo filosófico occidental, menos refinado y clasicista, se acostumbró, en la atmósfera turbada y agresiva de los siglos de transición, a dar un carácter religioso a determinadas guerras. Tampoco hay que olvidar el papel relevante que desempeñaron las peregrinaciones a Jerusalén durante la alta Edad Media. La peregrinación se consideraba como el acto de piedad supremo, que eliminaba todos los pecados y permitía una muerte limpia y serena.

La Península constituyó un auténtico laboratorio para la concepción de la cruzada, ya que el enemigo religioso se hallaba en el propio suelo cristiano. En las propias crónicas del ciclo de Alfonso III, así como en la adopción del culto a Santiago, como patrón y caudillo de la lucha religiosa, hay elementos que preludian la cristalización definitiva del siglo XI. No hay que olvidar tampoco, sin que por ello se deje de admitir la profunda religiosidad y sinceridad de la época, que concurrieron factores de otro tipo: el indudable crecimiento demográfico, ya visible en el siglo XI, originó una carencia de tierras en todos los niveles sociales, tanto campesinos como nobiliarios, que permitían ensayar fórmulas de expansión feudal, recubiertas con la motivación ideológica cristiana.

Tradicionalmente, y desde los tiempos de Dozy, se ha solido considerar la campaña de Barbastro (1064), como la primera auténtica cruzada europea. Aunque falten aún algunos de los elementos jurídicos que caracterizan a una expedición de este tipo, los ingredientes fundamentales de un verdadero «espíritu de cruzada» están ya presentes: participación de caballeros de diferentes procedencias, sanción pontificia a la expedición, y beneficios tanto materiales como de carácter espiritual. Después de ésta, fueron varias las expediciones contra los musulmanes que participaron de este carácter: Gregorio VII dio esta orientación a la frustrada expedición de Ebles de Roucy, aunque también hay que decir que esta actuación formaba parte de las pretensiones de la teocracia pontificia, ya que, en virtud de la «Falsa donación de Constantino», todos los territorios occidentales, y España entre ellos, correspondían a San Pedro.

El espíritu de cruzada, profundamente feudal, desempeñó, por tanto, un papel ideológico primordial. A partir del siglo XI, los cristianos buscan no sólo la recuperación del antiguo reino visigodo, trágicamente «per-

dido» en 711, sino vinculando también su acción a una empresa general de toda la cristiandad contra los enemigos de la fe. La cruzada será, tanto en Europa como en la Península, la quimera buscada y nunca conseguida totalmente, perpetuada hasta los mismos albores de la Edad Moderna, y aún viva en las empresas africanas de tiempos de los Reyes Católicos.

La idea cristiana de la realeza

Los tratadistas de teoría política medieval suelen distinguir dos concepciones diferentes del poder, que W. Ullmann calificó con los acertadísimos términos de ascendente y descendente [35], que también se pueden denominar como teocrática y populista. Esta última, a la que respondía la concepción del poder en la Roma republicana, implicaría que el poder reside en el pueblo, y lo ejercen los magistrados en su nombre. En la concepción teocrática y descendente, todo el poder residiría en la cumbre suprema (el *non est potestas nisi a Deo* de San Pablo), y Dios lo delegaría en las personas por él elegidas. Es, en resumen, la teoría cristiana de la realeza y del poder político. Curiosamente, los pueblos germánicos, como todos los pueblos primitivos, tuvieron en un principio una concepción populista de la jefatura, como correspondería a su organización social igualitaria y solidaria. Pero, cuando su organización social se fue disolviendo en contacto con las concepciones cristianas, se invertiría poco a poco la situación. En las monarquías germánicas se iría combinando el principio descendente o del poder por delegación, con la idea de la realeza sacral y religiosa. Esta combinación proporcionaría la concepción del poder que podemos calificar de feudal.

Esta evolución desde una concepción primitiva del poder regio a otra más desarrollada e inspirada en el pensamiento cristiano, es advertible en la monarquía de los reinos del Norte. El famoso pasaje de la *Crónica Rotense* [36], en que se nos refiere la imaginativa historia de la elección de Pelayo como caudillo o rey de los astures, dejando a un lado todos los elementos legendarios y dudosos y a pesar de ser la narración muy posterior a los hechos, manifiesta una concepción primitiva y populista del poder regio. En efecto, Pelayo es elegido rey por parte de los astures reunidos en asamblea o *concilium*.

Por otra parte, Barbero y Vigil, en su obra reiteradamente citada [37], han puesto de relieve los elementos arcaicos y primitivos que pueden apreciarse en la sucesión de la monarquía astur en sus primeros momentos, dándose, en varios casos, sucesiones por vía matrilineal indirecta, en la que la mujer no reina, pero sí transmite los derechos.

En este, como en otros aspectos, la monarquía astur-leonesa experimentó una evolución paralela a la que se ha señalado en otros apartados.

[35] ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid 1971) p.23ss.
[36] GÓMEZ MORENO, *Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III:* B.R.A.H.C. (1932) p.613.
[37] BARBERO, A.-VIGIL, M., o.c., c.7.

La segura influencia mozárabe —juntamente con la más que probable carolingia— fueron introduciendo elementos ideológicos y políticos nuevos, que llevaron a la realeza hacia la concepción feudal del poder. Se ha visto en otro punto, cómo ya en el siglo X tanto los reyes leoneses como los condes castellanos han introducido el *Gratia Dei* en sus títulos, exponente más claro de la concepción teocrática o descendente del poder, y han desarrollado una idea imperial, quizá no muy evolucionada jurídicamente, pero con una clara significación. La monarquía leonesa, como en general todas las cristianas peninsulares, alcanzarán así una plena realidad feudal.

IV. EL CRISTIANISMO EN VASCONGADAS

Por J. FACI

Conviene empezar afirmando que se trata de una cuestión polémica, en la que no siempre se han aportado puntos de vista rigurosamente científicos, teniendo en cuenta la alarmante pobreza de datos fidedignos de que disponemos. Existe, por una parte, una postura extrema, «romántica» y «roussoniana», defendida por los venerables Isasti y D'Iharce de Bidassouet, para quienes el cristianismo habría sido un hecho consustancial al pueblo vasco, desde tiempos remotísimos. Por el lado contrario, hay que resaltar la posición positivista extrema del P. García Villada, que supone que la cristianización del País Vasco no comenzaría hasta el mismo siglo XI, se identificaría con la auténtica organización eclesiástica del territorio, a partir del obispado de Alava, y supondría unos restos de paganismo posterior de gran importancia [1]. Puntos de vista más cautos y científicos podemos encontrar en los trabajos de Lacarra y de Caro Baroja, que son los que seguiremos en la exposición. El interés de los planteamientos de Caro Baroja reside en su deliberado carácter etnológico e histórico-cultural, que nos permite no establecer una diferenciación absoluta y drástica entre cristianización y restos fuertes de paganismo preexistente.

Como punto de partida, hay que aceptar que la cristianización, en cualquier lugar, siguió un camino paralelo al de la romanización, y, en especial, a uno de los aspectos más característicos de ésta, como es la vida urbana. La escasez de vida urbana, y de romanización de todo el norte peninsular, incontestable a la luz de los trabajos más modernos [2], nos obligan a afirmar la lentitud de la cristianización, como simple consecuencia lógica.

En segundo lugar, no existe una rigurosa homogeneidad en el proceso de difusión de la religión cristiana en lo que, a nuestros ojos, constituye el País Vasco y Navarra. La parte meridional de las actuales provincias de

[1] GARCÍA VILLADA, Z., *Organización y fisonomía de la Iglesia española desde la caída del Imperio visigodo hasta la toma de Toledo en 1085* (Madrid 1935) p.18; ID., *Historia Eclesiástica de España* (Madrid 1936) t.III p.270-73.
[2] BARBERO, A.-VIGIL, M., *Los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona 1974), en especial el primero de los artículos; ID., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona 1978).

Alava y Navarra siguieron, en lo religioso al igual que en lo político, lingüístico y, en general, en lo cultural, un proceso paralelo al del resto peninsular, mientras que la zona norte de dichas provincias y todas las actuales provincias vascongadas experimentaban un proceso particular.

No conservamos ningún testimonio que permita suponer la difusión del cristianismo en estos territorios durante el Imperio romano, y, por el contrario, tenemos la sospecha que fue en territorio vascón donde encontraron su refugio y apoyo las «bagaudas». Estas bandas armadas, que durante el siglo V asolaron algunas zonas del Imperio, significaron el ataque más frontal y directo al orden político y económico-social de la civilización romana.

Muy escasas y poco fidedignas son las noticias relativas a la época visigótica, e incluso pueden interpretarse de forma contradictoria. En efecto, por una parte, sabemos con seguridad que a finales del siglo VI existe ya un obispado en Pamplona, pues su titular aparece firmando las actas del concilio III de Toledo, de 589, en el que se produjo el abandono del arrianismo y la conversión católica. Por otra, tanto las fuentes visigodas como las francas nos hablan de la constante insumisión política de los vascones a la monarquía toledana, de sus rebeliones y de las campañas que se hicieron necesarias para dominarlos, así como el establecimiento de ciudades fortificadas en puntos, al parecer, extremos de la dominación visigoda: Vitoria (Victoriacum) y Olite, en Navarra.

Conviene dejar bien claro que la existencia de un obispado, como el de Pamplona, no puede considerarse como expresión de la difusión del cristianismo entre los vascones, sino de los primeros fundamentos de una organización eclesiástica en las zonas urbanas, las más proclives al sometimiento religioso, que iba a la par con el político. Todo parece indicar, por el contrario, que los vascones seguían siendo no sólo rebeldes a la monarquía goda, sino también paganos. Y esto es válido tanto para los de este como los del otro lado de los Pirineos, pues de sobra son conocidas las feroces campañas del rey franco Dagoberto, en la primera mitad del siglo VII, para dominarlos, así como la leyenda de San Amando, apóstol de Bélgica, desterrado por el rey hacia el país vascón, al que encontró sumido en el más absoluto paganismo.

La invasión musulmana, acontecimiento capital en todos los órdenes, creó una situación compleja. Sabido es que la invasión se produjo aproximadamente en las mismas zonas donde la dominación romana y visigoda había tenido carácter efectivo y que, por tanto, la presencia musulmana en las zonas del norte fue esporádica. En torno a la evolución histórica del país vascón y la aparición del reino pamplonés, se ha discutido de forma vehemente, aunque los datos de que disponemos son muy escasos. Los trabajos de Lévi-Provençal sobre las fuentes musulmanas, y en especial sobre los fragmentos nuevos del *Muqtabisde* Ibn Hayyan [3], han permitido un intento de reconstrucción del período de formación del reino navarro,

[3] LÉVI-PROVENÇAL, E., *Du nouveau sur le Royaume de Pampelune au IX'siècle:* Bulletin Hispanique LV (1953) p.5-22.

que arroja una posible luz sobre el estado religioso de los vascones. Se han podido distinguir hasta tres comunidades diferentes, geográfica y culturalmente, en el momento de la constitución del reino pamplonés: los *vascones*, «Baskunis» de las fuentes árabes, situados en la zona central, formarían todavía tribus primitivas, montañesas, de lengua vasca y en situación cultural y religiosa atrasada, que debían ser en gran parte paganos a comienzos del siglo IX. De ellos saldría la primera monarquía navarra. En segundo lugar, estarían los «Glaskiyun» de las fuentes musulmanas, traducidos por Levi-Provençal como *Gascones*, que representarían, frente a los Arista, la influencia franca carolingia en Navarra y estarían instalados en la zona oriental navarra, hacia Aragón. En esta zona encontraríamos las más antiguas menciones de centros religiosos, como los monasterios que a mediados del siglo IX visitará San Eulogio (Leire en Navarra y Siresa en Aragón, entre otros, donde las influencias carolingias son muy notables). La sede episcopal pamplonesa se instalaría al parecer, en esta región, en el monasterio de Leire, de donde saldría para volver de nuevo a la capital en el siglo XI, una vez asentada firmemente la dinastía Jimena o Garcés, que respondería a los ideales y puntos de vista de estos «gascones». Finalmente, la zona alavesa, en las fuentes árabes *Alaba wa-l-Qila*, Alava y los castillos, sería la primera avanzada importante del reino astur, a donde se habrían dirigido algunas de las primeras expediciones de los reyes astures del siglo VIII (Alfonso II era hijo de una cautiva alavesa), y que sería, por tanto, la más precozmente cristianizada. En esta región se instaurará incluso una sede episcopal, en *Vellegia* según la *Albeldense*. Más al este, tendría lugar la acción colonizadora y registradora del obispo Juan que recoge el más que dudoso «corpus» documental de Valpuesta, cuya aceptación no parece unánime en estos momentos. En el siglo IX, por tanto, sólo tendríamos cierta seguridad sobre la existencia de dos obispados, testimonio de una incipiente organización eclesiástica: los de Pamplona-Leire, y de Alava, con el posible de Valpuesta.

Durante el siglo X la documentación, no muy abundante ni muy explícita, nos da noticia de la existencia de una organización eclesiástica cada vez más importante. La nueva dinastía, próxima al planteamiento político-militar de León, se inscribe en la política cristiana de avance hacia el sur y oeste y de abandono de cualquier alianza con los musulmanes. La autoridad eclesiástica suprema parece recaer en los obispados, en algunos momentos cuatro, mientras Calahorra es cristiana, y en otros, solamente tres: un obispado aragonés, el tradicional de Pamplona-Leire y el de Alava. La importancia de la vida monástica es extraordinaria en este momento, y no parece existir nada parecido a una organización parroquial.

Durante el siglo XI podemos observar una cierta clarificación en el panorama religioso del país vascongado. La sede episcopal de Leire se instala definitivamente en Pamplona, controlando todo el territorio de las actuales provincias de Navarra y Guipúzcoa. Alava se mantuvo como obispado hasta finales del siglo, en que fue absorbido por Calahorra, tras la definitiva reconquista de la ciudad. El obispado de Calahorra, quizá el mejor conocido de los del norte, tenía jurisdicción sobre las iglesias de Alava y

Vizcaya. También en el siglo XI, y en relación con toda la reorganización eclesiástica de su segunda mitad, el obispado de Burgos absorbió al de Valpuesta, cuyas iglesias seguirá controlando, mientras que el de Bayona (la antigua *Lapurdum* romana) tendrá jurisdicción sobre los territorios vasco-franceses y parte de los pirenaicos.

La organización parroquial tardó mucho en abrirse paso en el país vascón, e incluso durante gran parte de la Edad Media se confundió con la monástica y con el régimen de las iglesias propias, tan poderosas e importantes en el territorio, teniendo en cuenta su organización social, en la que los principales linajes de procedencia gentilicia mantuvieron, durante mucho tiempo, un predominio señorial que tuvo una manifestación concreta en el control de las iglesias y monasterios.

Concluyendo, tenemos que insistir en lo escaso de nuestros datos sobre la difusión del cristianismo y de la organización eclesiástica en Vascongadas durante la Edad Media. Sin llegar a los planteamientos excesivos de García Villada, no conviene adelantar excesivamente las fechas del comienzo de la difusión de la fe cristiana en el norte vascón. Al mismo tiempo, esta cristianización, como ha puesto de relieve Caro Baroja, fue paralela a unas secuelas paganas importantísimas, unas integradas en el propio cristianismo y otras no, que duraron muchos siglos y cuyas manifestaciones finales aún son perceptibles. Todavía, a comienzos del siglo XII, en un momento en que esta cristianización debía ser clara, se percibe una atmósfera de asombro por la rudeza y primitivismo de las costumbres religiosas y sociales, en una *Guía de los Peregrinos de Santiago* realizada por un peregrino franco, Aymery Picaud.

V. *ESTRUCTURAS SOCIALES DE LOS REINOS CRISTIANOS (S. VIII-XI). LA IGLESIA PROPIA EN ESPAÑA*

Por J. FACI

Las entidades políticas surgidas en el norte de la Península en oposición a las pretensiones hegemónicas del Estado cordobés, se caracterizan por su heterogeneidad. El cristianismo irá actuando en ellas como el más importante factor de homogeneización. Desde el punto de vista social, estos nuevos principados irán evolucionando progresivamente, arrancando de situaciones muy diversas, hasta alcanzar un creciente grado de feudalización.

Antes de entrar en el análisis de cada uno de estos nuevos principados, conviene resaltar algunos problemas comunes a todos ellos. En primer lugar, nos encontramos con el interrogante de la valoración de la huella social de la época visigótica, una vez extinguido el reino toledano. A primera vista, esta huella se presenta como muy importante, y así se ha considerado por parte de la investigación histórica tradicional sobre el período. En efecto, las fuentes narrativas y documentales nos transmiten la impresión de que la historia de algunos principados orientales es una mera continuidad con la época visigótica y que, en el principal reino cristiano occidental, el astur, se llevó a cabo un restablecimiento del «orden gótico» en un momento determinado.

Recientemente ha surgido una nueva corriente de investigación, que podemos calificar de extraordinariamente fecunda y renovadora, que plantea una nueva línea de análisis de los hechos [1]. Para Barbero y Vigil, no existiría esta continuidad de los nuevos reinos cristianos con la época visigótica, y, especialmente desde el punto de vista social. Frente a la pervivencia de elementos visigóticos, los citados historiadores dan mayor importancia, en la organización social de los nuevos reinos, a la disolución de la sociedad gentilicia, a la desaparición progresiva de la comunidad primitiva, organizada a partir de la fuerza y coherencia de los lazos de sangre y de la propiedad colectiva de la tierra, en un tipo de sociedad al que solemos denominar como «feudal». Por supuesto, la situación no es uniforme en todos los reinos. Así, por ejemplo, en los condados que más tarde se unirán formando Cataluña, la vinculación con la sociedad y las instituciones visigóticas es marcada. Los principados pirenaicos centrales y occidentales, así como el reino astur, serían entidades nacidas con independencia del reino toledano, y en las que los elementos «indígenas» serían predominantes.

Todas estas nuevas formaciones políticas, con orígenes y evoluciones políticas diferentes e independientes, confluirán en una misma empresa colectiva: la lucha contra los musulmanes. Este enfrentamiento secular servirá para encauzar unas necesidades expansionistas de los reinos cristianos y será progresivamente considerado como un enfrentamiento de carácter religioso. Esta confluencia en el proceso conquistador, o «reconquistador», de los diferentes reinos se realizará plenamente a partir del siglo XI.

El reino astur

Sabemos muy poco de la historia primitiva del reino astur. Las fuentes contemporáneas a la aparición de este foco de resistencia frente al Islam, tanto musulmanas como cristianas, nos dan noticias escasas e inconexas. Las fuentes que nos informan sistemáticamente acerca de la aparición del reino son demasiado posteriores a los hechos narrados como para merecer una plena confianza. El problema se plantea de la forma siguiente: el primer documento astur original, el famoso diploma de Silo, editado y estudiado por Vázquez de Parga, data del año 775 y hasta el reinado de Alfonso II (790-842) carecemos de instrumentos de trabajo de algún valor como para reconstruir el panorama social del nuevo reino. En cuanto a las *Crónicas*, primeras narraciones sistemáticas de lo acaecido después de la invasión musulmana, como continuación de la historia del reino toledano, se escriben durante el reinado de Alfonso III (866-910); por tanto, una

[1] BARBERO, A.-VIGIL, M., *Los orígenes sociales de la Reconquista* (Barcelona 1974); *La formación del feudalismo en la Península Iberica* (Barcelona 1978).

vez consolidado plenamente el reino que se denominará muy pronto astur-leonés. Se trata de un largo intervalo de tiempo, en el que ocurrieron acontecimientos importantísimos que debieron hacer evolucionar de manera decisiva la orientación general del reino, que los elaboradores de las Crónicas, la de *Albelda* en menor grado que las dos ediciones de la Crónica de Alfonso III *(Rotense* y *Ovetense)*, incorporaron, consciente o inconscientemente, a su reconstrucción de los hechos.

Vemos, por tanto, que es muy poca la información contrastada que tenemos sobre la situación del reino astur en el siglo VIII. Las Crónicas no informan habitualmente más que de hechos de carácter político, que no es prudente admitir sin crítica, y las fuentes documentales auténticas son de enorme escasez y parquedad. Desde la publicación del célebre trabajo de Barrau-Dihigo[2], son muy pocos los documentos astures del siglo VIII de cuya autenticidad no podamos dudar. El archivero de la Sorbona, representante de la mejor tradición del positivismo francés, tachado de hipercrítico por muchos investigadores españoles, tuvo el gran mérito de expurgar de falsificaciones más o menos groseras el panorama inicial de la historia asturiana.

Barbero y Vigil han puesto de manifiesto un fenómeno que resulta extraño, cual es que algunos acontecimientos de enorme importancia para el primitivo reino astur nos sean silenciados por las fuentes hispánicas y nos hayan sido transmitidos por las francas. Para estos historiadores, las fuentes asturianas parecen tener un deliberado interés por ocultar las relaciones del principado con el Imperio carolingio desde finales del siglo VIII. Estas relaciones debieron de iniciarse a partir de la querella adopcionista, cuestión no simplemente religiosa, sino también con complicaciones políticas, estudiadas genialmente por Abadal[3]. El conflicto, surgido en varios puntos, fue finalmente resuelto por la Iglesia franca en el concilio de Francfort, celebrado en 794 y en el que debieron estar presentes obispos hispánicos.

Nada nos dicen tampoco las fuentes astures de la embajada de Alfonso II a Carlomagno después de la conquista de Lisboa, que conocemos a través de las fuentes carolingias, ni de la presencia de destacadas personalidades del reino carolingio en el reino astur, acontecimientos que debieron de ser exponentes de unos contactos habituales y profundos que, cabe suponer, se ocultan de forma deliberada.

El reinado de Alfonso II el Casto (790-842) se nos presenta como un momento de excepcional importancia. De alguna forma, el nuevo reino sale en este momento de la oscuridad histórica en que se hallaba sumido. Por primera vez encontramos algún documento auténtico que contiene información general importante, como el célebre *Testamento de Alfonso II*[4]. En él vemos la primera referencia directa a la lucha de los astures, identificados ya con los cristianos, en una relación de profundo sentido histórico, contra los musulmanes, así como los nombres de los primeros caudillos-reyes de este pueblo. Igualmente, se establece en él, por primera vez, la vinculación con el reino visigótico, aunque de una forma todavía discreta y vaga: la *Crónica Albeldense* dice a este respecto: *...omnemque Gothorum ordinem, sicuti Toleto fuerat, tam in Ecclesia, quam Palatio in Oveto cuncta statuit*[5].

[2] BARRAU-DIHIGO, L., *Recherches sur l'histoire politque du royaume asturien (718-910)*, en «Revue Hispanique» III (1921) p.1-360.

[3] ABADAL, R., *La batalla del adopcionismo y la desintegración de la Iglesia visigoda* (Barcelona 1949).

[4] Documento reproducido y estudiado en FLORIANO, A., *Diplomática española del período astur (718-910)* (Oviedo 1949-51), 2 vols. Vol.I n.24 p.118-141.

A través de los fragmentos de las fuentes no resulta fácil llegar a conclusiones sólidas sobre la estructura social del nuevo reino. Algunas menciones aisladas, como las que encontramos en las crónicas *Rotense* u *Ovetense* que hablan de *servi* o *libertini* respectivamente, al referirse a una rebelión ocurrida en el reinado de Aurelio, nos haría pensar en una cierta continuidad de los elementos fundamentales de la sociedad esclavista de los tiempos tardorromanos y, en parte, visigodos. No obstante, como han observado agudamente Barbero y Vigil[6], tanto *servi* como *libertini* no significan, en el marco de la tradición jurídica visigoda, esclavos o emancipados en el sentido romano de estos términos, sino hombres que están bajo la dependencia hereditaria de un señor, situación que nos hace pensar en un proceso feudal ya iniciado. Sin embargo, otros datos, abundantes y significativos, evocan claramente la pervivencia en Asturias de elementos de una organización social primitiva, de carácter gentilicio y tribal y que perduran durante bastante tiempo. La cristianización, muy evidente en el reinado de Alfonso II (recuérdese la identificación ya mencionada de astures y *christianos* en el *Testamento de Alfonso II,* así como la aparición de la tradición del sepulcro de Santiago), debió de ser el marco ideológico en el que se fue produciendo la descomposición de las estructuras primitivas.

Esta dicotomía de elementos gentilicios y feudales, o si se prefiere prefeudales, debió de subsistir durante casi todo el siglo IX. En la documentación, cada vez más rica y con menores problemas críticos, seguimos encontrando manifestaciones de esta evolución. La mayoría de los diplomas correspondientes a esta época tienen un carácter jurídico y suelen referirse a la actividad pobladora y ocupadora del espacio, en la que los monasterios desempeñan un papel predominante. Son muy frecuentes los negocios jurídicos de carácter colectivo, en los que la transmisión del dominio de los bienes, muebles o inmuebles, fuera del grupo familiar amplio ha de ser autorizada por todos sus miembros, expresión inequívoca de la fuerza que conservan los sistemas de propiedad familiar y colectiva.

Aparece en la tradición documental asturiana, a partir del siglo IX, un tipo de negocio jurídico de especial importancia y significación: la profiliación. Se registra por primera vez en un documento del año 870, conservado en el archivo de la Catedral de León[7], en el que vemos al *servus* Flacianus profiliando a su señor Nuño y equiparándole en la herencia con sus hijos legítimos. Lo primero que llama la atención en las circunstancias contempladas es lo siguiente: el que profilia a otro suele ser de inferior

[5] *Crónica de Albelda*, ed. GÓMEZ MORENO: B.R.A.H. C (1932) p.602.

[6] BARBERO, A.-VIGIL, M., *La formación...* p.261.

[7] FLORIANO, A., o.c., II n.96 p.56-57.

condición económica, y en este caso también jurídica, que el profiliado, lo que nos aleja del sentido normal que toda adopción pudiera tener en el marco del derecho romano. Este tipo de contrato, que aparece en todos los reinos cristianos del Norte en los primeros siglos medievales, asimilado generalmente al contrato de donación, encubre una forma peculiar de transmisión de la propiedad. Teniendo en cuenta las dificultades existentes en la organización social gentilicia para que el dominio de los bienes traspase las fronteras del clan, se recurre a un subterfugio de signo contrario: el recipiendario se integra dentro de la comunidad familiar y de bienes mediante la ficción jurídica de la profiliación, pudiendo así acceder al dominio de dichos bienes. La superior condición económica y jurídica del profiliado con respecto al que profilia sería exponente de que el negocio encubre una dependencia del profiliante con respecto al profiliado, lo que obliga a la realización del negocio. Otro problema interesante del documento aludido radica en la condición servil, real o supuesta, de Flacianus. Si se tratase meramente de un elemento formulario, esta catalogación de *servus* tendría simplemente un efecto retórico. Si, como parece más probable, Flacianus fuese de hecho un *servus* (equivalente en este momento a hombre dependiente, o no libre, en un contexto feudal), nos encontraríamos ante una curiosa mezcla de tradiciones jurídicas y sociales, ya que en el derecho romano, en el que aparentemente se inspira el tenor general del documento, es impensable que un siervo sea sujeto de derechos y, mucho menos, que llegue a contratar con su propio amo.

Este importantísimo documento nos puede servir como exponente resumido de la evolución social del reino astur-leonés: vemos una feudalización en avance, a partir de unas estructuras sociales gentilicias comunitarias, en progresiva descomposición pero aún con secuelas importantes, en un marco jurídico predominantemente romano, y visigodo, por tanto, aunque, como vemos en el caso actual, hay una contradicción clara entre los teóricos supuestos jurídicos y las realidades sociales concretas.

Castilla

No parece muy diferente la situación social de la Castilla condal, en el período en estudio, hecho lógico si tenemos en cuenta que los condados (más tarde condado) castellanos no son sino una prolongación fronteriza del reino astur-leonés, lo que en el lenguaje feudal podríamos calificar como una «marca». El mejor modo de comprender la significación política de Castilla con respecto al reino astur-leonés es compararla con las diferentes y variadas marcas fronterizas del Imperio carolingio o del Imperio germánico de los Otones. Esta línea de análisis fue señalada ya por Moxó en un penetrante trabajo [8]. La trayectoria histórica castellana ha de enmarcarse, por tanto, en un contexto más amplio. Sin embargo, observamos también en la organización social de la Castilla primitiva evidentes

[8] MOXÓ, S., *Castilla, ¿Principado feudal?*, en «Revista de la Universidad de Madrid» XIX (1970).

elementos indígenas, propios de una sociedad poco evolucionada, que contrasten con un tipo de organización más evolucionada y jerarquizada, como es la leonesa ya en la segunda mitad del siglo IX. Creemos que ésta es la causa fundamental del «independentismo» castellano frente a León. En efecto, este afán autonomista resulta más explicable por las diferencias sociales y políticas existentes entre Castilla y León que por unos peculiares y teóricos sentimientos o idiosincrasia castellana, explicación que constituye la línea fundamental de argumentación de la voluminosa obra de Pérez de Urbel [9]. En efecto, vemos en este libro una línea explicativa más emocional que científica, procedente, sin duda, del traslado al pasado de valoraciones más válidas para el mundo contemporáneo que para el medieval. Tal es el caso, en mi opinión, del tan frecuentemente invocado por Pérez de Urbel «nacionalismo castellano», así como de la atribución de las peculiaridades castellanas frente al reino leonés a la situación fronteriza de los condados, lo que provocaría una supuesta «mentalidad de frontera» que sirve para explicar cuanto se quiera, aunque las fuentes no nos autoricen para ello. Los «sentimientos», desgraciadamente, rara vez tienen acceso a las fuentes y, cuando lo hacen, no son sino patrimonio exclusivo de unos grupos sociales que son aquellos que escriben las fuentes. Explicar todo un proceso a través de unos hipotéticos «sentimientos colectivos», como hace Pérez de Urbel, que rara vez conocemos de primera mano y que, en todo caso, nunca son colectivos, resulta, por lo menos, inútil. Mucho más científico y, por tanto, más arduo y costoso es el esfuerzo de inscribir una evolución determinada en el marco general de la organización de la sociedad que la produce, en un momento y en un lugar determinados. De otro modo, seguiremos sobre resbaladizas «verdades establecidas» que sólo servirán para estimular las fibras irracionales de un absurdo patriotismo, pero que no nos acercarán más al pasado, tarea del auténtico historiador.

Los inicios de lo que más tarde será Castilla hay que situarlos a principios del siglo IX. En estos comienzos nos movemos en un terreno resbaladizo, como consecuencia de las falsificaciones e interpolaciones documentales, llevadas a cabo sobre todo a partir del siglo XII por los grandes monasterios en su intento por fabricarse una antigüedad y privilegios de que en realidad carecían. Suponemos, con cierto grado de seguridad, que a principios del siglo IX comenzó la expansión astur hacia el otro lado de la cordillera Cantábrica, en diferentes flancos, aunque de forma aún desorganizada y anárquica.

Aunque no sea éste el lugar más apropiado para discutir una tesis tan generalmente aceptada como la de despoblación y repoblación del valle del Duero, y, por tanto, de gran parte de Castilla, hay que referirse a ella de pasada. Se trata de una de las concepciones más universalmente seguida de nuestro medievalismo, nacida de los trabajos de Herculano y continuada y asentada en los de Sánchez Albornoz, que es su más apasio-

[9] PÉREZ DE URBEL, J., *Historia del Condado de Castilla* (Madrid 1945), 3 vols.

nado defensor[10]. Muchos y variados son sus argumentos en defensa del supuesto «desierto estratégico» creado por los reyes astures. Sin entrar en discusiones, hay que decir que estos argumentos no son siempre convincentes, que las pocas prospecciones arqueológicas que se han hecho en la región demuestran la continuidad de un poblamiento, aunque sea escaso, y que quizá convenga entender el término *populare* (casi nunca *repopulare)* como lo hizo Menéndez Pidal: no una ocupación de un espacio vacío, sino el sometimiento de este mismo espacio a una jurisdicción.

La primera colonización cántabro-astur y vascona en lo que las fuentes califican como *Castella Vetula* (Mena, Losa, Valdegovia, Carranza, etc.), tiene carácter privado. Con mucha frecuencia reviste una forma monástica: un pequeño número de monjes, con su abad al frente, forman una reducida comunidad religiosa y económica. En el siglo IX es frecuente que los documentos nos den cuenta que estas comunidades son de corte fructuosiano, pues en varias ocasiones encontramos referencias al *pactum* existente entre el abad y los monjes. La forma de ocupación de la tierra en esta primera colonización se suele hacer a través de la *pressura*, semejante a la *aprisio* del nordeste peninsular. Se trata de un cauce jurídico, estudiado exhaustivamente en sus manifestaciones externas por De la Concha[11], aunque quizá no se hayan visto sus más profundas implicaciones sociales, ya que muy frecuentemente se trata de una forma de ocupación colectiva de la tierra.

A medida que la monarquía astur-leonesa va perfeccionando sus procedimientos de gobierno, la colonización se hace con un control mayor del poder político. Ya en el siglo IX aparecen en algunos documentos grandes magnates que reciben el nombre de *comites:* aparte de la precoz aparición de Nuño Núñez, el repoblador de Brañosera, repoblación realizada en 824 según un documento que plantea gravísimos problemas críticos, hacia mediados del siglo IX conocemos la figura del que las fuentes llaman, por primera vez, conde de Castilla: el conde Rodrigo, así como su hijo Diego Rodríguez, que parecen ser fieles auxiliares de los reyes repobladores Ordoño I y Alfonso III.

A principios del siglo X parece producirse un cambio en estos condes castellanos. Dejan de ser unos magnates al servicio del rey astur-leonés y comienzan a mostrar una independencia política, producto, sin duda, de la consolidación del territorio, y la mayor asimilación, dentro de él, de los elementos indígenas. Este «indigenismo», que a lo largo del siglo X va evolucionando hacia manifestaciones políticas feudales, parece centrarse ya en el linaje de Gonzalo Fernández, conde de Lara y más tarde linaje condal castellano por excelencia. En torno a esta familia se agrupan importantes magnates, ricos propietarios de tierras, en los que comienza a manifestarse el tan invocado «nacionalismo castellano». No olvidemos, sin embargo, que el siglo X es la centuria de disgregación feudal por excelencia (formación de los «principados territoriales» con la descomposición del Imperio carolingio, etc.) y, no muy lejos, el ejemplo catalán nos puede servir para no suponer que el caso castellano es único. La afirmación del linaje condal de Lara llevada a cabo, especialmente, por el legendario hijo de Gonzalo Fernández, Fernán González, se realiza de forma paulatina y en medio de grandes enfrentamientos con León. No hay que olvidar que durante gran parte del siglo X, el poder de los Lara se ve matizado por la gran influencia en parte de Castilla del linaje Ansúrez, mucho más «leonesista». La obra de Fernán González resulta, sin embargo, capital en el camino de la unificación de los condados y su vinculación política a su familia. Al mismo tiempo, Burgos *caput Castellae*, al decir de las crónicas y documentos, asume una cierta capitalidad dentro del nuevo conglomerado político.

El avance cristiano hacia el sur se produjo de forma rápida. A comienzos del siglo X se alcanza en varios puntos la línea del Duero, mientras que se van consolidando los territorios que quedan a retaguardia. Como hemos visto, la participación del poder político, ahora ya de los condes castellanos, es creciente. Al mismo tiempo, a la colonización monástica a base de comunidades pequeñas y dispersas, va sucediendo la realizada por centros monásticos cada vez más poderosos, que se constituyen en grandes entidades señoriales, como Cardeña y San Millán.

El siglo XI, límite cronológico final de esta exposición, significa la plena consolidación histórica del conglomerado político astur-leonés y castellano. Tras los reveses político-militares cristianos del siglo X, en el que coincide el gran auge musulmán del califato con la disgregación política de los principados cristianos, la coyuntura se invierte en el siglo siguiente. El califato cordobés se desintegra, atomizado en núcleos numerosos y poco poderosos, y los reinos cristianos experimentan un poderoso empuje. La historiografía tradicional, incluso la más racional y valiosa, no ha sabido explicarnos satisfactoriamente, en mi opinión, el cambio producido. Resulta tentador atribuir la mutación de circunstancias al cambio de personajes. La entrada de Navarra como potencia hegemónica cristiana resuelve aparentemente el problema. Un historiador tan completo como Menéndez Pidal ha podido, de este modo, atribuir a Sancho el Mayor la responsabilidad de haber introducido en la España cristiana «... los principios germánicos o feudales que privaban en Europa, extraños al neogoticismo nacido en Asturias»...[12] Resulta muy difícil estar de acuerdo con tal opinión, sencilla y aparentemente clara, que nos ahorraría el esfuerzo de seguir cavilando, pero que, por desgracia, deja muchos interrogantes abiertos. Veamos qué sustenta tal aserto: el proceso histórico del norte cristiano era absolutamente original y «diferente». La evolución de la España visigótica quedó truncada por la invasión musulmana (hecho externo e impredecible. La historiografía positivista es excesivamente proclive a hacer girar todos los procesos sobre estos hechos exteriores, «variables

[10] Sánchez Albornoz ha planteado su teoría sobre la despoblación y repoblación del valle del Duero en diversas obras. Recientemente, llevó a cabo una sistematización que tuvo como resultado la obra: *Despoblación y repoblación del valle del Duero* (Buenos Aires 1966).

[11] De la Concha, I., *La presura*, en «Anuario de Historia del Derecho español» XIV (1942-43) p.382-460.

[12] Menéndez Pidal, R., *La España del Cid* (Madrid 1929), 2 vols. Vol.1 p.108.

exógenas», como se dice en el lenguaje economicista a la moda, que todo lo explican y resuelven. Pienso en este momento en el tremendo perjuicio que ha producido a nuestra concepción de la alta Edad Media la famosa tesis de Pirenne, modelo perfecto de concepción positivista). Pero cabe preguntarse: ¿Cómo pudo Sancho el Mayor, rey vascón sin grandes contactos exteriores, conocer esta organización «germánica y feudal»? Y, aunque la hubiera conocido bien, ¿no parece extraño que los designios de una sola persona, por importante y genial que ésta haya sido, baste para hacer evolucionar todo un proceso social en una dirección apetecida? Creo que se trata de problemas importantes y no resueltos. La historiografía tradicional no ha resuelto problemas graves y se ha limitado a dar explicaciones simplistas y poco satisfactorias sobre ellos. Por ejemplo, ¿cómo se evoluciona de un sistema de pequeña propiedad agraria, de ese «islote de libertad» de que nos habla Sánchez Albornoz, a un predominio de la gran propiedad señorial? Reitero de nuevo mi convicción de que solamente un planteamiento más profundo, historicista si se quiere, y más capaz de tener en cuenta los contextos generales de la época puede responder positivamente a tantos interrogantes. El triunfo político de Navarra, la extinción de la antigua dinastía astur con la muerte de Bermudo III en Támara, en 1037, con ser hechos importantísimos, no bastan para explicar la evolución hacia el feudalismo. Existía ya un feudalismo, peculiar e «inmaduro», si se quiere, pero feudalismo. Peculiar, porque su arranque no era, como tantas veces se ha repetido, la truncada evolución de la sociedad visigoda por quienes han creído que los reinos cristianos del Norte son mera continuación del reino godo, sino de la disolución de la sociedad gentilicia. Pero no tan peculiar, pues casos semejantes los podemos ver en la Inglaterra anglosajona, anterior a la invasión normanda, o en grandes partes de Alemania. ¡Qué parentescos tan grandes encontramos entre León y Castilla e Inglaterra! ¡Qué similitudes tan chocantes existen entre las comunidades campesinas anglosajonas, con obligaciones de prestación militar en los *borough* vecinos, tal como nos los describe todavía en 1086 el *Domesday Book*, y las behetrías castellano-leonesas, cuyos campesinos están también sometidos a prestaciones militares, exigidas o conmutadas, en los castillos vecinos! Incluso el proceso de deterioro social de estos «hombres libres» que pueden escoger señor es simultáneo y homologable al de los campesinos de las comunidades anglosajonas. Cabe preguntarse entonces por qué a ningún historiador sensato se le ha ocurrido afirmar que Guillermo el Conquistador introdujo el feudalismo en la isla con la conquista... Y es curioso, esto no lo ha defendido para el caso inglés ni siquiera la historiografía positivista. Historiadores tradicionales ingleses, como Seebohm y Vinogradoff, expresaron siempre su convencimiento acerca de la existencia de un feudalismo anglosajón, surgido de la descomposición de la comunidad gentilicia, problemática ni siquiera suscitada en el panorama del medievalismo hispano hasta los trabajos ya citados de Barbero y Vigil. ¡Qué espléndido ejemplo para comprender las «peculiaridades» del caso castellano nos viene dado por la existencia de la «caballería villana», tal como la vemos expuesta en el «Fuero de Castrojeriz» de 976! En este bi-

nomio terminológico vemos mezcladas dos de las categorías básicas en toda organización feudal: caballeros y campesinos, oficio de armas y trabajo de la tierra. Todavía no se ha producido en Castilla la definición social del famoso esquema que pocos años más tarde expondría Adalberon de Laon, que veía el espectro social de su época (principios del siglo XI) dividido entre *bellatores* (guerreros), *oratores* (eclesiásticos) y *laboratores* (campesinos), pero todo apunta hacia su consecución. Precisamente, esta definición social es más tardía y dificultosa por haberse producido tardíamente la ruptura de las solidaridades e igualdades típicas de la comunidad primitiva, siendo estos caballeros una parte de la antigua «aristocracia gentilicia», en proceso de conversión en nobleza feudal, especializada en el oficio de las armas. En este sentido, podemos considerar que el feudalismo castellano-leonés es inmaduro, pero no más que otros muchos feudalismos periféricos con respecto al «modelo» ideal del norte de Francia que los institucionalistas, de forma harto censurable, nos han impuesto. Diferente al modelo feudal, pero, insistimos una vez más, no por ello más o menos feudal.

Podríamos, por tanto, considerar al siglo XI en los reinos cristianos occidentales como época de homologación progresiva de las propias instituciones (y no de la organización social) a los modelos ultrapirenaicos. Unas instituciones, o simplemente los nombres que las designan, pueden «importarse». Toda una organización social resulta imposible.

El siglo XI es, por consiguiente, momento de definición, de clarificación, de sistematización. Resulta sencillo de comprobar asomándose, por citar sólo dos casos de índole diferente, al articulado del famoso Fuero de León de 1017 o a los cánones del concilio de Coyanza de 1055 [13]. En ambos casos vemos un afán, desconocido hasta entonces, de asumir las situaciones anteriores, de explicarlas, aunque las explicaciones, por desgracia, nunca resulten muy claras. Resultan esfuerzos centralizadores en las esferas política y eclesiástica, en contextos diferentes, pero expresivas de un mismo intento de fortalecimiento de los instrumentos de poder monárquico. Nos informan sobre lo anterior y nos ayudan, por tanto, a comprender mejor los cambios posteriores. A partir de entonces, comienza el auténtico acercamiento directo de los reinos hispánicos a la Europa del momento, que culminará con una identificación creciente con la Europa de la plena Edad Media.

Los principados cristianos orientales

A lo largo del Pirineo, y en fechas algo posteriores, se produjo un fenómeno de corte parecido al visto en relación con el reino astur, y con unas repercusiones semejantes: la aparición de unos nuevos reinos o con-

[13] La mejor edición del llamado «Fuero de León», es la de VAZQUEZ DE PARGA, L., *El Fuero de León*. (Notas y avance de edición crítica), en *A.H.D.E.*, XV (1944) p.464-498.
En cuanto a los del «Concilio de Coyanza», conviene utilizar la edición de GARCIA GALLO, A., *El Concilio de Coyanza:* A.H.D.E. XX (1950) p.275-633. Separata de 1951, p.14ss.

dados cristianos, que se irán incorporando paulatinamente al proceso de la «reconquista». Sin embargo, existe una diferencia, entre otras muchas, pero ésta muy importante con respecto a la monarquía asturiana: estos principados orientales no buscan entroncarse con el reino visigótico toledano, nacen independientemente, aunque en algún caso, como en Cataluña, la huella goda sea más fuerte que en ningún otro lugar.

Un criterio que se suele adoptar para sistematizar un panorama tan disperso como el de esta amplia región, es el de considerar aisladamente a aquellos territorios que, en un momento u otro, han llegado a constituir un reino con personalidad propia. De este modo, en el Pirineo occidental encontramos el reino navarro o vascón, en el Pirineo central, el condado y luego reino de Aragón, que en el siglo XI absorberá el antiguo condado de Sobrarbe y una parte del de Ribagorza, mientras que, en la parte oriental, una serie de condados independientes se van uniendo y vinculando a un mismo linaje, constituyendo el condado de Cataluña.

En estos territorios orientales, la influencia carolingia es muy fuerte, actuando en todos ellos como auténtico vehículo de feudalización. En general, a la penetración carolingia sucede una reacción, social y política, anticarolingia, que se traduce en la presencia de un fuerte indigenismo. No obstante, la influencia franca terminará por imponerse de diversos modos.

El reino navarro

La historia de Navarra medieval tiene su máximo y más autorizado especialista en Lacarra, que, junto a numerosos trabajos de investigación, publicó recientemente dos excelentes síntesis de amplitud diferente [14]. En esta breve exposición seguimos, en lo fundamental, los datos de Lacarra.

Muy poco es lo que se sabe sobre los vascones y el territorio pamplonés antes de finales del siglo VIII. No obstante, contamos con algunas conclusiones sólidas que sirven de punto de partida. La romanización del territorio vascón fue muy escasa, quedando limitada a una teórica dominación y vigilancia militar ejercida desde algunos centros dispersos, generalmente con carácter de guarnición, el más septentrional de los cuales fue Pamplona. Sabemos también que, en la época bajoimperial, existió una colaboración en la oposición de los vascones a la dominación romana con los movimientos bagáudicos, expresión de la fuerte tensión social del momento, que encontraban su refugio y apoyo en territorio vascón [15]. La monarquía visigótica toledana, continuadora de la dominación romana en la Península, tuvo que hacer frente a lo largo de su historia a constantes rebeliones vasconas: es sabido cómo Don Rodrigo estaba luchando contra

[14] LACARRA, J. M., *Historia política del Reino de Navarra, desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla* (Pamplona 1972-73), 3 vols.; *Historia del Reino de Navarra en la Edad Media* (Pamplona 1975).

[15] BARBERO A.-VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* p.40ss.

una de tantas rebeliones de este tipo cuando tuvo noticia de la invasión bereber en 711. Igualmente, a pesar se la escasez de datos seguros de que disponemos, todo parece indicar que la cristianización del territorio se produjo en fechas bastante tardías. Vemos, por tanto, que se puede hablar categóricamente de una *no integración* de los vascones a los sistemas socioeconómicos dominantes (el romano y sus continuadores), que se tradujo en un enfrentamiento político-militar constante. Esta conclusión se ve reforzada por los datos, más abundantes, que tenemos sobre los vascones que se deslizaron hacia el norte (dando nombre a la Gascuña, dentro del territorio de Aquitania) y que estuvieron también en constante oposición a la monarquía de los francos.

Este punto de partida simplifica, de algún modo, el panorama, en cuanto que no hubo, ni podía haberlo, ningún intento de entronque ni continuación con la monarquía visigótica. Lejos de esto, en el territorio pamplonés, después de la invasión musulmana, que siguió en todo las pautas y caminos de la dominación romano-visigótica, parece producirse una cierta colaboración con las familias islamizadas del valle del Ebro. Como vio Lévi-Provençal, al comparar la información musulmana (especialmente los fragmentos de Ibn-Hayyan por él encontrados y estudiados) con la cristiana (los escuetos datos de las *Genealogías* de Roda), desde el último cuarto del siglo VIII parece rastrearse en el territorio pamplonés un enfrentamiento entre dos grupos rivales: uno *gascón*, que identifica con los *glaskiyun* de las fuentes islámicas, procedentes de una colonización gascona ultrapirenaica en la parte sur del territorio y procarolingia, por tanto, y un grupo *vascón (baskiyun)*, asentado al norte, indígena y anticarolingio, unido política y familiarmente a los ibn-Kassi del valle del Ebro.

La hipótesis parece razonable para explicar la enorme confusión que acompaña a la aparición del reino pamplonés. Es de sobra conocido el interés franco por consolidar el flanco sur de sus territorios, iniciando desde Poitiers (734) una política de creciente intervencionismo en Aquitania, que en tiempo de Carlomagno adquiere la entidad política de reino. La expedición de Carlomagno a Zaragoza, en 778, con su doble paso por el territorio vascón, debió de tener una gran influencia en este intento de dominación del territorio navarro. Frente a estos intentos, aparecería una coincidencia de intereses entre el grupo vascón dirigido por los Arista, del que saldrá la primera monarquía pamplonesa, de carácter más «indigenista», y los Banu-Qasi del valle del Ebro, opuestos tanto a la penetración franca en la región como a las pretensiones de dominio y unificación de los Omeya de Córdoba.

El grupo procarolingio tendría como jefe a un caudillo de nombre Velasco, al que ibn-Hayyan llama Balasi al-Galaski, aliado también de la política de los reyes asturianos. El grupo vascón de los Arista se fue imponiendo, a medida que el poder carolingio se mostraba incapaz de atender con eficacia a tantos frentes, consolidándose el triunfo tras el fracaso de la expedición de los condes Eblo y Aznar en 824, conocida con el nombre de «segundo Roncesvalles».

En los primeros momentos de su historia y hasta la segunda mitad del

siglo IX, la monarquía pamplonesa gira en la órbita política de sus aliados musulmanes del valle del Ebro, los Banu-Qasi, cuyas relaciones con el emir cordobés son tirantes. Sin embargo, en la fecha citada, la correlación de fuerzas comienza a cambiar, sin que sepamos muy bien por qué. La dinastía pamplonesa se aproxima al reino astur, que en el reinado de Ordoño I (850-866) ha iniciado su proceso de expansión. Como contrapartida, los Banu-Qasi, antes con una política propia, se aproximan a la del emirato cordobés.

El proceso culmina a comienzos del siglo X, con el cambio de dinastía en Pamplona, acontecimiento del que no estamos muy bien informados. Parece haberse producido sin violencias, «desde dentro», podríamos decir, ya que este linaje Garcés o Jimeno había ya desempeñado un papel predominante en la segunda mitad del siglo anterior. Podría, quizá, compararse con lo acaecido siglo y medio antes en la monarquía franca, cuando los carolingios habían sucedido pacíficamente a los merovingios.

Los Jimeno procedían, sin duda, de la zona oriental navarra, de la región de Leire y Sangüesa, donde debieron de asentarse tiempo atrás, en una colonización protegida por los francos. Parece claro que este cambio dinástico representa mucho más que un simple azar político, ya que, a partir de este momento, Navarra experimenta una alteración global. Se acerca a la política astur-leonesa, radicalmente antimusulmana, y empeñada en la «reconquista» de los perdidos territorios. Creemos que el reino navarro experimentó, en este momento, parecidas necesidades de crecimiento y expansión que el reino leonés, consecuencia, sin duda, de una evolución social parecida, que iba consolidando un tipo de sociedad con unas características cada vez más feudales. Esto explica que Navarra inicie su expansión hacia el sur poco tiempo después del cambio de dinastía. Lo hará por la Rioja, por el camino más fácil una vez sucumbida la independencia de los Banu-Qasi, aunque encontrará un inesperado enemigo en esta región en el condado castellano, unificado ya bajo la dinastía de Fernán González, conde de Lara. La pugna entre Navarra y Castilla por la Rioja llena todo el siglo X, y puede rastrearse perfectamente manejando la documentación emilianense, cuyos diplomas se calendan tanto a nombre del rey navarro como al del conde castellano. Vemos, pues, cómo Navarra practicaba la misma política de los demás reinos cristianos de protección a los centros monásticos, auténticos vehículos socioeconómicos e ideológicos del proceso de feudalización.

Vemos, por tanto, ultimada la evolución de este reino, cuyos orígenes tanto difieren, al menos aparentemente, de los del reino astur. En los comienzos del siglo XI, sin embargo, su significación histórica es semejante. El crecimiento de la gran propiedad y la jerarquización en torno a la tierra son las bases sobre las que se apoya su organización social. Por extrañas e inesperadas circunstancias, este pequeño reino alcanzará en el siglo XI un protagonismo hegemónico, que le permitirá la conquista y la implantación de su dinastía en los principales territorios de la España cristiana.

Aragón y el Pirineo central

Conviene empezar diciendo que el reino de Aragón no aparece como tal hasta la muerte de Sancho el Mayor, en 1035, y que los territorios que agrupa Ramiro I, su primer rey, tras la muerte de su hermano Gonzalo, son sustancialmente mayores que los del primitivo condado.

Al igual que sucede con la historia primitiva de Navarra, tampoco la de Aragón nos aporta datos abundantes. Seguimos en esta exposición los de Ramos Loscertales[16], a pesar de las dificultades que plantea un trabajo dejado en apuntes y publicado póstumamente. También Lacarra ha escrito importantes páginas sobre la historia aragonesa[17].

Geográficamente, el Aragón primitivo comprende la parte superior del valle del río del mismo nombre, que tenía en Jaca su único centro urbano antiguo e importante, junto con algunos valles marginales menores, como los de Aragüés, Aisa y Borau. Las dificultades de su acceso debieron de condicionar su aislamiento y la perduración en la región, al igual que en otras del norte peninsular, de una organización social primitiva y poco desarrollada. La invasión musulmana no debió de sobrepasar Huesca (la *Osca* romana), punto extremo de la frontera superior, cuya capitalidad ostentó Zaragoza.

En la zona del Pirineo central continuó vigente durante los primeros siglos medievales la división de épocas anteriores entre la zona alta pirenaica y prepirenaica, abrupta y ganadera, y la zona llana del valle del Ebro y sus afluentes, fértil y cerealícola. La documentación nos va haciendo conocer la formación de los diferentes condados: el ya descrito de Aragón, el de Sobrarbe, de cuyos orígenes e historia carecemos totalmente de información, y que comprendía fundamentalmente los valles del Cinca y de Gistain, y el de Ribagorza, con los valles de Noguera Ribagorzana y del Esera. Sobre todos ellos ejerció una profunda y temprana influencia el Imperio carolingio a través del condado de Tolosa, al que estuvieron no pocas veces subordinados.

En el condado aragonés vemos, a principios del siglo IX, aparecer fugazmente a un conde llamado Aureolus, vinculado a la política carolingia de influencia en la Península a través del condado tolosano. Tras la brusca desaparición de este magnate, vemos emerger la figura de un nuevo conde, esta vez indígena, al que se suele considerar el primer conde aragonés, llamado Aznar Galíndez. Las *Genealogías* de Roda, fuente sintética pero de gran exactitud, nos dan cuenta con su laconismo habitual de una oscura tragedia familiar: García el Malo, yerno de Aznar Galíndez en su condición de marido de Matrona, hija del conde, expulsa del condado a su primer detentador, con ayuda de los Arista pamploneses. A través del agudo análisis hecho por Barbero y Vigil, se puede obtener una visión clara acerca de la situación de evolución de estos linajes dominantes de las

[16] RAMOS LOSCERTALES, J. M., *El reino de Aragón bajo la dinastía pamplonesa* (Salamanca 1961).

[17] LACARRA, J. M., *Aragón en el pasado*, 2.ª ed. (Madrid 1972).

regiones pirenaicas[18]. El incesto de Centullo con su hermana Matrona constituye, para Vigil y Barbero, un intento de salvaguardar los derechos de sucesión de los hijos de Aznar Galíndez, en contra de la exogamia imperante en este tipo de organización social. Nos encontramos, una vez más, con tradiciones sociales muy primitivas, que tienen peculiares reflejos políticos. Vemos, de este modo, cómo este problema aparentemente interno de una familia, al ser ésta la políticamente imperante, tiene unas consecuencias generales: García el Malo repudia a Matrona y contrae nuevo matrimonio con una hija de Iñigo Arista, con lo que comienza el acercamiento, convertido pronto en una cuasi dependencia, a Navarra. Aznar Galíndez acudirá, derrotado, a Carlomagno, que le dará el gobierno de nuevos territorios: todo ello ha acontecido, por tanto (si la información de las *Genealogías* es correcta), antes de 814, fecha de la muerte del emperador.

Políticamente, Aragón se verá afectado a partir del siglo IX por una doble influencia: la que desde occidente ejerce Navarra, y la carolingia por el norte, a través del condado tolosano, muy perceptible en el monasterio de San Padro de Siresa, primer gran monasterio y foco espiritual del nuevo condado. Poco a poco, la influencia carolingio-tolosana irá disminuyendo en intensidad, a medida que el propio Imperio va experimentando un proceso de decadencia y descomposición. El territorio aragonés, con grandes dificultades para conservar su independencia y viabilidad política y territorial, verá acrecentada su dependencia con respecto a Navarra, hasta llegar a su unión completa en 922. Esta influencia navarra y, en general, el carácter más «hispánico» del condado, incorporado a la empresa común de los reinos cristianos, se percibe claramente en el monasterio de San Juan de la Peña, situado al sur de Jaca, que desde finales del siglo IX es el principal centro religioso aragonés. Como en los demás territorios que hemos venido estudiando, la ampliación del espacio y la expansión hacia tierras llanas va acompañada de un incremento del sistema de gran propiedad señorial y, en suma, del avance del proceso feudalizante. La documentación de los principales cartularios monásticos deja traslucir claramente esta evolución hacia la organización económica feudal: predominio de la *villa*, como unidad de explotación básica en las zonas más llanas, donde predominaba el cultivo de cereales, rastros más claros de la existencia de un campesinado dependiente económica y jurídicamente, etc.

La sucesión de Sancho el Mayor y la conversión de Aragón en un reino independiente están sumidos en una maraña de leyendas y hechos semilegendarios que encierran, sin embargo, importantes consecuencias históricas. La versión que nos da la *Crónica Najerense* acerca del agravio sufrido por la reina Nuña (Doña Mayor en otras fuentes, después de la muerte del conde García de Castilla) por parte de su hijo García y la defensa judicial llevada a cabo por Ramiro, hijo primogénito, aunque bastardo, de Sancho el Mayor, lo que le valdría a éste la obtención de una parte de la herencia

[18] BARBERO, A.-VIGIL, M., *La formación...* p.349ss.

paterna, han sido perfectamente estudiadas desde diferentes puntos de vista por Ramos Loscertales y Barbero-Vigil[19]. Lo que nos interesa aquí, simplemente, es señalar el hecho de la aparición del reino, consecuencia del testamento de Sancho el Mayor, cuya muerte tuvo lugar en 1035.

El condado de Ribagorza, que juntamente con el de Sobrarbe se unirán al recién aparecido reino de Aragón a la muerte sin sucesión de Gonzalo, hermano de Ramiro, merece una pequeña mención, ya que, como se ha dicho anteriormente, nada sabemos de la historia de Sobrarbe. Ribagorza, por el contrario, cuenta con una documentación bastante abundante, entre la que destaca por su importancia la contenida en el Cartulario de Obarra, su principal centro monástico, así como con un sólido estudio de Abadal[20].

Ribagorza, por su situación geográfica accidentada y de difícil acceso (valles del Noguera Ribagorzana, Esera e Isábena), gravita hasta la segunda mitad del siglo IX en la esfera tolosana, íntimamente unido a Pallars, condado situado al este. Su escasa viabilidad política impidió los intentos de sus condes por preservar una independencia tras la desintegración del Imperio carolingio. Como se ha dicho, su principal centro monástico es el monasterio de Obarra, y desde 965 cuenta con un obispo, el de Roda, que intentará asumir, sin demasiado éxito, la dirección religiosa del territorio. La parte más importante del condado será conquistada por Sancho el Mayor en 1025, quedando unida a Sobrarbe y constituyendo la herencia de Gonzalo, hijo menor del rey navarro, aunque a la muerte de éste (1045, según Ubieto) se incorpore a Aragón.

La documentación de Obarra, de enorme interés, nos hace ver que la situación social del condado ribagorzano no difiere en nada esencial de la del resto de los territorios pirenaicos: se percibe claramente la evolución desde una organización gentilicia hacia otra cada vez más feudal, con predominio de la gran propiedad agraria, en este caso monástica, y la conversión de los abades del monasterio en grandes señores perceptores de renta. Entre los documentos de esta colección diplomática, encontramos algunos de los ejemplos más claros de la existencia de comunidades de aldea, descompuestas en este proceso de evolución hacia el feudalismo al que nos hemos referido, pero que, en el mismo momento de su disolución, manifiestan claramente las huellas de la solidaridad antigua de la comunidad: tal es el caso del documento de 1018, por el que la comunidad de vecinos del *castro (villa* fortificada) de Erdao hacen donación de sus tierras al abad de Obarra, Galindo[21]. Vemos que el documento tiene como protagonistas a unos personajes como *senior,* cabezas de sus respectivas *parentelas* o linajes, y que todos ellos son sujetos de la donación hecha a la comunidad monástica de Obarra. Existen otros ejemplos de este tipo en la documentación ribagorzana, aunque éste es el más espectacular.

[19] RAMOS LOSCERTALES, J. M., *El reino pamplones* p.44ss; BARBERO, A.-VIGIL, M., *La formación...* p.397ss.

[20] MARTÍN DUQUE, A., *Colección Diplomática de Obarra* (ed. por , Zaragoza 1965); ABADAL, R., *Els comtats de Pallars y Ribagorça* (Barcelona 1955).

[21] MARTÍN DUQUE, A., *Col. Dipl. de Obarra* p.31ss.

Los condados catalanes

La historia de los primeros siglos de vida de estos territorios orientales de la Península, tiene su máximo especialista en Abadal, uno de los más profundos y sutiles medievalistas españoles [22].

Para comprender la historia de la formación de la Cataluña medieval, hay que tener en cuenta varias cuestiones previas. En primer lugar, se trata de condados independientes, con puntos de proximidad, pero también con diferencias, que de forma lenta van realizando su unidad, en un contexto feudal. Además, las denominaciones conjuntas son muy tardías, del siglo XIII.

La influencia social e institucional del reino visigodo toledano fue en el nordeste peninsular particularmente fuerte, aunque la región planteó siempre problemas dentro de la España goda. Esta continuidad con lo visigodo se vio reforzada por dos factores: la brevedad y escasa intensidad de la dominación musulmana en la región, por una parte, y la fuerte inmigración de mozárabes, por otra. Esto explica que en todo momento se conociera el *Liber Iudiciorum* y la colección canónica *Hispana*, sirviendo la región catalana de vehículo de transmisión de las influencias visigodas a la Francia carolingia.

Finalmente, hay que decir que la influencia carolingia se ejerció en la zona de forma particularmente intensa. Políticamente, en cuanto que la presencia de las armas francas en Cataluña no fue sino una continuación de la conquista de Septimania (Narbona, 759; Gerona, 785, entregadas a los francos por los mismos habitantes godos de ambas ciudades; Barcelona, 801). Socialmente, en cuanto que la organización feudal que el Imperio carolingio difundía, sea cual fuere su madurez institucional, prendió con especial arraigo, empalmando directamente con el feudalismo visigodo y con muy pocas resistencias de organizaciones gentilicias, solamente vigentes en algunas zonas montañosas. Desde el punto de vista religioso, inseparable aspecto en el mundo medieval de la propia organización social, la vinculación del territorio con Francia fue completa, en cuanto que Narbona, antigua ciudad goda y ahora franca, siguió ejerciendo su soberanía como metropolitana.

Se puede afirmar que, de algún modo, el territorio que luego será Cataluña fue el único de la Península que estuvo vinculado al Imperio carolingio y constituye lo que los cronistas francos llamaban pomposamente «Marca Hispánica». En la *Divisio Imperii* de 817, hecha por Luis el Piadoso al poco de llegar al trono, vemos al emperador disponer prácticamente del nordeste peninsular como territorio de «marca». En esta organización general del Imperio, se prefigura una división rica en consecuencias: una parte de los territorios, que podríamos denominar los condados de la Cataluña continental y pirenaica, aparecen vinculados en calidad de marcas al condado de Tolosa, mientras que los condados marítimos,

[22] ABADAL, R., *Dels visigots als catalans* (Barcelona 1969), 2 vols.; *Catalunya Carolingia* (Barcelona 1926-55), 4 vols.; *Els primer comtes catalanas* (Biografies catalanes) (Barcelona 1958).

orientales, forman marcas dentro de la propia Marca de Septimania. Esta división, geográfica, tendrá en el futuro profundas consecuencias políticas.

Un problema interesante en la historia de la Cataluña primitiva es el relativo a los *hispani*. Este es el nombre que las fuentes jurídicas francas y, concretamente, varios capitulares de los reinados de Carlomagno, Luis el Piadoso y Carlos el Calvo, otorgan a los pobladores que realizaban *aprisiones* en territorios recientemente conquistados por las armas francas y vinculados, por tanto, a la organización jurídico-administrativa del Imperio. El problema de los *hispani* fue analizado por primera vez en toda su complejidad por A. Barbero, siendo completada aquella primera visión en el libro recientemente publicado en colaboración con M. Vigil [23]. A través de este agudo análisis, vemos claramente cómo tampoco las zonas más aisladas del nordeste peninsular escaparon a la perduración de la organización gentilicia. A través de los capitulares francos, podemos observar cómo estos *hispani* que realizaban sus *aprisiones* (en principio ocupaciones colectivas de la tierra que rápidamente evolucionaban hacia grandes propiedades) estaban organizados en colectividad, al principio igual y solidaria, pero con el contacto con la organización social de los francos, al cabo de muy poco tiempo, la comunidad se disuelve, quedándose los jefes de los clanes *(maiores* o *potentiores)* con la propiedad de las tierras, y los *minores* o *infirmiores* como sus dependientes. Creemos que es difícil encontrar un ejemplo tan magnífico para comprender el choque de las dos organizaciones sociales que rivalizaron durante siglos en el norte peninsular, y, comprendiendo este ejemplo, se comprende también toda la historia social de estos territorios entre los siglos VIII-IX.

La formación de la Catauña medieval, a partir de los orígenes descritos, tendrá dos fases claras. La primera, realizada en la segunda mitad del siglo IX y principios del X, será la de la unificación de los territorios en el linaje del conde Guifredo o Wifredo. Unión personal y familiar, sin más profundas implicaciones políticas, semejante a lo que en Castilla vimos en relación con los condes de Lara. La segunda fase, algo más tarde, consistirá en la marginación de los condados con respecto al reino franco, al que estaban unidos por lazos de dependencia vasallática. La coyuntura en que esta ruptura tiene lugar viene marcada por los graves problemas internos por que atraviesa el reino franco a finales del siglo X, y que culminan con el cambio de dinastía, que encumbra en 985 a Hugo Capeto. El nuevo soberano, además de pertenecer a un linaje diferente, lo que es algo extraño al personalismo de los principios feudales, no podrá prestar su *auxilium* a su vasallo, en un momento en que éste la precisaba urgentemente en su lucha contra el califato (ataques de Almanzor a Barcelona), por lo que se producirá la ruptura de fidelidad vasallática. Esta ruptura de hecho con el reino franco no significa, por supuesto, el final de las relaciones catalanas con Francia. Por el contrario, éstas siguen siendo estrechas, pero

[23] BARBERO, A., *La integración de los «hispani» del Pirineo oriental al reino carolingio*, en «Mélanges offerts à René Crozet» (Poitiers 1966) I p.67-75; véase también, BARBERO, A. VIGIL, M., *La formación...* p.355ss.

significa el fin de una relación de dependencia y la orientación catalana hacia los territorios peninsulares.

Los condados unificados bajo la hegemonía del de Barcelona jugarán un papel de creciente importancia en la historia de la España cristiana. Es sabido que toda la historiografía admite la existencia inequívoca de un feudalismo catalán, negando, sin embargo, tal catalogación a lo que ocurre en los demás reinos cristianos. A través de toda la exposición creo que habrá quedado clara mi oposición a tal planteamiento. Hay, desde luego, una mayor madurez institucional en el feudalismo catalán que en el castellano, por poner un ejemplo. Pero creemos que la sociedad feudal es mucho más que un simple marco institucional, y que las diferencias existentes entre las respectivas situaciones sociales de Cataluña y el resto de los reinos cristianos, son más de detalle que de fondo.

Llegamos así al final de esta exposición, por fuerza sintética, sobre la estructura social de los reinos cristianos en los siglos iniciales de su historia. Hemos querido mostrar los principales elementos que influyeron en la formación de la sociedad de la España cristiana. No creemos, en general, que el punto de partida de la historia social de los reinos cristianos sea la herencia visigoda, con toda seguridad muy débil, sino las huellas de la sociedad gentilicia y la descomposición de ésta en la organización feudal.

La «iglesia propia» en España

El tema de las «iglesias propias» está en clara relación con la evolución económica y social de los principados cristianos peninsulares durante la alta Edad Media, en el camino desde diversas estructuras sociales hacia la feudalización, como antes ha quedado señalado.

Los trabajos sistemáticos sobre esta importante realidad institucional, tan generalizada y expresiva del feudalismo europeo, se inician con la obra de Ulrich Stutz, a fines del siglo pasado, que fue quien acuñó la expresión *Eigenkirche*, que, en su traducción más o menos literal, designaría a estas capillas u oratorios privados sobre los que los laicos se arrogarían unos derechos que chocaron frontalmente con las concepciones eclesiásticas. Stutz, a pesar de la profundidad y originalidad de sus trabajos, cayó, sin embargo, en la trampa general a casi todo el medievalismo de finales de siglo pasado —el falso conflicto romanismo-germanismo— y consideró a las *Eigenkirche* como el resultado de la evolución de los templos familiares de los pueblos germánicos, apoyándose para ello en algunos textos de Tácito, desfasados cronológicamente y poco claros. La reacción contraria no se hizo esperar, y la escuela de Fustel de Coulanges, a la que generalmente se califica de «romanista», atacó de forma contundente la hipótesis germanista de Stutz. Con la publicación, en 1918, de la primera edición de una controvertida pero importante obra de A. Dopsch [24], se alcanzó una visión

[24] DOPSCH, A., *Los fundamentos económicos y sociales de la cultura europea (De César a Carlomagno)*, 1.ª ed. alemana (1918), 1.ª ed. española en F.C.E. (1951).

más ponderada del problema, al margen de la falsa dicotomía mencionada. Dopsch relacionó, correctamente, la institución de las «iglesias propias» con el proceso de señorialización de la sociedad romana tardía, dejando a un lado los componentes étnicos o raciales.

La aplicación de las concepciones sobre «iglesias propias» que circulaban en la historiografía europea del momento a las realidades hispánicas, la inició Torres López con dos importantes estudios publicados en 1925 y 1928 respectivamente [25], siendo él quien tradujo de forma literal la expresión *Eigenkirche* por «iglesia propia», concepto que reproducía fielmente la propia terminología de la documentación medieval española. Estos dos artículos, más que estudiar en la práctica la realidad y peculiaridades de la institución, tuvieron el carácter de discusión metodológica de los principales puntos de vista al respecto y de búsqueda de una tradición doctrinal específicamente hispánica. Finalmente, en 1933, se publicó el libro de Bidagor [26] cuyo escueto y directo título hace pensar en un análisis en profundidad y sobre los documentos, lo que está lejos de constituir el contenido de la obra. Se trata, en primer lugar, de un estudio deliberadamente limitado al aspecto jurídico-canónico, lo que deja fuera el contenido socioeconómico de la institución. Es, además, reiterativo en el análisis de la doctrina, tanto española como de otros países, hecho ya de forma brillante por Torres López. No es, por ello, una aportación definitiva, y sigue faltándonos una investigación concreta y sistemática de las «iglesias propias» en la Edad Media española.

El punto de vista teórico y doctrinal se basa, en principio, en la legislación canónica visigoda, la cual, a su vez, se apoyaba en las disposiciones conciliares de otras iglesias (concilios de Orange, en 441, y de Arles en 452, entre otros), o pontificias, como la carta decretal del papa Gelasio I de 494. El principal objetivo de dicha legislación era salvaguardar la autoridad de los obispos, poniendo bajo su control y jurisdicción a todas las iglesias privadas y autorizando solamente su fundación cuando se hacía con una dotación suficiente y el culto en ellas era efectivo.

La primera disposición canónica hispánica proviene del canon III del concilio de Lérida de 546, en el que se establece una clara diferencia entre el régimen patrimonial de un monasterio, independiente de la autoridad episcopal, y el de una basílica fundada por un laico, sometida en todo a dicha jurisdicción [27]. El concilio II de Braga vuelve a ocuparse del tema en sus cánones V y VI, reiterando la exigencia de la dotación por parte del fundador y la prohibición de ser llevada a cabo con afán de lucro [28]. Diversos concilios toledanos posteriores, en particular el III y el IV, reiteraron la total autoridad de los obispos sobre las iglesias privadas, tanto en lo religioso como en lo patrimonial. Sin embargo, esta misma legislación va otorgando a los fundadores algunas prerrogativas, como la presentación

[25] TORRES LÓPEZ, M., *La doctrina de las «Iglesias propias» en los autores españoles:* A.H.D.E. II (1925) p.402-461; *El origen del sistema de las «iglesias propias»:* A.H.D.E. V (1928) p.83-217.
[26] BIDAGOR, R., *La «Iglesia propia» en España. Estudio histórico-canonico* (Roma 1933).
[27] VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Madrid 1963) p.56.
[28] Ibid., p.83.

del clérigo, el ejercicio de un cierto control sobre el obispo, para que éste no cometa abusos o arbitrariedades, etc.

La situación tras la invasión musulmana es bastante oscura. Nada o casi nada podemos saber, y no sólo del problema de las «iglesias propias», sino, en general, de toda la organización política y eclesiástica del reino astur durante el primer siglo de su historia. Cuando los documentos auténticos empiezan a ser significativos, aunque todavía no numerosos, la realidad de la «iglesia propia» hace su aparición, aunque con frecuencia enmascarada en la del «monasterio propio». La mayor parte de los documentos, desde finales del siglo VIII, están relacionados con la actividad religiosa y pobladora de las células monásticas, tan vivas e importantes en los siglos altomedievales. Es cierto que se refieren a monasterios de escasas proporciones, con un número muy limitado de componentes y con una tradición y observancia probablemente derivada de las fructuosianas. En estos documentos de fundación o de cesión de bienes, vislumbramos ya la realidad de «iglesias propias» o «monasterios propios», en manos de laicos, y que sirven de eficaz instrumento en las tareas de población y ocupación del espacio que tienen planteados los nacientes Estados cristianos.

En la tradición documental de la primera época medieval, existen diferencias de contenido y de forma entre la procedente del reino astur y la de la región pirenaica. En los documentos astures, los arcaísmos, producto de su peculiar organización social, son muy fuertes, y la influencia jurídico-canónica visigoda no es significativa hasta bien avanzado el siglo IX, en que debió de producirse una auténtica «recepción» de elementos godos, aportados, sin duda, por los numerosos mozárabes que se refugiaban en el Norte. Por ejemplo, no parecen verse en un principio huellas de organización episcopal, piedra angular de la organización eclesiástica romana tardía y visigoda, si exceptuamos menciones tan ocasionales como dudosas, como las del obispo Odoario que, supuestamente, repobló Lugo a mediados del siglo VIII, o las relativas al «episcopus» Juan de Valpuesta a principios del IX. En los Estados cristianos orientales la situación no fue muy diferente. Sin que se pueda negar la existencia de arcaísmos semejantes a los astures, en las zonas montañosas del Pirineo vemos huellas políticas y eclesiásticas visigodas muy significativas, como lo demuestra el conocimiento y empleo habitual del *Liber Iudiciorum* y de la *Hispana*, que precisamente desde Cataluña pasaron a Francia. A esta huella se sumó pronto la influencia carolingia, perpetuando una vigencia grande de las instituciones eclesiásticas antiguas, que se aprecia fácilmente leyendo documentos tempranos de los principados orientales.

Sin embargo, sería inexacto afirmar que el régimen de las «iglesias propias» tuvo mayor importancia en el ámbito oriental que en el occidental de la Península. Simplemente, se fue hacia la misma realidad a través de caminos diferentes. Como ha quedado dicho, la «iglesia propia» está en profunda relación con los procesos de señorialización y feudalización. En el reino astur y astur-leonés, con su prolongación castellana, estos procesos se dieron de forma diferente y en un marco jurídico e ideológico diverso al de los Estados de la España oriental. La institución de que nos ocupamos

tardó más en encontrar un marco teórico de funcionamiento adecuado, lo que no significa que tuviera, por ello, una menor vigencia.

La abundancia de menciones documentales a iglesias y monasterios «propios» en los primeros siglos medievales es tan grande, que casi no resulta significativo entresacar algunas. Tuvieron este carácter tanto las de los magnates laicos en sus dominios, a las que podríamos denominar como «señoriales», como las establecidas por comunidades de campesinos o labradores, que, en una behetría, o en un «preconcejo», o concejo de pleno derecho, servían de centro espiritual y de percepción de rentas de la comunidad.

Es sabido que la regulación del régimen de las «iglesias propias», y no su desaparición, fue consecuencia de la reforma gregoriana y de sus secuelas, que se prolongaron durante todo el siglo XII. Es, concretamente, en la segunda mitad de dicho siglo cuando el problema se resolvió, canónicamente, en el concilio III de Letrán, de 1179, en el que sólo se dejaba al fundador de la iglesia un derecho de patronato. A esta solución no se llegó fácilmente, pues la resistencia de fundadores y detentadores de iglesias propias fue muy fuerte. Fue, por otra parte, preciso el desarrollo teórico del derecho canónico, que permitió crear un marco jurídico de actuación conveniente, especialmente a partir de la promulgación del *Decretum* de Graciano, en 1140.

En España, ya desde el concilio de Coyanza, en 1055, se vislumbran los primeros intentos reformistas, aislados completamente del movimiento general de reforma de la Iglesia, que en este momento estaba en sus albores. El canon III de Coyanza se limitaba a proclamar la autoridad suprema del obispo sobre las iglesias, siguiendo, en este como en otros puntos, la legislación canónica visigoda [29]. Durante los siglos XI y XII, o en una parte de ellos, la evolución general de las iglesias hispánicas fue comparable a las del Occidente europeo, como hemos señalado al estudiar la repercusión de la reforma gregoriana en la Península. Se produjo un fortalecimiento de las tendencias jerárquicas de la Iglesia, que tuvo como principal consecuencia la potenciación de la jerarquía episcopal. La documentación de los principales monasterios peninsulares nos da cuenta, durante el siglo XII, de la fuerte pugna entre los grandes monasterios y los obispos por el control de las iglesias de cada diócesis, creadas en una época en que éstas no existían más que de nombre y los monasterios eran los únicos capacitados para la cura de almas. Estos mismos documentos nos dan cuenta de la victoria de los obispos, según las directrices generales de la Iglesia, por más que en muchos casos el control y la cura de almas siguiese en manos no episcopales, aunque reconociendo la supremacía episcopal.

[29] GARCÍA GALLO, A., *El Concilio de Coyanza* (Madrid 1951); separata p.19.

CAPÍTULO IV

ORGANIZACION ECLESIASTICA DE LA ESPAÑA CRISTIANA

Por ANTONIO LINAGE CONDE, JAVIER FACI,
JUAN FRANCISCO RIVERA RECIO
y ANTONIO OLIVER



BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCIÓN A LA REGLA BENEDICTINA

Fuentes

A. LINAGE CONDE, *La edición de fuentes monásticas hispanas:* Studia Monastica 13 (1971) 431-453; E. SÁEZ, *Fuentes históricas:* Enciclopedia lingüística hispánica t.2 (Madrid 1967) p.303-346; M. ABAD Y LASIERRA, *Indice de los archivos de los reales monasterios de la Congregación benedictina tarraconense* (ms. de la Real Academia de la Historia); F. SEVILLANO COLOM, *Archivo de la Corona de Aragón. Inventario de pergaminos medievales de monasterios gerundenses* (Madrid 1953); J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Catálogo del becerro antiguo y del becerro menor de Leire:* Príncipe de Viana 24 (1963) 149-213; C. PÉREZ PASTOR, *Indice alfabetico de los códices procedentes de los monasterios de San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cardeña existentes en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia:* Boletín de la Real Academia de la Historia 52 (1908) 469-512 y 54 (1909) 5-19; D. DE GORTAZAR SERANTES, *El monasterio de Valvanera. Indices de su becerro y archivo a mediados del siglo XVIII:* Ibid., 51 (1907) 241-306; J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Catálogo del archivo del monasterio de San Pedro de las Dueñas* (León 1977); V. VIGNAU, *Indice de los documentos del monasterio de Sahagún, de la Orden de San Benito, y glosario y diccionario geográfico de voces sacadas de los mismos* (Madrid 1874); y E. LEIROS, *Catálogo de los pergaminos monacales del archivo de la catedral de Orense* (Santiago 1951). Esto en cuanto a repertorios.

COLECCIONES DOCUMENTALES: *Cataluña:* P. DE MARCA, *Marca Hispanica sive limes hispanicus, hoc est, geographica et historica descriptio Cataloniae, Ruscinonis et circumiacentium populorum* (París 1688); R. d'ABADAL DE VINYALS, *Catalunya carolingia* t.2 y 3 (Barcelona 1926-1955); J. RÍUS SERRA, *Cartulario de San Cugat del Vallés* (Barcelona 1945-1947) y J. SOLER GARCÍA, *El cartulario de Tavernoles* (Castellón 1964).

Aragón y Navarra: A. CANELLAS, *Colección diplomática de San Andrés de Fanlo (958-1270)* (Zaragoza 1964); A. J. MARTÍN DUQUE, *Colección diplomática de Obarra (siglos XI-XIII)* (Zaragoza 1965); M. MAGALLÓN Y CABRERA, *Colección diplomática de San Juan de la Peña* (Madrid 1903-1904); A. UBIETO ARTETA, *Cartulario de San Juan de la Peña* (Valencia 1962-1963); ID., *Cartulario de Santa Cruz de la Serós* (Valencia 1966); ID., *Cartulario de Siresa* (Valencia 1960); A. DURÁN GUDIOL, *Colección diplomática de la Catedral de Huesca* t.1 (Zaragoza 1965); J. M. LACARRA, *Colección diplomática de Irache* t.1 (Zaragoza 1965); y M. MAGALLÓN Y CABRERA, *Cartularios de Leire:* Boletín de la Real Academia de la Historia 32 (1898) 257-261.

Asturias· A. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del reino de Asturias (718-910)* (Oviedo 1949-1951); ID., *El libro-registro de Corias* (Oviedo 1950); ID., *Colección diplomática del monasterio de Belmonte* (Oviedo 1960); P. FLORIANO LLORENTE, *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (años 781-1200)* t.1 (Oviedo 1968); L. SERRANO, *Cartulario de San Vicente de Oviedo (781-1200)* (Madrid 1929); ID., *Cartulario del monasterio de Vega con documentos de San Pelayo y Vega de Oviedo* (Madrid 1927); y F. J. FERNÁNDEZ CONDE, I. TORRENTE FERNANDEZ, y G. DE LA NOVAL MENÉNDEZ, *El monasterio de San Pelayo de Oviedo. Historia y fuentes. I Colección diplomática (996-1325)* (Oviedo 1978).

Estados occidentales: J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Documentos leoneses en escritura visigótica. Fondo Otero de las Dueñas (años 1000 a 1009) del Archivo Histórico Diocesano de León.* Archivos Leoneses 28 (1974) 31-83; R. RODRÍGUEZ, *Catálogo de documentos del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas* (León 1948); L. FERNÁNDEZ MARTÍN, *Colección diplomática del monasterio de San Salvador de Villagarcía de Campos:* Yermo 14 (1976) 201-235; J. M. MINGUEZ FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)* (León 1976); A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo viejo de San Pedro de Montes* (León 1971); ID., *El privilegio de Ordoño II a San Pedro de Montes:* Archivos Leoneses 41 (1957) 77-134; J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *El monasterio de Ardón Estudio histórico sobre los centros monásticos medievales de Cillanueva y Rozuela* (León 1964); V. VIGNAU, *Cartulario del monasterio de Eslonza* (Madrid 1885); y M. BRAVO, *Monasterio de Eslonza. Adiciones al cartulario de Eslonza de Vicente Vignau. Copias de varias donaciones reales, sacadas años 1774 y 1775:* Archivos Leoneses 2 (1948) 89-112; J. DEL ALAMO, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (882-1284)* t.1 (Madrid 1950); L. BARRAU-DIHIGO, *Chartes de l'eglise de Valpuesta de IX au X siècle.* Revue Hispanique 27 (1900) 274-399; M. FEROTIN, *Recueil des chartes de l'abbaye de Silos* (París 1897); L. SÁNCHEZ BELDA, *Cartulario de Santo Toribio de Liebana* (Madrid 1948); E. JUSUE, *Documentos inéditos del cartulario de Santo Toribio de Liebana:* Boletín de la Real Academia de la Historia 46 (1905) 69-76; ID., *El libro cartulario del monasterio de Santo Toribio de Liebana que se conserva en el Archivo Histórico Nacional*· Ibid., 45 (1904) 409-421; L. SERRANO, *Cartulario de San Pedro de Arlanza, antiguo monasterio benedictino* (Madrid 1925); ID., *Becerro gótico de Cardeña* (Valladolid 1910); ID., *Cartulario del infantado de Covarrubias* (Valladolid 1907); ID., *Colección diplomática de San Salvador de El Moral* (Valladolid 1906); J. CANTERA ORIVE, *Un cartulario de Santa María la Real de Nájera:* Berceo 12 (1957) 477-492; C. GARRAN, *El becerro de Santa María la Real de Nájera existente en Bilbao:* Ibid., 49 (1906) 385-389; M. LUCAS ALVAREZ, *Libro becerro del monasterio de Valvanera:* Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 4 (1951) 451-647; L. SERRANO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (Madrid 1930; nueva edición en prensa por A. UBIETO ARTETA en «Textos medievales»); F. FITA, *Documentos insignes del archivo de San Millán:* Boletín de la Real Academia de la Historia 24 (1894) 246-250; J. PAZ Y ESPESO, *El pergamino más antiguo de la Biblioteca Nacional referente al monasterio de San Millán*· Ibid., 24 (1894) 239-245; A. UBIETO ARTETA, *Cartulario de Albelda* (Valencia 1960); A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *El tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda:* Archivos Leoneses 20 (1966) 181-352; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Documentos de Samos de los reyes de Asturias:* Cuadernos de Historia de España 4 (1946) 147-160; M. SERRANO Y SANZ, *Documentos del cartulario del monasterio de Celanova:* Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo 3 (1921) 263-278, 301-320, y Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales 12 (1929) 5-512; *Portugaliae Monumenta Historica. I. Scriptores, II. Diplomata et chartae* (Lisboa 1856-1867); *Documentos medievais portugueses. I. Documentos reais. II-III. Documentos particulares* (Lisboa 1940-1958); y A. DE JESÚS DA COSTA, *Liber fidei Sanctae Bracarensis Ecclesiae* (Braga 1965-1978).

Otras fuentes

ESTEBAN Y ORDOÑO, *Facta et miracula Sancti Rudesindi episcopi Dumiensis, abbatis, fundatoris et domini monasterii Cellaenovae:* ES 18 p.378-413; J. MATTOSO, *Études sur la «Vita et miracula S. Rudesindi»:* Studia Monastica 3 (1961) 325-356; A. LINAGE CONDE, *Una regla monástica riojana del siglo X: el «Libellus a Regula Sancti Benedicti subtractus»* (Salamanca 1972); y A. UBIETO ARTETA, *Crónica de San Juan de la Peña* (Valencia 1961).

Estudios generales

A. LINAGE CONDE, *El monacato en España e Hispanoamerica* (Salamanca 1976); ID., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Iberica* (León 1973); J. PEREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid 1935); ID., *Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista:* Boletín de la Real Academia de la Historia 101 (1932) 21-113; ID., *El monasterio en la vida española de la Edad Media* (Madrid 1942); J. PÉREZ LLAMAZARES, *Clerigos y monjes* (León 1944); M. COCHERIL, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (Lisboa 1966); *España eremítica:* Analecta Legerensia 1 (Pamplona 1970); A. DE YEPES, *Crónica general de la Orden de San Benito* (Madrid 1607-1616; ed. parcial en la «Biblioteca de Autores Españoles», a cargo de PÉREZ DE URBEL, 1959-1960); G. DE ARGAIZ, *La Soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España* (Madrid 1675); F. BERGANZA, *Antiguedades de España propugnadas en las noticias de sus reyes y condes de Castilla la Vieja* (Madrid 1719-1721); J. MABILLON, *Annales Ordinis Sancti Benedicti* (París 1703-1739); ID., *Acta sanctorum Ordinis Sancti Benedicti* (París 1663-1702); Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît* (Maredsous ² 1948-1956). Entre las obras de historia general hemos de citar a J. M. LACARRA, *Historia política del reino de Navarra desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla* t.1 (Pamplona 1971) p.83-101; ID., *Aragón en el pasado* t.2 (Zaragoza 1960) p.136 y 141-143.

Estudios más concretos

R. d'ABADAL I VINYALS, *El renaixement monastic a Catalunya despres de l'expulsio dels sarrains:* Studia Monastica 3 (1961) 165-177; R. DEL ARCO, *Fundaciones monásticas en el Pirineo aragones:* Príncipe de Viana 13 (1952) 263-338; M. ARIAS, *Los monasterios de benedictinos en Galicia. Status quaestionis:* Studia Monastica 8 (1966) 35-69; C. J. BISHKO, *Salvus of Albelda and frontier monasticism in tenth-century Navarre* Speculum 23 (1948) 559-590; ID., *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile:* Estudios dedicados a Menéndez Pidal, t.2 (Madrid 1951) p.513-531; A GARCÍA SANZ, *Els pactes monàstica a la pre-Catalunya del segle IX:* Studia Monastica 16 (1974) 7-44; A. LINAGE CONDE, *¿Pactualismo en Cataluña?:* Yermo 15 (1977) 45-60; J. MATTOSO, *Sobrevivência de monaquismo fructuosiano em Portugal durante a Reconquista:* Bracara Augusta 22 (1968) 42-54; J. PÉREZ DE URBEL, *Vida y caminos del pacto de San Fructuoso:* Revista Portuguesa de Historia 7 (1957) 377-397; ID., *Caracter y supervivencia del pacto de San Fructuoso:* Bracara Augusta 22 (1968) 226-242; ID., *El compromiso monástico en la España de la Reconquista:* Los consejos evangélicos en la tradición monástica (Studia Silensia 1, Silos 1975) p.57-73; ID., *El monaquismo castellano en el período posterior a San Fructuoso:* La Ciudad de Dios 181 (1968) 882-910; C. J. BISHKO, *Hispanic monastic Pactualism: The Controversy continues:* Classical Folia 27 (1973) 173-185; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La circulation des manuscrits dans la Peninsule Iberique du VIII au XI siècles:* Cahiers de civilisation médiévale 12 (1969) 219-241 y 13 (1969) 383-392; J. FONTAINE, *L'art preroman hispanique. II. L'art mozarabe* (La Pierre-qui-vire 1972); E. FORT COGUL, *Sugerencias para un Monasticon Catalauniae:* Yermo 4 (1966) 79-91; J. PIQUER I JOVER, *Normes metodològiques per la redacció del Monasticon Cataloniae:* I Col-loqui d'història del monaquisme català (Santes Creus 1969); E. LAMBERT, *Le voyage de saint Euloge dans les Pyrinees en 848:* Estudios dedicados a Menéndez Pidal t.4 (Madrid 1953) p.557-567; J. MADOZ, *El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronología en el epistolario de Alvaro de Córdoba:* Príncipe de Viana 6 (1945) 416-423; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La epístola de San Eulogio y el Muqtabis de Ibn Hayyan:* Ibid., 19 (1958) 265-266; H. YABEN, *La autenticidad de la*

carta de San Eulogio al obispo de Pamplona: Ibid., 5 (1944) 161-172; A. LINAGE CONDE, *Asistencia a enfermos en los monasterios altomedievales españoles:* Cuadernos de historia de la medicina española 10 (1971) 5-35; M. VITORIA, *Asistencia medica en el monasterio de San Millán de la Cogolla:* Ibid., 13 (1974) 251-271; A. LINAGE CONDE, *La pobreza en el monacato hispano de la alta Edad Media:* A pobreza e a assisténcia aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Media. Actas das I[as] Jornadas luso-espanholas de história medieval (Lisboa 1973) p.487-525; C. M. DE LUIS, *Los monasterios asturianos dependientes de la Catedral de Oviedo en la alta Edad Media. Historia, arqueología y toponimia.I.Historia* (Oviedo 1966); G. MARTÍNEZ, *Los monasterios de monjas en Galicia:* Yermo 4 (1966) 51-78; M. G. MARTÍNEZ, *Monasterios medievales asturianos. Siglos VIII-XII* (Oviedo 1977); ID., *Notas para un catálogo de monasterios asturianos:* Boletín del Instituto de Estudios Asturianos 20 (1966) 91-144; J. ORLANDIS, *Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-visigótica:* Anuario de estudios medievales 1 (1964) 97-119; ID., *El movimiento ascetico de San Fructuoso y la Congregación monástica Dumiense:* Bracara Augusta 22 (1968) 81-91; ID., *Los monasterios dúplices españoles en la alta Edad Media:* Anuario de Historia del Derecho Español 30 (1960) 49-88; ID., *Los monasterios familiares en España durante la alta Edad Media:* Ibid., 26 (1956) 5-46; ID., *«Traditio corporis et animae». La «familiaritas» en las iglesias y monasterios españoles de la alta Edad Media:* Ibid., 24 (1954) 95-279; ID., *Notas sobre la «oblatio puerorum» en los siglos XI y XII:* Ibid., 31 (1961) 163-173 (estos trabajos de Orlandis han sido reimpresos en su libro *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*; Pamplona 1973); A. PLADEVALL, *Els monestirs catalans* (Barcelona 1968); M. RÍU, *Las comunidades religiosas del antiguo obispado de Urgel (siglos V al XVI)* (Universidad de Barcelona, mecanografiado en el Decanato de la Facultad de Geografía e Historia); J. VINCKE, *Kloster und Grenzpolitik in Katalonien-Aragon während des Mittelalters:* Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens t.3 (1931) 141-164.

Sobre la observancia reglar

G. ANTOLÍN, *Real Biblioteca del Escorial. Un Codex Regularum del siglo IX* (Madrid 1908); M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *El códice monástico de Leodegundia (Escorial a.I.13):* La Ciudad de Dios 181 (1968) 567-587; A. LINAGE CONDE, *La única cita hispana conocida de la «Regula Magistri»:* Translatio Studii. Manuscript and Library Studies honoring Oliver L. Kapsner O.S.B. (Collegeville 1973) p.202-233; A. PÉREZ, *El Esmaragdo de Valvanera:* Berceo 2 (1947) 407-443 y 549-571; J. PÉREZ DE URBEL, *La regla benedictina y la liturgia española:* Liturgia 3 (1947) 379-389; ID., y L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Un nuevo penitencial español:* Anuario de Historia del Derecho Español 14 (1942-1943) 5-32; B. PLAINE, *La regla de San Benito y su introducción en España* (Valencia 1900); M. RÍU, *Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel:* Anuario de estudios medievales 1 (1964) 77-96; J. RÍUS SERRA, *Un Smaragdo visigótico del año 954:* Hispania Sacra 1 (1948) 405-408; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Notas sobre los libros leídos en el reino de León hace mil años:* Cuadernos de Historia de España 1-2 (1944) 222-238; A. C. VEGA, *Una adaptación de la «informatio regularis» de San Agustín anterior al siglo IX para unas vírgenes españolas. Contribución a un «Corpus Regularum»:* Miscellanea Mercati t.2 (Roma 1946) 34-56; y W. M. WHITEHILL, *Un códice visigótico de San Pedro de Cardeña (British Museum, additional ms.30055):* Boletín de la Real Academia de la Historia 107 (1935) 508-514.

Otros aspectos culturales y devocionales

E. ALARCOS LLORACH, *Milenario de la lengua española* (Oviedo 1978); M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Las primeras glosas hispánicas* (Barcelona 1979); V. GARCÍA DE DIEGO, *Glosarios latinos del monasterio de Silos* (Murcia 1933); J. B. OLARTE, *En torno a las Glosas Emilianenses. Reproducción facsímil del manuscrito. Estudio y transcripción* (Madrid 1977); D. ALONSO, *La primitiva epica francesa a la luz de una nota emilianense*, en

«Primavera temprana de la literatura europea» (Madrid 1961) p.83-161; H. ANGLES, *La musique en Catalogne à l'epoque romane. L'ecole de Ripoll:* La Catalogne à l'époque romane (París 1932) p.157-179 (reimpreso en Scripta musicologica [Roma 1975] p.279-296); J. M. CASAS HOMS, *Una gramática inedita d'Usuard:* Analecta Montserratensia 10 (1964) 77-129; ID., *Notes sobre l'ensenyament de la gramatica als monestirs catalans:* II Col·loqui d'història del monaquisme catalá (Scriptorium Populeti 7; Poblet 1972) p.199-204; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La pasión de San Pelayo y su difusión:* Anuario de estudios medievales 6 (1969) 97-116; ID., *El primer testimonio sobre la «Vita Fructuosi»:* Revista Portuguesa de História 13 (1971) 145-153; ID., *Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles:* Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age 37 (1971) 149-168; ID., *Tres ciudades en el Códice de Roda: Babilonia, Nínive y Toledo:* Archivo Español de Arqueología 45-47 (1972-1974) 251-267; J. FONTAINE, *Fuentes y tradiciones paleocristianas en el metodo espiritual de Beato:* Actas del simposio c. p.77-105; A. HUICI, *Marfiles de San Millán de la Cogolla y esculturas de Santo Domingo de Silos* (Madrid 1925); J. MILLÁS VALLICROSA, *Assaig d'història de les idees fisiques i matematiques a la Catalunya medieval* (Barcelona 1930; sobre Ripoll); B. M. MORAGAS, *Contenido y procedencia del Himnario de Huesca:* Litúrgica t.1 (Montserrat 1956) 277-293; L. NICOLAU D'OLWER, *Gerbert i la cultura catalana del segle X:* Estudis universitaris catalans 4 (1910) 352-358; J. PÉREZ DE URBEL, *La literatura extranjera en los escritorios españoles durante el siglo X:* Revista Portuguesa de História 13 (1971) 73-92; ID., *El claustro de Silos* (Madrid [2] 1955).

Monasterios

Teniendo en cuenta la índole de esta obra, en este apartado y en el siguiente sólo aparecen citados aquellos títulos que por la metodología o el contenido trascienden la dimensión monográfica. R. d'ABADAL I DE VINYALS, *Com neix i com creix un gran monestir pirinenc abans de l'any mil: Eixalada-Cuixá:* Analecta Montserratensia 8 (1954-1955) 124-338; ID., *La fundació del monestir de Ripoll:* Ibid., 9 (1962) 187-197 (estos estudios monásticos de Abadal han sido recogidos en su miscelánea «Dels visigots als catalans»; Barcelona 1969); A. M. ALBAREDA, *Historia de Montserrat* (Montserrat [5]1973, revisada por J. MASSOT MUNTANER); J. BRIZ MARTÍNEZ, *Historia de la fundación y antiguedades de San Juan de la Peña y de los reyes de Aragón* (Zaragoza 1619); A. CALVO, *San Pedro de Eslonza* (Madrid 1957); J. E. DÍAZ JIMÉNEZ, *Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abellar o de los santos mártires Cosme y Damián:* Boletín de la Real Academia de la Historia 20 (1892) 123-151; E. DURO PEÑA, *El monasterio de San Pedro de Rocas y su colección documental* (Orense 1972); M. FEROTIN, *Histoire de l'abbaye de Silos* (París 1897); F. FITA, *El monasterio dúplice de Piasca y la regla de San Fructuoso de Braga en el siglo X:* Boletín de la Real Academia de la Historia 34 (1899) 448-462; ID., *Santa María de Piasca y el primer concilio de Oviedo:* Ibid., 34 (1899) 549-555; ID., *San Miguel de Escalada y Santa María de Piasca:* Ibid., 34 (1899) 311-343; ID., *Santa María la Real de Nájera. Estudio crítico:* Ibid., 26 (1895) 155-198; ID., *Primer siglo de Santa María de Nájera:* Ibid., 26 (1895) 227-275; A. FLORIANO CUMBREÑO, *El monasterio de Cornellana* (Oviedo 1949); ID., *Origen, fundación y nombre de Oviedo:* Simposium sobre cultura asturiana en la Alta Edad Media (Oviedo 1967) p.167-190; J. MATTOSO, *L'abbaye de Pendorada des origines à 1160:* Revista Portuguesa de História 7 (1957) 1-192; S. MÚGICA, *Donación a Leyre. Orígenes de San Sebastián. Iglesias de Santa María, San Sebastián y San Vicente:* Revue internationale des études basques 26 (1935) 393-422; P. PÉREZ y R. ESCALONA, *Historia del real monasterio de Sahagún* (Madrid 1782); A. QUINTANA PRIETO, *Foncebadón:* Archivos Leoneses 12 (1958) 70-149, 13 (1959) 215-269 y 16 (1962) 27-56 y 274-298; ID., *Peñalba. Estudio histórico sobre el monasterio berciano de Santiago de Peñalba* (León 1963); E. SÁEZ, *El monasterio de Santa María de Ribeira:* Hispania 4 (1944) 3-27 y 163-210; *San Millán de la Cogolla en su XV centenario (473-1973):* Boletín de la Provincia de San José de la Orden de Agustinos Recoletos 25 (1973); y M. DEL P. YÁÑEZ FUENTES, *El monasterio de Santiago de León* (León 1972).

Biografías

R. d'ABADAL I DE VINYALS, *L'abat Oliba Bisbe de Vic i la seva epoca* (Barcelona 1962); A. M. ALBAREDA, *L'abat Oliva fundador de Montserrat* (Montserrat 1931); J. AINAUD, *L'abat Donadeu de Sant Cugat, restaurador d'esglesies:* Analecta Montserratensia 10 (1964) 239-244; A. QUINTANA PRIETO, *Las fundaciones de San Genadio:* Archivos Leoneses 10 (1956) 55-118; E. SÁEZ, *Los ascendientes de San Rosendo. Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X* (Madrid s.a; tirada aparte de Hispania 30); J. MATTOSO, *São Rosendo e as correntes monásticas de sua epoca:* Do tempo e da História 5 (1972) 5-27; J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *La figura de San Rosendo en el reinado de Ramiro II de León:* Archivos Leoneses 27 (1973) 287-307; y J. RUIZ DE OYAGA, *San Virila, abad de Leyre:* Príncipe de Viana 16 (1955) 307-319.

Anejo a la «Revue bénédictine» y con paginación separada se viene publicando el «Bulletin d'histoire bénédictine», dirigido ahora por H. Ledoyen, y que va por el tomo IX. Es muy completo y difícil de mejorar en cuanto a la abundancia de la información bibliográfica. Las monografías sobre monasterios, por otra parte, no suelen limitarse a nuestras fronteras cronológicas. De aquí que también por ese motivo hubieran de ser excluidas de nuestro elenco. Como muestras del género, de los orígenes a la exclaustración, añadamos dos de M. DE LA S. MARTÍN POSTIGO: *San Frutos del Duratón. Historia de un priorato benedictino* (Segovia 1970); y *«Santa María de Cárdaba», priorato de Arlanza y granja de Sacramenia* (Valladolid 1979).

EL MOVIMIENTO CLUNIACENSE EN ESPAÑA

Fuentes

A. BRUEL y A. BERNARD, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* (París 1876-1903); BERNARDO DE CLUNY, *Consuetudines cenobii Cluniacensis:* M. HERRGOTT, *«Vetus disciplina monastica»* (París 1726) p.134-364; UDALRICO, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*: ML 149,635-778 (cf. *Consuetudines benedictinae variae (Saec. XI-Saec. XIV):* Corpus Consuetudinum Monasticarum t.6; Siegburg 1975); GILO, *Epistola Gilonis de vita sancti Hugonis Cluniacensis abbatis:* S. l'HUILLIER, *Vie de saint Hugues abbe de Cluny* (Solesmes 1888) p.574-618; HILDEBERTO DE LAVARDÍN, *Vita sancti Hugonis.* ML 159,857-894; HUGO, *Hugonis abbatis Cluniacensis vita a Hugone monacho Cluniacensi eius coetaneo:* M. MARRIER, «Bibliotheca Cluniacensis» (París 1614) p.437-438; *Acta miraculorum quorundam sancti Hugonis abbatis relatio ms.Collectore monacho quodam ut videtur Cluniacensis:* Ibid., p.452-453; M. FEROTIN, *Una lettre inedite de saint Hugues, abbe de Cluny, à Bernard d'Aghen, archevêque de Tolède (1087):* Bibliothèque de l'École de Chartes 61 (1900) 339-345; ID., *Complement de la lettre de saint Hugues, abbe de Cluny, à Bernard d'Aghen, archevêque de Tolède (1087):* Ibid., 63 (1902) 682-686.

La apertura ultrapirenaica del monacato catalán

R. d'ABADAL I DE VINYALS, *L'esperit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i l'Italia en el segle X:* Studi Medievali 2 (1961) 3-41 (en el c.iv hemos citado la biografía del abad Oliba por este autor, con la de Albareda; su diplomatario será la obra póstuma de Junyent); J. DUFOUR, *Les rouleaux et encycliques mortuaires de Catalogne (1008-1102):* Cahiers de Civilisation Médiévale 20 (1977) 13-48; E. JUNYENT, *Le rouleau funeraire d'Oliba, abbe de Notre-Dame de Ripoll et de Saint-Michel de Cuxà, evêque s et courants de culture. Le rouleau mortuaire de Guifred, comte de Cerdagne, moine de Saint-Martin-du-Canigou († 1049):* Ibid., 76 (1964) 313; J. HUBERT, *L'eglise Saint-Michel de Cuxà et l'occidentalisation des eglises au moyen âge:* Journal de la Société d'Architecture Historique 21 (1962) 163-170; J. MIRET Y SENS, *Relaciones entre los monasterios de Camprodón y Moissac* (Barcelona 1898); A. MUNDO, *Moissac, Cluny et les mouvements monastiques de l'Est des Pyrinees du X au XII siècle:* Annales du Midi 75 (1963) 551-573; A. MUNDO, *Recherches sur la traite du moine Garsias à l'abbe-evêque Oliba sur Cuxà:* Cahiers Saint-Michel de Cuxà (1970) 67; P. PONSICH, *Saint-Michel de Cuxà du IX au XII siècle:* Ibid., 21 (1970); y B. UHDE-STAHL, *La chapelle circulaire de Saint-Michel de Cuxà:* Cahiers de Civilisation Médiévale 20 (1977) 339-351.

La penetración cluniacense en los Estados occidentales

J. MATTOSO, *Le monachisme iberique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200* (Lovaina 1968; fundamental para los aspectos monásticos propios); C. J. BISHKO, *Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny:* Cuadernos de Historia de España 47-48 (1968-1969) 31-135 y 50-116 (fundamental para la influencia política y los vínculos jurídicos); ID., *The Abbey of Dueñas and the cult of St.Isidore of Chios in the County of Castile (10th-11th centuries):* Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel t.2 (Studia Silensia 3; Silos 1976) p.345-364; ID., *The Cluniac Priories of Galicia and Portugal: Their adquisitions and administration:* Studia Monastica 7 (1965) 305-356; ID., *Count Henrique of Portugal, Cluny, and the antecedents of the Pacto Sucesório:* Revista Portuguesa de História 13 (1971) 155-188; P. DAVID, *Le pacte successoral entre Raymond de Galice et Henri de Portugal:* Bulletin Hispanique 50 (1948) 281-284; C. J. BISHKO, *Liturgical intercession at Cluny for the Kings-emperors of Leon:* Studia Monastica 3 (1961) 53-76; ID., *The liturgical context of Fernando I's last days according to the so-called «Historia Silense»:* Miscelánea en memoria de dom Mario Férotin. 1914-1964 (Hispania sacra 17-18, 1964-1965) 4-59; ID., *The Spanish Journey of Abbot Ponce of Cluny:* Ricerche di Storia Religiosa: Studi in onore di Giorgio la Piana (Rivista di Studi Storico-Religiosi 1, 1957) 311-319; ID., *El abad Randulfo de Cluny y el prior Humberto de Carrión «camerario» de España. Tres cartas ineditas de hacia 1174:* Anuario de estudios medievales 1 (1964) 197-216; P. BOISSONNADE, *Cluny, la papaute et la première grande croisade internationale contre les Sarrasins, Barbastre (1064-1065):* Revue des questions historiques 3 (1932) 257-301; K. J. CONANT, *Cluny. Les eglises et la maison du chef d'ordre* (Maçon 1968); A. DE JESÚS DA COSTA, *A Ordem de Cluny em Portugal* (Braga 1948); ID., *O Bispo Don Pedro e a organização da diocese de Braga* (Coimbra 1959); P. DAVID, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècles* (Coimbra 1947); L. FISHER, *Sahagún und Toledo:* Gesammelte Aufsatze zur Kulturgeschichte Spaniens 3 (1931) 286-306; F. FITA, *La provincia cluniacense de España:* Boletín de la Real Academia de la Historia 20 (1892) 431-452; ID., *El monasterio toledano de San Servando en la segunda mitad del siglo XI. Estudio crítico:* Ibid., 49 (1906) 280-331; G. GAILLARD, *La penetration clunisienne en Espagne pendant la première moitie du XI siècle:* Bulletin du Centre International d'Études Romaines 4 (1960) 8-15; P. R. GAUSSIN, *L'abbaye de la Chaise-Dieu (1043-1518). L'abbaye en Auvergne et son rayonnement dans la chretiente* (París 1962) p.283-286; A. ANDRÉS, *Monasterio de San Juan de Burgos. Apuntes y documentos:* Boletín de la Real Academia de la Historia 81 (1917) 117-136; J. M. LACARRA, *Una aparición de ultratumba en Estella (Pedro el Venerable, «De miraculis», lib.I, cap.28:* Príncipe de Viana 5 (1944) 173-184; U. ROBERT, *État des monastères espagnols de l'Ordre de Cluny aux XIII-XV siècles, d'après les actes des visites et des chapitres generales:* Boletín de la Real Academia de la Historia 20 (1892) 321-433; M. SCHAPIRO, *The Parma Ildefonsus. A romanesque illuminated Manuscript from Cluny and related Works* (Nueva York 1964); P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien* (Kallmunz 1974); G. DE VALOUS, *Les monastères et la penetration française en Espagne du XI au XIII siècle:* Revue Mabillon 30 (1940) 77-97; y H. DIENER, *Das Itinerar des Abtes Hugo von Cluny:* J. Wollasch, J. Mager y H. Diener, Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser (Friburgo 1959) p.355-426. Puede también consultarse C. M. LÓPEZ, *Leyre, Cluny y el monacato navarro-pirenaico:* Yermo 2 (1964) 131-160.

Entre los estudios generales interesan a nuestro ámbito más particularmente:

H. E. J. COWDREY, *Two Studies in Cluniac History. 1049-1126:* Studi Gregoriani 11 (Roma, s.a.); ID., *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford 1970); ID., *Cluny and the First Crusade:* Revue bénédictine 83 (1973) 258-311; J. HOURLIER, *Saint Odilon abbe de Cluny* (Lovaina 1964); N. HUNT, *Cluny under St.Hugh (1049-1109)* (Londres 1967); y H. RICHTER, *Die Personlichkeitsdarstellung in cluniazeschen Abtsviten* (Erlangen-Nuremberg 1972). Como una muestra de las glosas a la historia general que valoran la cuestión, citamos la muy reciente de V. CANTARINO, *Entre monjes y musulmanes (el conflicto que fue España)* (Madrid 1978).

LA INFLUENCIA ECONÓMICA, SOCIAL Y CULTURAL DEL MONACATO

ANSCARI MUNDO, *Il Monachessimo nella Peninsola Iberica, fino al secolo VII. Questioni ideologiche e litterarie*, en «Il Monachessimo nell'alto Medioevo e la formazione de la civiltà occidentale», IV Setimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo (Spoleto 1957) p.73-108; ARIAS, *Historia del Real Monasterio de Samos* (Santiago 1950); BISHKO, Ch. J., *Studies Medieval Spanish Frontier History* (Londres 1980), «Variorum Reprints»; CANTOR, N., *The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130,* en «The American Historical Review» XLVI (1960) p.47-67; COCHERIL, M., *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal* (París 1964); CONSTABLE, G., *Monastic Tithes. From their origins to the twelfth century* (Cambridge 1964); ID., *Cluniac Studies* (Londres 1980), «Variorum Reprints»; DÍAZ Y DÍAZ, C., *De Isidoro al siglo XI* (Barcelona 1976); DUBY, G., *Hommes et structures du Moyen Age* (París 1973) (Hay edición española, pero omitiendo dos interesantes trabajos sobre Cluny como centro económico); ID., *Economía rural y vida campesina en el occidente medieval* (Barcelona 1968); FACI, J., *Sancho el Mayor de Navarra y el Monasterio de San Salvador de Oña:* Hispania XXXVII (1977) p.299-317; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla. Introducción a la historia rural de Castilla alto-medieval* (Salamanca 1969); ID., *La economía rural medieval: un esquema de análisis histórico de base regional,* en «Ponencias y comunicaciones de las Primeras Jornadas de metodología aplicada a las Ciencias históricas» (Santiago 1973) vol.1, 1-30; ID., *La Historia rural medieval: Un esquema de análisis estructural de sus contenidos a traves del ejemplo hispano-cristiano* (Santander 1978); GAUTIER-DALCHE, J., *Le domaine du monastère de Santo Toribio de Liebana: Formation, structure et modes d'explotation:* Anuario de Estudios Medievales I (1965) 63-111; HERLIHY, D., *Church property on the European Continent, 701-1200:* Speculum XXXVI (1961) p.81-102; KNOWLES, D., *From Pacomius to Ignatius. A Study in the Constitutional history of Religious Orders* (Oxford 1966); LINAGE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Iberica* (León 1973); MATTOSO, J., *Le monachisme iberique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an 1000 à 1200* (Lovaine 1968); MORETA, S., *El Monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)* (Salamanca 1971); ID., *Rentas monásticas en Castilla. Problemas de metodo* (Salamanca 1974); MOXÓ, S., *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval* (Madrid 1979); ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales* (Pamplona 1971); ID., *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1978); PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid s.f.); PALLARÉS, C., *El Monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval* (La Coruña 1979); PALLARÉS, C.-PORTELA, E., *El bajo valle del Miño en los siglos XII y XIII. Economía agraria y estructura social* (Santiago 1971); PUYOL, J., *El abadengo de Sahagún. Contribución al estudio del feudalismo en España* (Madrid 1915); RAMOS LOSCERTALES, J. M., *La formación del dominio y los privilegios del monasterio de San Juan de la Peña entre 1035 y 1094:* A.H.D.E., VI (1929) p.5-107; PRIETO BANCES, R., *La explotación rural del dominio de San Vicente de Oviedo en los siglos X al XIII:* Boletim de la Facultade de Direito, Universidade de Coimbra XIV (1937-38) p.343-406; XV (1938-39) p.118-188; XVII (1940-41) p.1-66; SACKUR, E., *Die Cluniazenser in ihrer kirchlichen und algemeingeschichtlichen Wirksamkeit bie zur Mitte des Elften Jahrhunderts* (Darmstadt 1965) 2.ª ed.; SANTOS DÍEZ, J. L., *La encomienda de Monasterios en la corona de Castilla. Siglos X al XV* (Madrid 1961); THOMPSON, J. W., *Economic and social History of the Midle Ages (300-1300)* (N. York 1959) (Nueva edición); VALOUS, G., *Le domaine de l'abbaye de Cluny aux X^e et XI^e siècles* (París 1923); ID., *Le monachisme des origins au XV^e siècle* (París 1970) (2.ª ed.).

RESTAURACIÓN DE ANTIGUAS DIÓCESIS Y CREACIÓN DE OTRAS NUEVAS

FLÓREZ, E., *España Sagrada* v.XIII y XVII; SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII,* I (Madrid 1935); GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España* t.III (1936); QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en el s.IX; restauración y episcopologio* (1965); DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et Portugal, du VI^e au XII^e siècle* (Lisboa-París 1947); UBIETO ARTETA, A., *Las diócesis navarro-aragonesas durante los siglos IX y X:* «Pirineos» 31/32 (1954); DURÁN GUDIOL, A., *Geografía medieval de los episcopados de Jaca y Huesca* (Huesca 1962), y los artículos *Calahorra, Mondoñedo, Orense, Lugo, Tuy,* en DHEE.

I. INTRODUCCION DE LA REGLA BENEDICTINA

Por A. LINAGE CONDE

El monacato repoblador

Entre los siglos VIII y XI la expansión monástica en los Estados cristianos peninsulares no solamente va ligada a los fenómenos de la reconquista de las tierras islámicas y la repoblación de las tierras yermas, sino que es el agente repoblador más decisivo de esta primera etapa. Derek Lomax acaba de apuntar el presumible papel de los monjes andalusíes inmigrados en el reino astur a partir del reinado de Alfonso I para despertar el ideal restaurador goticista determinante del designio reconquistador ya en Alfonso II, y Antonio Ubieto ha llamado «monacal» a la coetánea fase repobladora del valle del Duero, como también la del Pirineo, obra de monjes y hombres libres. Y no perdamos de vista que hay casos en que la restauración, en un lugar determinado, es de la vida monástica misma. Así, en San Esteban de Ribas de Sil, en la que luego se llamaría Ribera Sagrada de Galicia, que el año 921 donó Ordoño II al abad Franquila, «yacente en sus ruinas, tal y como había sido dejado por los antiguos».

En el año 978 se funda en Covarrubias el monasterio de los Santos Cosme y Damián, como infantado para Urraca la nieta de Fernán González, el conde de cuya «participación monacal» en el *Poema* épico de su nombre, tan ligado a San Pedro de Arlanza, ha hablado fray Justo Pérez de Urbel. En su torre, que todavía sigue dominando el pueblo y se adscribe estilísticamente al escasísimo mozárabe castellano, ha visto Jacques Fontaine el mejor símbolo de «la alianza entre la reconquista militar y la repoblación monástica», dentro de esas «dobles líneas de defensa que avanzan hacia el sur, torres y castillos, pero también ermitas y monasterios».

Por doquier, desde el valle del Ebro hasta las rías de Galicia, «pues toda

la cristiandad hispánica liberada se encontraba en circunstancias análogas», como ha visto José María Lacarra, aunque haya zonas de particular densidad, como la Liébana, el Bierzo, la de Orense, en torno a la ciudad de León, Castilla la más vieja y el alto Ebro, surgen monasterios en el nuevo país. Son increíblemente numerosos, pero «pequeños, inestables, pobres, ligados a la tierra», como les ha visto Mattoso, y por eso, aun dando por bueno el millar de ellos que quiere para el siglo X castellano-leonés fray Justo Pérez de Urbel, el censo de treinta mil monjes (para menos de dos millones de habitantes) del P. Zacarías García Villada no es admisible; células ante todo de colonización agraria con una mínima sustancia cenobítica, de duración a menudo efímera y a veces existencia intermitente. Don Claudio Sánchez Albornoz nos ha descrito «el sistema por el que así surgieron docenas y docenas de monasterios particulares en todo el solar del reino astur-leonés, desde el valle del Ebro hasta las rías de Galicia. Un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa levantaban en su heredad una iglesia en honor de un santo, construían junto a ella un claustro, atraían a sí algunos *gasalianes* o compañeros, dotaban al nuevo cenobio con sus bienes, y la nueva comunidad religiosa iniciaba una nueva vida de oración y de trabajo. Estos monasterios ayudaron mucho a la repoblación y colonización del país. Pero esos cenobios fueron muchas veces flores místicas que perduraron sólo lo que tardó en extinguirse la congoja o la angustia de sus fundadores, o lo que tardó en volver por sus fueros la humana flaqueza de la sensualidad». Y, sin embargo, cual el mismo don Claudio quiere, no dejan de ser «el fruto de la inquietud espiritual de un siglo turbado por una sacudida de fervor torturante». «Por su mayor contacto con la tierra, estaban los monjes mejor preparados que los obispos para esa labor restauradora», precisa también Lacarra.

No cuesta trabajo imaginarse el individualismo de aquellos hombres de Dios trasplantados a la frontera. Casi eremitas en muchos casos, en su vida comunitaria renace una particularidad un tanto «heterodoxa» del monacato del noroeste suevo y visigótico. Es el pactualismo un contrato bilateral entre los monjes y el abad, que sustituye a la inmolación unilateral de los primeros, y al que vemos avanzar guiados por la agudeza investigadora de Charles Julian Bishko, por la Liébana —desde el año 818 en Naroba hasta el 959 en Turieno, el futuro Santo Toribio—, por Galicia y Portugal —desde el año 856 en Bubal hasta el 1047 en Vacariça— y por Castilla, desde el 855 en San Pedro de Tejada hasta el 1044 en Santa María de Sotovellanos.

Hemos debido aludir ya al papel decisivo de los monjes huidos del sur musulmán en esta repoblación monástica, material y espiritual, del norte cristiano. Hacia el año 921 hay un «Martín, abad cordobés» que confirma una donación real a los Santos Cosme y Damián de Abellar, cerca de León. Y nos hemos topado al azar con el ejemplo. Como entre el mobiliario litúrgico de Santiago de León, por la misma época, nos hemos encontrado con unas alhagaras —velos suplementarios colocados debajo de los que separaban el altar del resto del templo durante los sacros ritos— y unas

casullas de tiraz, el tejido cordobés con cuyos artesanos se pobló el pueblo de Pajarejos, en parte propiedad del dicho cenobio del apóstol.

Y el camino era a veces más largo. Tal el del abad Castellanus, quien, «viniendo de la parte de España», es decir, de Al-Andalus, llegó con sus monjes a las antiguas termas de Arlés, al otro lado de los Pirineos, el año 817.

Pero siempre, y escuchemos a Jacques Fontaine, «éxodo en el sentido literal del vocablo, pues la marcha hacia el norte no hacía sino empalmar con ese otro éxodo fuera del mundo que esos hombres habían iniciado al dejar Córdoba por alguno de los numerosos monasterios de las sierras que la circundan». ¡Y tan monástico por eso! ¿No nos acordaremos de la *peregrinatio pro Christo* de sus hermanos insulares del otro lado del canal de la Mancha?

Entre los libros y las piedras

Por la fuerza misma de las cosas, y volvemos a nuestro punto de partida, monasterios más de azada que de pluma. Como que a don Marcelino le pasmaba, sin embargo, «se supiera tanto y se pudiese escribir de aquella manera ruda, pero valiente y levantada, en el pobre reino asturiano de Mauregato y de Bermudo el diácono». Lo cual se le ocurre a propósito de la gran polémica teológica de aquel siglo VIII, el mismo de la invasión todavía, la que sostuvieron, con su apología «de hierro», el monje Beato de Liébana y su discípulo el obispo de Osma Heterio contra el metropolitano de Toledo Elipando y su herejía adopcionista.

Pero Beato es, sobre todo, el autor de los *Comentarios al Apocalipsis*, aquella «verdadera *catena patrum* de peregrina erudición», según el mismo Menéndez Pelayo la definiera; para Fontaine, es «el microcosmos de la teología espiritual de la contemplación desarrollada dentro del medio milenio que había corrido de Orígenes a Isidoro, pasando por el monaquismo de afinidades evagrianas» y por Gregorio Magno, y elaborado «por un método de *excerptio* de típico abolengo intelectual isidoriano que corresponde más ampliamente a los procedimientos de trabajo y de pensamiento de la alta Edad Media monástica». Y a propósito de su tal monástica esencia, sigue apuntándonos el tan sensible estudioso de la Sorbona, cómo «el escatologismo fundamental y reflexivo de esta lectura le ha conservado valor siempre actual y peculiar para cuantos se esfuerzan por pasar al deseo de la contemplación, o sea, en primer lugar para los monjes, tanto en el siglo X como a fines del VIII».

Pero los *Comentarios al Apocalipsis* no nos interesan sólo por su texto, y ello sin salirnos de nuestra órbita monástica, sino por las miniaturas que le fueron ilustrando a lo largo de todo ese alto Medievo en Castilla y León, en la Rioja y el alto Ebro, y hasta en los Pirineos, dando lugar a toda una manera, la de los *Beatos* sin más. Y entretejidas aquéllas «en la misma trama del discurso exegético, para el lector y contemplador partes integrantes del tal único discurso espiritual expresado en dos lenguajes». Arte,

pues, religioso, monástico, litúrgico, de celebración, que convierte en visión el mensaje acústico. En el que ha visto Mireya Mentré la creación de un nuevo espacio pictórico ajeno al de la percepción ordinaria, mejor que surrealismo una des-realización que llega al símbolo y pone a su servicio toda una particular armonía cromática, si bien está todo contenido por «una ascesis estética dueña de sus recursos»; un «método espiritual de la pintura» que será el mismo del Greco, la conversión de la visión natural a la espiritual, la búsqueda de una luz interior que se ve perturbada por la luz del día y, como ha captado Camón Aznar, llega a la dimensión temporal. Mundo que, para Fontaine, arranca de «una misteriosa mutación pictórica que hacia mediados del siglo X dio lugar al estilo propiamente mozárabe de los beatos», desde luego en Castilla la Vieja, y acaso en el monasterio de Valeránica o Berlangas, en cuyo escritorio del 937 al 978 trabajó Florencio, antes monje de Cardeña, el copista predilecto de Fernán González. Estilo que sería el de los beatos de Magio, acaso en San Miguel de Escalada; el de Oveco de Valcavado, en el valle de Carrión; el de Emeterio de Tábara; y el de la monja Enda.

Y ya nos hemos adentrado en esa misión elaboradora y difusora del libro que no podía faltar en nuestro monacato altomedieval, como en el de todo el resto de la cristiandad, y que nos interesa desde el doble punto de vista de la contribución monástica a la cultura coetánea y de las mismas mentalidad y espiritualidad, desde los escritorios alimentadas, de puertas para adentro de la clausura. Sin que se nos escape un dato entrañable. El año 919 otorgaba su testamento el santo obispo de Astorga, Genadio, antes monje en Ageo, restaurador de San Pedro de Montes y fundador de Santiago de Peñalba, adonde se había retirado. Precisamente acababa de consagrar la iglesia de Montes en unión de otros tres obispos, Sabarico de Dumio, Fruminio de León y Dulcidio de Salamanca. Y en esa su última voluntad legaba sus libros, en común, a los varios monasterios de su fundación. «La primera biblioteca circulante de que se tiene noticia en el mundo», que apostilla el canónigo Quintana.

Mas fijémonos de nuevo en Florencio de Valeránica. De su mano conservamos, además de dos biblias, cuatro códices, uno de texto carolingio sobre el que luego habremos de volver, las *Homilías* de Esmaragdo, el comentarista de la Regla de San Benito; los otros plenamente inmersos en el mundo intelectual que fue el visigótico isidoriano, a saber, los comentarios de Casiodoro a los Salmos y las *Morales* de Gregorio Magno. Notemos esa doble apertura a sendos mundos cuya encrucijada es la tejedora de casi toda la entraña vital de la alta Edad Media de la España cristiana y de buena parte del hacerse hispano en el siguiente devenir hasta hoy. Pero no se nos pase desapercibido que algunos de aquellos códices del siglo X castellano tienen notas marginales en árabe.

Y al tratar de la artesanía codicológica en los Estados occidentales, nos sale al paso la Rioja con una riqueza no sólo exuberante, sino también la más sintomática, por lo que tiene de crisol de las variadas corrientes. Ahí sí que se dan cita todas las hilanderas de nuestro Medievo, de las visigóticas a las francas, pasando por las mozárabes y castellanas, esas que comenzó

a iluminar la intuición poética de fray Justo Pérez de Urbel y está aquilatando la acribia de Manuel Díaz y Díaz. Y en la Rioja San Millán de la Cogolla, no sólo en los confines de Castilla y Navarra, sino también de la Alava vasca y el reino de Aragón. Y Albelda. En Albelda tiene su origen una familia extrahispánica de la tradición textual de Ildefonso de Toledo; y allí copian el año 976 Vigila, Sarracinus y García el códice que por el primero se llama *Vigilanus* (y notemos los respectivos abolengos latino, mozárabe y visigodo de los tres nombres), y atesora todo el derecho canónico visigótico, el de la *Hispana*. Y no mucho después, en 992, liberados de la manera arcaizante de aquéllos, le transcriben en San Millán. Y a éste se le conoce como el *Emilianense* por antonomasia.

Otro botón de muestra, el códice *Rotense* o de Roda, también copiado en San Millán, o en todo caso en algún otro monasterio riojano con él relacionado, que podría ser el de Nájera, casi todo en la primera mitad del siglo XI. Su contenido es sobre todo historiográfico, y decisivo no sólo para conocer la historia de aquella España reconquistada, sino también para la propia visión que de la misma tenían esas mismas gentes que la estaban viviendo. Tal el mozárabe anónimo autor de una de sus piezas, la *Crónica profética*, que luego de narrar la invasión islamita y atribuirla a los pecados de los godos, había vaticinado la total restauración cristiana por obra de Alfonso III y precisamente para el día de San Martín del año 883; una *Historia de Mahoma* sostenedora de la tesis que tiene al islamismo por una herejía cristiana; y unos dibujos aumentados de tres ciudades, Babilonia, Nínive y Toledo, cuyo texto enfrenta, dentro de ese mundo entre nostálgico y esperanzado y siempre un poco visionario, a Toledo con Ceuta, resultando vencedora la última. Es todavía el eco legendario de la pérdida de España. Pero, sobre todo, hemos de parar mientes en la procedencia de los materiales del manuscrito que nos ha deslindado Díaz y Díaz, a saber, navarros, pirenaicos, catalanes, tolosanos, gascones, asturianos, —nada menos que la *Crónica de Alfonso III*— y andaluces, y bajo la consiguiente refundición riojana de la época. Mas de la *Crónica de Alfonso III* mismo no nos puede extrañar precisamente su difusión monástica, ya que otra de las piezas de aquel su temprano ciclo historiográfico asturiano, la *Albeldense*, se llama así por haberse conservado en un códice de Albelda; y, para Gómez Moreno, su autor habría sido un monje mozárabe del monasterio también riojano de San Prudencio de Monte Laturce, aunque Sánchez Albornoz y Díaz y Díaz prefieren «un clérigo de la intimidad del Rey Magno». Y saltando ya a la segunda mitad del siglo XII, la *Silense*, ya sí es obra de un monje, quien así lo declara en su texto, aunque a pesar de su denominación tradicional no está probado sea de Silos. Y todavía algo posterior es la *Najerense*, llamada así por haberse copiado en el escritorio de Nájera su códice más antiguo conocido, en 1232 ó 1233 y para otro monasterio, el de San Zoilo de Carrión, pero que además, según Ubieto, sería obra de «un monje cluniacense de origen francés» de la misma Nájera. En fin, los *Anónimos de Sahagún* se escribieron en latín y en Sahagún mismo, por un coetáneo de la expulsión de su comunidad a raíz de la rebelión antiseñorial que cuentan, aunque nos hayan llegado en una versión castellana muy tardía, puede que posterior en unos tres siglos.

¿Y la nueva lengua que todavía seguimos hablando? Con dos series de glosas a sendos textos latinos de aquel balbuciente castellano encabezó don Ramón Menéndez Pidal sus *Orígenes del español*, y ambas contenidas en manuscritos monásticos, las *Emilianenses*, en el *Aemilianensis 60*, las cuales contienen el que se considera texto más antiguo en nuestro idioma, y las *Silenses*, algo posteriores y desde luego castellanas. Y los tales códices nos recuerdan paleográficamente ese otro *Emilianense*, copia del Vigilano de que atrás dijéramos.

Y también las leyendas épicas. No vamos a discutir aquí la tesis de Bédier sobre el origen de la epopeya medieval en los monasterios como señuelo para atraerse peregrinos. Pero lo cierto es que en el mismo códice *Aemilianensis 39*, donde se copia la *Crónica Albeldense*, la llamada *Nota Emilianense* por su descubridor Dámaso Alonso le ha servido para demostrar nada menos que la existencia de materia épica francesa con anterioridad a la primera *chanson de geste* conocida. Conque de ahí a la creación del *Poema de Fernán González* ya en los días del «mester de clerecía», hacia 1250, por un monje de Arlanza, no hay por qué buscar solución de continuidad. Y que no se nos olvide el dato de la vinculación, innegable aunque no concretada, de Gonzalo de Berceo a San Millán, acaso ahora exagerada por Brian Dutton en cuanto demasiado determinante de la puesta de su inspiración poética al servicio de los intereses del monasterio. Ni la trascendencia monástica en los orígenes litúrgicos del teatro medieval, siendo en nuestro caso de Silos las dos piezas más antiguas, ambas de la *Visitatio sepulchri*, del ciclo pascual, en el siglo XII.

Pero no es sólo en el dominio librario —por otra parte capaz de curiosas mediaciones, como ese paralelo entre la paleografía y la epigrafía que Marín Postigo nos ha mostrado al cotejar la letra del beato de Silos de fines del XI y la inscripción de su priorato de San Frutos conmemorativa de la consagración de su iglesia por el arzobispo de Toledo don Bernardo, el año 1000— donde se manifestaron la creatividad y la receptividad y el difusionismo monásticos. La influencia de los marfiles musulmanes en la escultura románica del claustro de Silos haría pensar a un estudioso imaginativo como Bertaux en si serían obra de un siervo moro de la casa, y ha hecho exaltar a Durliat su misterio orientalizante. Y para el arquitectónico, Fontaine acaba de ilustrarnos también sobre su índole decisiva en la expansión norteña del estilo mozárabe. Ahí están San Miguel de Escalada, cerca de León, con la «armonía límpida de los grandes ritmos basilicales»; el arcaizante Santiago de Peñalba, fundación del tan «monástico» obispo de Astorga Genadio, en la añeja Tebaida visigótica del Bierzo, y su pequeña copia por San Rosendo en el oratorio de San Miguel, «con el que soñaría un cartujo», a la sombra de su gran monasterio de Celanova; en Galicia, San Pedro de las Rocas, impregnado de asturianismo; en la parte meridional de la Tierra de Campos, San Cebrián de Mazote —primera morada de los monjes de San Martín de Castañeda—, «donde el espíritu de la mezquita de Córdoba interfiere con el de las basílicas romanas y recuerda la de Santa Sabina»; el barroquizante San Ramón de la Hornija, y

al oeste de Valladolid, Santa María de Wamba, otrora sepulturas monásticas de los reyes visigodos Chindasvinto y Recesvinto.

Mas volvamos de nuevo a San Millán, el de los futuros marfiles de injerto bizantino-árabe, que serían en la segunda mitad del siglo XI, para Camps Cazorla, el germen de «toda la escultura románica española y extranjera», y ahora, para el P. Joaquín Peña, «la imagen de la Jerusalén celestial descrita por el vidente de Patmos».

A San Millán, decíamos, el eremitorio-*martyrium* donde su titular había muerto el año 574. Naturalmente que en los días dorados de su escritorio de que hemos dicho, era ya un gran cenobio. Tanto que los moros del país le llamaban *El Deir*, «la gran cosa». Y, sin embargo, en sus orígenes consistió nada más que en una de esas cuevas «a menudo adaptadas mediante la incisión de ábsides de herradura» para la habitación y las celebraciones de los anacoretas, todo a lo largo del primer milenio y entroncándonos con la prehistoria. Como la de los Siete Altares, en el cañón del Duratón, dentro de las recoletas tierras de Sepúlveda, cañón en el que tuvieron su retiro los hermanos Frutos, Valentín y Engracia durante las postrimerías visigodas. Así, unas maneras continúan con las otras en el seno del mismo ideal monástico.

Hacia la benedictinización. La Marca Hispánica

Hemos visto cómo el monacato de nuestros Estados occidentales en estos primeros siglos de la Reconquista es ante todo repoblador y colonizador. Con la particularidad individualista correlativa de su supervivencia pactualista. Y unas mentalidades en las que se dan cita las viejas corrientes espirituales visigóticas, hasta en las escrituras, como esa donación de Alfonso III a la catedral de Santiago autenticada por el notario Posedonio, que dedica un recuerdo a la *Vida de San Fructuoso*; las novedosas de la Europa ultrapirenaica —así nos encontraremos con aparentes casualidades andando el tiempo, como una rara antífona que coincide en el Gradual de San Millán y en el repertorio de las rogaciones de un tardío procesional de la iglesia de Poitiers— y las de uno u otro signo que llegan desde el sur mozárabe.

Una problemática singular, pues, que se corresponde con la del país sin más.

Ante lo cual no podemos esquivar preguntarnos cuál era la de la dicha coetánea Europa católica, a la vez próxima y lejana, y no sólo en el literal sentido geográfico.

Y en este contexto comparativo, dando un salto atrás hasta los días inmediatamente anteriores a los de la invasión, nos encontraríamos con que, cuando ella sobrevino, el monacato de la España visigótica apenas podía decirse diferenciado del europeo de la época, puesto que ambas vivían bajo la observancia del *codex regularum* o la *regula mixta*, es decir, de un conjunto de reglas monásticas o de fragmentos de ellas entre las cuales el abad extraía en cada caso la norma concreta aplicable. Paulatinamente

se iría pasando de él al monopolio de la Regla de San Benito, el espaldarazo a la cual le fue impartido canónica e imperialmente en el concilio de Aquisgrán del año 817.

Anteriormente a la difusión jurídica, que culminaría en el dicho monopolio, había ido teniendo lugar una difusión meramente literaria del tal texto, en la cual participó ponderadamente la España visigoda.

Cierto que, para la vecina Francia, el reciente estudioso Moyse ha señalado en el siglo VII, y concretamente entre los años 630 y 660, el tránsito de su monacato franco-irlandés al benedictino. Pero se trata todavía de un puente sólo doctrinal. Buena prueba de lo cual es el testimonio que se cita de la Regla de Donato, escrita por este arzobispo de Besançon para el monasterio femenino de Jussa-Moutier, fundado en su misma ciudad episcopal por su madre viuda Flavia. El predominio benedictino entre sus fuentes es abrumador, pese a haber sido Donato monje de Luxeuil, el foco de la observancia insular de San Columbano, la que por entonces se disputaba con la de San Benito el cenobitismo galo, si bien hemos de tener en cuenta la menor adaptabilidad de la primera a las mujeres. Pero se trata aún de una regla distinta, lo que hubiera sido inconcebible un par de siglos más tarde, cuando el monacato de la Europa católica estaba íntegramente benedictinizado ya, salvo en algunos aislados reductos, uno de los cuales le constituía la península Ibérica.

Y era que las consecuencias de la invasión musulmana habían determinado de esta vertiente una diferenciación innegable. Diferenciación que, en cambio, no tuvo lugar en el territorio de la Marca Hispánica, o sea, el solar de la Cataluña posterior.

Por ello y por habernos topado ya con sus huellas culturales y con las navarras en nuestro viaje a la encrucijada riojana, y con las aragonesas a propósito del mismo fenómeno esencial repoblador, habremos de desplazarnos ahora, en busca de su panorama monástico correlativo, a los tales Estados orientales.

Ya el año 822 la observancia benedictina se documenta en San Esteban de Bañolas, fundado poco antes por el abad Bonitus, acaso de origen aquitano y colonizador del yermo de su asentamiento, siendo Odilón conde de Gerona-Besalú. Notemos la inmediatez de aquella data a la del canon uniformador aquisgranense. Y los diplomas parejos para las otras casas del país se van sucediendo con tanta regularidad, que no tenemos en esta síntesis huelgo para insistir en ellos.

Uno de los artesanos de aquella legislación imperial benedictinizante fue otro San Benito, el de Aniano, monje de ascendencia visigótica, pero en sus recopilaciones previas, el *Codex regularum* y la *Concordia regularum*, se sirvió abundosamente de materiales hispanos y alcanzó una considerable difusión codicológica peninsular. Y de él se sabe que estuvo en Urgel poco después de que un concilio romano presidido por León III condenara el adopcionismo. Urgel era la sede del obispo herético Félix, antes monje de Tavérnoles. Y con anterioridad, todavía en el siglo precedente, el año 794, el concilio también antiadopcionista de Frankfurt, bajo la inspiración del

mismo Benito de Aniano, a la vez que había vuelto por los fueros de la ortodoxia, había urgido la observancia benedictina.

En tal tejido ha visto Manuel Ríu agudamente uno de los impulsos de la benedictinización catalana. Pero, en todo caso, es lo cierto que ésta, pareja a la europea sin más, era ya una conquista consumada en el siglo IX.

Lo cual no debe hacernos olvidar la índole también repobladora del primer monacato catalán postvisigótico. Repoblación gemela a la de los Estados occidentales y el valle del Ebro para la diócesis de Vich y el este de la de Urgel y las costeras de Elna, Gerona y Barcelona; y en cuanto al oeste de aquélla, con la nota singular del ejercicio a través de los monasterios propietarios de parroquias de la misma jurisdicción episcopal. Ramón de Abadal ha distinguido las dos variantes, aunque no nos haya convencido al achacar la última al abolengo visigodo antes que al clima de hipertrofia monástica de los días nuevos. Por otra parte, ambas se alternan y permanecen. Un botón de muestra, San Miguel de Ponts. Era la iglesia prerrománica y la había consagrado el año 940 el obispo de Urgel, Rodolfo. Pero doce años más tarde ya no era de la mitra, sino del conde Ermengol I, quien la donaba el año 1004 al monasterio de Tavérnoles.

Antes al contrario, de la mano del impulso carolingio dominante en las dos órbitas, era puesto en razón que repoblación y benedictinización se dieran la mano. Así lo acaban de ver unos estudiosos de la Universidad de Toulouse. Magnou-Nortier nota «el lazo que une dominio monástico y dominio fiscal, política religiosa y reorganización administrativa del país conquistado». Y Bonnasie nos recuerda que «bastión de la tradición, la Iglesia fue en Cataluña la última en romper sus relaciones con la monarquía franca y de enero a febrero del año 986 data todavía un diploma de Lotario para San Cugat del Vallés», sin que la segregación política posterior suponga la espiritual y mental del país vecino, como a propósito del espíritu de Cluny habremos de precisar para los tiempos del abad Oliba y aledaños. Y ya que San Cugat nos ha salido al paso, parécenos bueno dedicar un recuerdo a la fuerza ejemplificadora que su historia tiene del valor del elemento monástico en los planes restauradores del país y sus dinastías. Ainaud ha sostenido la continuidad allí del culto en el siglo VIII y el origen anterior a Carlomagno de la comunidad religiosa. Pero sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, a raíz del ataque y expolio de Barcelona por los moros de Lérida el año 897, el de la muerte de Wifredo el Velloso, San Cugat es una de las piezas condales para la vuelta a la vida de la tierra desolada. Y de ahí la fiebre restauradora de iglesias, que para ello le fueron dadas, de su segundo abad Donadeu.

Pero el conde Wifredo nos retrotrae a hablar de la fundación de Ripoll, el futuro emporio de la cultura monástica catalana. El año 879 había ocupado aquél el Ripollés y la plana de Vich, y el año siguiente ya se tiene noticia del nuevo monasterio bajo el abad Daguí, asentado sobre una presura del mismo conde, con la intención de que colonizara tierras fronterizas que constaban en su dotación, a saber, Ponts de Segre, Sorba en el valle de la Aiguadora; Montserrat, y ya como una esperanza nada más, Centcelles, mirando hacia Tarragona, si bien el cenobio no se ocuparía de ellas en

mucho tiempo y de la última ni siquiera volvería a hablarse hasta siglos después.

En todo caso, la benedictinización más temprana y el contacto continuo con aquel monacato galo que no había sufrido las consecuencias de «la pérdida de España» determinan que los monasterios de la Marca sean menos numerosos y más estables y que sus comunidades alcancen normalmente la docena de miembros, sin esa proliferación de los semieremíticos o familiares de los Estados occidentales, donde sería necesario a lo largo de todo el siglo XI un esfuerzo político por concentrar en los grandes cenobios la propiedad de los diminutos, y ello sin la promulgación de disposiciones vinculatorias canónicas, sino valiéndose de su propia índole de bienes patrimoniales privados, o sea, transfiriendo sencillamente su dominio civil en el marco de la señorializada ordenación social de la época.

Hubo contactos continuos con la vecina Francia que no se podían limitar, por la fuerza misma de las cosas, al ámbito estrictamente monástico. Así, en cuanto algo tan ligado a la formación de los futuros monjes como la pedagogía gramatical, lo ha puesto de manifiesto José María Casas Homs. Se acabarían conociendo las tendencias de la Universidad de París para la dialéctica y de la escuela de Orleáns para la gramática misma. Y un botón de muestra es la que fue copiada en Ripoll durante el siglo X, o sea, la escrita a mediados de la anterior centuria en Saint Germain-des-Prés por Usuardo, el autor del *Martirologio* de tan emotivas evocaciones andaluzas. Es un libro de inmediata y exclusiva utilización escolar, suplidor de la falta de diccionarios, memorístico, dirigido a la vez al aprendizaje del ábaco, del latín y de la lengua materna.

Ahora notemos cómo no se le puede regatear a Ripoll la capitalidad litúrgico-musical de Cataluña, si bien en el terreno estrictamente litúrgico no se le conozca apenas, pues de sus libros de esa índole sólo se nos han conservado un sacramental anterior al último cuarto del siglo XI y un breviario de la primera mitad del XII, o sea, del período marsellés, aunque con particularidades locales, casi coetáneo de la decoración del pórtico oeste, «arco del triunfo del cristianismo» y una de las cumbres del románico. Pero en lo musical, monseñor Higinio Anglés nos ha mostrado cómo ya desde el siglo IX había comenzado en Cataluña la evolución hacia lo romano, consumándose ello en el X mediante una homologación con la iglesia de Narbona, aunque las supervivencias visigóticas persistieran a lo largo del XI.

Y en Ripoll, desde el X hasta principios del XII, junto a la notación musical aquitana del resto de Cataluña —mientras Castilla y León se servían de la mozárabe y el caso de Aragón es dudoso— se utilizó otra neumática propiamente catalana, la cual era diastemática, rasgo precisamente que tenía en común con algunos manuscritos mozárabes de San Millán y al que se había llegado desde un integral neumatismo originario. El monasterio estaba relacionado con Fleury (centro polifónico a su vez en contacto con Winchester en el siglo XI), San Pedro de Moissac y San Marcial de Limoges; Oliba, el monje a quien hay que cuidarse de no confundir con el abad homónimo, escribiría en él su *Breviarium de musica* inspirado en Boecio; y Gerberto de Aurillac, el futuro papa Silvestre II, al asombrar a su predecesor Juan XIII por la sapiencia adquirida en la casa catalana de sus estudios, lo logró precisamente gracias a la astronomía y a la música, entonces casi del todo ignoradas en Italia si hemos de creer a su discípulo y biógrafo Richer de Reims, ciudad esta donde el mismo Gerberto enseñaría la teoría de la música, dentro del *quadrivium*, pero también como algo desusado desde los días del monje de Moutier-Saint Jean, Aureliano de Reomé, en la novena centuria.

Y en cuanto a la poesía, en rima o en ritmo, tan fecunda fue su floración en nuestro monasterio —ahí están los nombres de Juan de Fleury, el abad Oliba (1002-46) y el monje Oliba (1046-65), entre tantos anónimos—, que ni siquiera le faltó la goliárdica, aunque hayamos de avanzar hasta fines del XII para encontrar sus muestras, conservadas en los folios libres de un códice que un monje aprovechó para consignar sus exaltaciones eróticas, subidas de color pero no exentas del culto espiritual de la pasión y la fidelidad (tanto que se prefiere la muerte al olvido subsiguiente a la de la amada). Es una poesía un tanto desbordante, despreocupada, primaveral, aunque no carezca de la nota dolorosa. A veces pone en guardia contra las veleidades y la falsía de la mujer, y nos habla de los juegos y los dardos de Cupido, de la cámara y el fuego de Venus, del imperio de la diosa Citerea, de Diana y de las crines de Febo.

Navarros y aragoneses

Hemos visto, pues, cómo en el solar de Cataluña el monacato de la época que nos ocupa se ha benedictinizado y se inscribe en el mundo carolingio, aunque no le sean ajenos los vientos llegados del sur, incluso de la mozarabía más extrema. En cambio, el de los Estados occidentales, por su diferente situación geográfica respecto de la Europa católica y al-Andalus, determinante de un cierto aislamiento al conjugarse con la inquietud reconquistadora y el afanarse de una repoblación endémicamente fronteriza, vive mucho más —acaso sin quererlo del todo a conciencia— en una órbita nostálgica, arcaizante y más enraizada en el entorno inmediato. Luego volveremos sobre su conquista, lograda al fin también, de la tal observancia benedictina.

Ahora debemos ocuparnos de las otras tierras pirenaicas, a saber, el reino de Pamplona y el condado de Aragón, solar de la futura corona de tan abundosa expansión.

Su inmediato conocedor, sobre el terreno, tanto como investigador profundo, José María Lacarra, nos dice que «la oposición entre Cristiandad e Islam se hallaba allí frenada, en el sector comprendido entre el Ebro y los Pirineos, por los enlaces familiares y aun por una cierta comunidad cultural y lingüística». No obstante, en Aragón, desde el nacer de su personalidad histórica, con el dicho condado, en el siglo IX, hasta bien entrado el XI, se vivía «en trance de crecimiento, dentro del reducido espacio de 600 a 4.000 kilómetros cuadrados, sobre tierra pobre y fragosa y con

un enemigo enfrente», y la tal oposición entre la Cruz y la Media Luna no dejaba de darse. Tengámoslo en cuenta, sabedores como ya lo somos del condicionamiento que el doble pero conjugado fenómeno reconquistador y repoblador supone para el monacato peninsular que con él coincidió en el tiempo.

Lo cierto es que el mismo Lacarra, en el sector oriental del reino pamplonés, el que corresponde a la cuenca del río Aragón y sus afluentes, nos ilustra de «una renovación de la vida monástica que llega del norte», también «del mundo carolingio»; hasta el extremo de opinar que «lo que los carolingios no pudieron lograr por la vía política lo alcanzaron por la religiosa», inscribiéndose las fechas de las fundaciones de los cenobios todavía en la temprana época del «dominio, más o menos efectivo, de los dichos monarcas carolingios por medio de condes interpuestos».

Aún a mediados del siglo IX, cuando San Eulogio hace a su través su iluminado viaje de que seguidamente habremos de hablar, sólo hay monasterios en el interior de los valles, mientras que a fines de la centuria también se encuentran a la entrada. De los primeros son Igal y Urdaspal, dentro de los valles de Salazar y del Roncal. De los segundos son San Pedro de Usún, abriendo el de Salazar, cuya iglesia consagró el obispo de Pamplona, Opilano, el año 829; y el del Roncal Santa María de Fuenfría, fundado por el rey García Iñiguez con intervención del sucesor de aquél en la misma sede y anfitrión de San Eulogio, Wiliesindo, y del abad de Leire Fortún. Y en el condado aragonés, San Pedro de Siresa, en el interior del valle del Echo, fundado el año 833 por el conde Galindo Aznar bajo el abadiato de San Zacarías, y a la entrada del mismo San Julián de Labasal o de Novasal. Y de este mismo tipo, San Martín de Ciella o de Cilla, fundado después del año 833 por los clérigos Atilio y Gonzalo, el último de los cuales se daba el título de capellán de Carlos el Calvo, abriendo el valle de Ansó; y San Martín de Cercito, en Acumer, a orillas del río Aurín. Y notamos que para estos tiempos, ya de densidad monástica aragonesa, no hay en el condado noticias de obispos.

Y en cuanto a los dos grandes monasterios de las dos monarquías, el pamplonés Leire «era el único que ocupaba una posición dominante, a manera de atalaya que vigilaba el ancho valle del río Aragón, en sus dos vertientes, la aragonesa y la navarra»; y el aragonés, San Juan de la Peña, quedaba fuera del núcleo condal originario, más relacionado con los reyes de Pamplona que con los tales condes. Su tradición, por cierto muy retrospectiva, aseguraba su fundación por dos hermanos zaragozanos, Voto y Félix, eremitas en las cuevas del paraje, sucedidos por Benedicto y Marcelo después, y un tanto a guisa de refugio de los mozárabes fugitivos, aunque sea más visigótica que mozárabe su pequeña iglesia primitiva de dos naves.

Y tenemos la buena ventura de contar con un testimonio, tan precioso como raro para nuestro Medievo peninsular, de este monacato pirenaico. Es el dicho de San Eulogio de Córdoba, huésped de varios de estos cenobios navarros y aragoneses hacia el año 848. El varón de Dios había intentado salir de la Península por las dos fronteras occidental y oriental, para

ver en Francia a dos hermanos suyos, Alvaro e Isidoro, allí entretenidos en asuntos comerciales. Pero se lo impidió la situación militar, y en el camino de vuelta a su ciudad emiral, fue acogido fraternalmente por el obispo de Pamplona, Wiliesindo, y recorrió varios de los cenobios del país, los ya mencionados de Cilla, Igal, Urdaspal, Leire, que recuerda especialmente, y San Zacarías, luego desaparecido sin dejar rastro, que se ha identificado con Siresa o localizado en Roncesvalles. En éste se detuvo con más complacencia y tiempo, y de él se llevó a su tierra andalusí un tesoro de códices, que, repetidos en su biblioteca, son todo un microcosmos de aquella cultura cristiana conservadora de algunas reminiscencias clásicas y densa de aroma monástico. Por un lado, la *Eneida*, Juvenal, Horacio, Porfirio y Avieno. Pero, sobre todo, la *Ciudad de Dios*, Adalelmo, muchos tratados teológicos y, naturalmente, la cúspide de todo aquel mundo espiritual *in hymnis et canticis*, un himnario sacro. Y además una *Vida de Mahoma*, escrita en tono de consejos populares, ajena por ello a la gravedad teológica de la mozarabía cordobesa, «de Andújar o de algún otro lugar cercano en al-Andalus», si no de la misma Toledo, y de difusión astur, como ha apuntado Isabel Benedicto. Y de la casa nos dice que contaba con más de cien monjes «como estrellas del cielo, unos de esta manera y otros de aquella diversa, pero todos resplandeciendo de sus varias virtudes, adornados por el cuidado de la disciplina regular», llevando una vida tan angélica, que a él le era imposible describirla en su prosa humana; bajo la santidad y la ciencia del abad Odoario, con el cual y con el prepósito Juan se entretenía largamente hasta la hora de vísperas hablando de la Biblia. Pero los libros eran en aquel entonces un artículo muy costoso. Y el pingüe donativo era justo que tuviese su contraprestación. Y ésta consistió en unas reliquias de San Zoilo y de San Acisclo, acompañadas de una carta a Wiliesindo, en la cual Eulogio le hace saber los once primeros martirios en la capital de al-Andalus, ya desde la cárcel, «gimiendo bajo el impío yugo de los árabes, cuando vos, en Pamplona, gozáis de la dicha de ser amparado bajo el señorío del príncipe que reverencia a Jesucristo».

Pero, con todo y calarnos tan hondo este calor humano inmediato y seducirnos todos aquellos contactos y su nostalgia para la historia de la sensibilidad, lo más significativo del testimonio de San Eulogio es el que nos aporta sobre la influencia novedosa ultrapirenaica en la cultura monástica que tan generosamente le dio hospitalidad. Porque, y cedemos de nuevo a Lacarra la pluma, «tan rica biblioteca como la de San Zacarías sólo podía ser fruto del renacimiento cultural carolingio. Que en tan calamitosos tiempos, apenas hubiera podido llegar nada del sur, del valle del Ebro».

Y, sin embargo, el sur, ese mundo monástico por la fuerza misma de las cosas diferente del europeo y anclado en otros universos mentales que para el de allende los montes no eran ya sino uno de los cimientos de la tradición viviente, también contaba en la monarquía pamplonesa y su condado aragonés. Acabamos de ver el prestigio allí de los mártires cordobeses.

Pero mucho más trascendente para todo el futuro del sentimiento reli-

gioso del país lo tuvieron dos santas también sacrificadas por los islamitas, las igualmente mozárabes Nunilón y Alodia, cuyo suplicio tuvo lugar poco antes o después del viaje mismo de San Eulogio, entre los años 846 y 851, y de las que aquél tuvo tiempo de dar noticia en su *Memoriale*, lo mismo que el *Pasionario* de Cerdeña que fue llevado desde Córdoba en el siglo XI a este monasterio castellano. Precisamente las indicaciones toponímicas de imprecisa identificación que ambas fuentes contienen, han motivado una polémica multiforme en torno al lugar de su vida y martirio. Desechadas tesis gratuitas, a saber, la asturiana y la riojana, se pueden sostener la andaluza —el pueblo granadino de Huéscar— y la aragonesa —el oscense de Aldahuesca. Esta última parece la más seria, y últimamente ha roto lanzas por ella Juan Gil. Lo cierto es que los cuerpos de las dos mártires fueron trasladados al monasterio de Leire, lo más tarde a fines del siglo IX, aunque no demos crédito a la data más temprana que habría sido inmediata a su misma muerte y en conexión con una liberalidad al cenobio del rey Iñigo Arista. La autenticidad de los documentos que la abonarían está ligada con toda la misma problemática de los orígenes del reino de Pamplona, y la confusión entre las dinastías de los Aristas y los Jiménez está polémicamente reflejada en la discordancia entre las escrituras de Leire y las de San Juan de la Peña, en alguna parte debida al empeño del primero de convertirse en el panteón de los monarcas navarros más antiguos.

Pero el caso es que en adelante ha podido escribir Carlos María López que «su culto se convierte en la historia de Leire, y que, a la inversa, diez siglos de historia de Leire —¡casi toda!— se confunden con el culto de las santas».

Y cuando los reyes de Pamplona incorporaron la Rioja a su monarquía, implantan allí su tal devoción, con la que dentro de poco nos toparemos en este nuestro itinerario investigador. Y al filo del siglo X ya, que a Ambrosio de Morales no se le escapó lo sintomático del detalle, una de las mujeres de Fruela II, sin duda de origen navarro, se llamaba Nunilón.

En la órbita carolingia, pues, estos monasterios, sí. Y difusores en la tierra, según ha visto Angel Canellas, de ese primer románico lombardo-catalán, como era de esperar cerca de los confines de la Marca, sobre el río Noguera Ribagorzana, en las iglesias monasteriales de Alaón y de Obarra. Pero también fieles a su asentamiento en nuestra Península, «puerta de Levante para Poniente, puerta de Poniente para Levante».

Y además, concretamente para Aragón, Lacarra ha notado cómo ya a mediados del siglo IX la codicología, la paleografía y la diplomática nos señalan una sustitución de aquella cultura ultrapirenaica por la hispano-visigoda más occidental y sureña. ¿Qué había pasado? ¿Acaso no se trataría de un fenómeno similar, ante la misma contingencia repobladora y fronteriza, al de ese monacato más sencillo astur-leonés y castellano, en tanto que los cenobios anteriores habrían debido su europeísmo intelectual a su fundación monárquica o señorial, a la postre determinada desde la corte pamplonesa? En todo caso, el interrogante no nos parece baldío.

Mas debemos volver a los Estados occidentales. Que nos es preciso trazar, a su través, el itinerario paciente y lento, heroicamente lento casi, de su benedictinización.

El itinerario de los manuscritos

A fines del siglo IX apareció en Castilla un foco librario difusor de las fuentes literarias y jurídicas benedictinas, a saber, los *Diálogos* de San Gregorio Magno, la *Regla* de San Benito y los *Comentarios* a ésta por Esmaragdo, el abad de San Mihiel, en la diócesis de Verdun, uno de los participantes en el sínodo de Aquisgrán que el año 817 dio el espaldarazo a la benedictinización europea. El tal foco, consistente en la elaboración y difusión de códices mixtos de reglas diversas y sus fragmentos, entre las cuales se iba insertando privilegiadamente la benedictina, surgió en Cardeña y Silos, y a todo lo largo del siglo X se fue extendiendo por esa privilegiada encrucijada de la Rioja —San Millán, Albelda y la zona de Nájera— que ya conocemos, de dominio cultural castellano más bien, aunque a Navarra correspondiera su soberanía política. Y sus modelos eran catalanes y meridionales franceses.

Uno de estos códices, acaso el más denso y significativo para darnos a conocer «la rica y variadísima vida de los cenobios del siglo X», es el llamado de Leodegundia, por el nombre de su suscriptora y copista de sus últimos folios, y que para Díaz y Díaz es leonés, riojano o del este castellano y habría sido compuesto entre los años 925 y 931. Johannes Divjak prefiere el 902, en el reinado de Alfonso III y no de Alfonso IV, monarca el primero que tenía una hermana monja llamada precisamente Leodegundia en un monasterio cercano a Nájera, el de Bobadilla, Bobatella en la denominación de entonces, François Massai opina que la problemática sigue en tela de juicio, si bien coincide en rechazar la hipótesis de Samos en su día debida a una mala lectura.

El manuscrito consta de «dos porciones diferentes que implican dos puntos de vista y dos influencias en dos ambientes diversos, aunque puedan ser próximos e incluso coexistir: un primer sector, probablemente restos de un verdadero códice abacial, o sea de valor disciplinario, pertenecieron quizá a ese abad Sabarico que copió en él un Pacto que le hicieron sus monjes, uno de aquellos arcaizantes pactos que ya nos son conocidos. Y en él la serie de textos está caracterizada por la presencia de la Regla de San Benito, en una versión que suele llamarse Narbonense, con unos injertos de las Reglas de Isidoro y Fructuoso, implicando todo ello, como ya se derivaba del simple pacto, una estrecha vinculación con ambientes visigóticos de tipo fructuosiano, pero modificados a mediados del siglo X», en cuanto la Regla de San Benito antecede a todas las demás y al patriarca de Nursia se le llama «nuestro santo padre», a diferencia de lo que se hace con Pacomio, Agustín e Isidoro. «El segundo sector, que se inicia con la Regla de Isidoro, se caracteriza por sus rasgos visigóticos; pero además de la de él y la de su hermano Leandro, nos ofrece la *Regla de Casiano* y una numerosa serie de opúsculos, hagiográficos y exhortatorios, singularmente de Jerónimo, orientados básicamente a la espiritualidad y a la vida religiosa femeninas».

No tenemos aquí huelgo para inventariar, como en otro lugar ya hemos hecho, las veintiuna piezas de que nuestro códice misceláneo consta.

Pero sí hemos de llamar la atención sobre una de las tres oraciones que incluye a sus comienzos. Puesto que se refiere a los abades semaneros que salen. Es decir, que, de hacernos caso de ella, el cargo abacial en el monasterio o monasterios destinatarios sería de rotación hebdomadaria, lo cual no puede ser más sorprendente y carece de todo paralelo en el mundo monástico. ¿Estaremos en presencia de una huella, la más virulenta, de esa índole democrática que es la particularidad más señalada del monacato prebenedictino hispano, y de la cual el pactualismo habría sido la más persistente y mejor documentada manifestación? ¿De un eco que traspasó estridentemente las clausuras de aquel islote de hombres libres en la Europa feudal, como para don Claudio Sánchez Albornoz puede ser definida la Castilla coetánea? La respuesta requeriría un estudio más detenido, para el que de momento los materiales nos faltan. Pero la pregunta no merece ser echada en saco roto.

Y antes de dejar este campo, consignemos el dato de que en esa gran recopilación canonística que son los códices *Albeldense* y *Emilianense* —no olvidemos sus fechas, 976 y 992—, se inserta un pequeño código reglar monástico también. Misceláneo como correspondía a la tradición anterior y ya superada en la Marca Hispánica y allende los Pirineos tiempo hacía, desde luego. Pero en el cual, lo mismo que en el manuscrito de Leodegundia, San Benito es la primera de sus autoridades. Y ello no solamente por ocupar el puesto de honor, sino por constituir la mayor parte de la legislación recibida.

Y de que esta difusión codicológica de la regla benedictina —a pesar de ser escasos los testimonios que nos la conservan y que en otra parte nosotros hemos tratado de inventariar— tuvo su personalidad y su alcance, es buena prueba que Rudolf Hanslik, al darnos su edición crítica de aquélla el año 1960 en el *Corpus* de Viena, llamó narbonense-hispánica a una de las familias de sus manuscritos, la constituida por el texto interpolado mezclado con el depravado.

Una regla femenina en la Rioja

¿Y a qué negarlo? Cuando uno se asoma al monacato altomedieval hispano, si compara su creatividad literaria y doctrinal con la que se nos ofrece al otro lado de los Pirineos, se siente desalentado. Es sencillamente el contraste entre el páramo y el vergel. Tanto que se trata de un argumento pintiparado para valorar en su debido alcance las consecuencias de la invasión musulmana, desde la aportación de la mayor parte de la riqueza vital del país a la otra religión hasta la tensión reconquistadora, la afanosidad repobladora y la consiguiente segregación de la existencia más sosegada y ociosa —en ese buen sentido de la palabra que de siempre fue el *negotiosissimum otium* monástico— del resto de la Europa católica.

Porque en los días visigóticos nuestra fecundidad en el ámbito monástico —que naturalmente no fue excepción ninguna— no hubo de envidiar a los ajenos de unos y otros vientos. Ya dijimos atrás cómo San Benito de

Aniano se mostró abundosamente hospitalario en su compilación reglar con los materiales hispanos premuslimes. Y de la presencia de los mismos en los *Comentarios* benedictinos de Esmaragdo es un buen indicio que los estudiosos, que no habían parado mientes rigurosas en los cotejos textuales, habían creído posible atribuir a aquéllos la gran difusión peninsular del abad francés. Nosotros hemos creído demostrar lo contrario. Pero en el aspecto que ahora nos interesa, la fuerza de aquel falso argumento continúa en pie. Es decir, que en la literatura monástica occidental, la España anterior al 711 había contado, y siguió contando posteriormente, como ingrediente ineludible de la tradición. En tanto que la coetánea de al-Andalus sería patrimonio exclusivo de los estrictos ámbitos locales.

Por eso hemos de detenernos en la única regla monástica que los hispanos elaboraron a lo largo de todos esos siglos altomedievales de la larga duración, pese a su muy escasa originalidad.

Se trata del *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus,* que está contenido en el manuscrito *Aemilianensis 62* de la Real Academia de la Historia y fue editado por nosotros para la Universidad de Salamanca.

Consiste en una refundición de la Regla de San Benito y de su ya más de una vez citado comentarista Esmaragdo, escrita el año 976, en la Rioja, junto a Nájera, para un monasterio femenino de liturgia hispánica, el de las Santas Nunilón y Alodia, cuya localización se ha perdido, si bien el dato sea un testimonio más de la penetración navarra de aquel culto martirial mozárabe en el país. Bishko, el primero que estudió con seriedad el texto, el año 1948, opinó que su autor era Salvo, abad de Albelda, cuya biografía, brevísima pero dotada de cierta luminosidad poética, es una de las piezas incluidas en el códice *Albeldense*. Y por cierto que en la misma se atribuyen al personaje textos litúrgicos de su invención, dato que acaba de hacer pensar a Fontaine que la creatividad en ese campo se continuó en la España reconquistada hasta la integración en el rito romano. El biógrafo de Salvo nos dice, desde luego, que también escribió una regla para las sagradas vírgenes, *regularem libellum*, como precisamente él la llama. Nosotros, sin embargo, no creímos fuera la mención prueba bastante de la autoría, y más bien nos inclinamos por la del copista, Eneco Garseani, que en el colofón, a diferencia de otros parejos y coetáneos, no dice haber trabajado por mandato de nadie y remacha su índole de padre espiritual del cenobio destinatario.

Pero lo cierto es que se trata de una verdadera regla monástica a pesar de su falta de toda ordenación litúrgica, pues, para dar paso al rito visigótico de sus monjas, ha omitido todos los pasajes benedictinos en la materia; y aunque consista en una adaptación de la benedictina comentada por Esmaragdo y no sea desde luego tan completa como su modelo.

Y su falta de originalidad se echa de ver no sólo en la investigación sin problemas de sus fuentes, sino en los mismos procedimientos de su refundición, reducidos a ensamblar fragmentos de las mismas, casi siempre nada más que en selecciones progresivas y muy pocas veces con una redacción siquiera estilísticamente nueva.

Pero dos de sus capítulos, aunque no originales tampoco, son más o

menos independientes del texto benedictino. Se trata del ceremonial de la profesión y de un penitencial. El primero ha de estar influido por una fuente litúrgica hispánica perdida. Y el segundo está tomado, aunque con variantes, de los mismos textos que fueron añadidos al manuscrito de Esmaragdo copiado en Silos el año 945, a saber, *Item ex regula cuiusdam* y *Quid debent fratres vel sorores in monasterio servare,* cuyas fuentes son visigóticas —la *Regla de Fructuoso* y *La Regla común*— e irlandesas —el *Libro penitencial de San Columbano.*

Y es sorprendente cómo hay un extremo en que nuestro humildísimo texto lleva consigo nada menos que una mejora del ya venerable de San Benito. Se trata del *lapsus* en que éste incurre al ordenar numéricamente y definir los doce grados de la humildad, con una discordancia entre los capítulos quinto y séptimo al definir el grado primero, con lo cual además ascenderían los tales a trece. Y la original y perfecta solución del *Libellus* dentro de su fidelidad benedictina consiste en yuxtaponer dichos dos primeros grados rivales en uno solo, es decir, «la obediencia sin tardanza con temor de Dios», permitiéndose luego alguna otra variante que no supone contradicción o descuido suplementario alguno.

Y de nuevo nos topamos venturosamente con la luminosidad de la codicología para enseñarnos la historia de los caminos del espíritu. Venía resultando curiosa la ausencia de manuscritos conservados de Esmaragdo en la Marca Hispánica. Teniendo en cuenta el papel del abad francés en la benedictinización del Oeste peninsular y el que a los modelos de la Marca misma no se puede regatear tampoco en ella, se habría podido pensar en un cierto nudo gordiano a desatar. Pero no le hay. Pues nosotros hemos visto cómo Eneco Garseani, al utilizarle para su *Libellus*, tuvo delante una versión de Esmaragdo copiada en un escritorio pirenaico, tal vez en torno al actual territorio andorrano. Y además las pocas iniciales zoomórficas que le adornan —la mayoría son de entrelazos—, nos llevan a un códice narbonense de la Regla benedictina que hubo de ser conocido y manejado por el Anianense. Con lo cual se confirma también la trascendencia del papel de éste en la benedictinización del Oeste hispánico.

Y no perdamos de vista pequeños detalles. Que el monasterio de monjas de las santas Nunilón y Alodia no conoció las labores de los campos de que habla la Regla de San Benito, sino sólo el trabajo del huerto. ¿Una condición económicamente más privilegiada para el canto? ¿O sencillamente una adaptación a la fragilidad del sexo? ¿Que acaso la primacía benedictina sobre la columbaniana de que atrás dijimos en la *Regla de Donato* no se ha atribuido en una buena parte a la índole femenina de la casa para la cual la misma fue escrita, la fundada por la madre viuda del autor? En cambio, lo que sí parece resultar con más claridad de la regulación en el *Libellus* de la *lectio divina* es la menor inquietud intelectual de sus tales religiosas.

¿Y qué decir de la significación de nuestro texto en el avanzar de la observancia benedictina por la Península? Con echar un vistazo a su contenido, tendremos la respuesta. Desde luego que un hito en la benedictinización ya jurídica, en la definitiva, y no tan sólo una precedencia doctrinal

sobre las demás reglas con ella ensambladas en los códices de que se servían los abades.

Sin embargo, dom Adalbert de Vogüe tiene al *Libellus* como un «centón, similar a la mayor parte de sus hermanas mayores, las reglas precarolingias recogidas por Benito de Aniano» y le recuerda precisamente la de Donato, cuyo papel en la benedictinización del país vecino ya conocemos. Y en cuanto a los paralelos europeos, y cual una llamada a no exagerar nuestro particularismo de aquellos tiempos siquiera, apunta cómo la circunstancia de que «Esmeragdo haya servido de canal a la difusión de antiguos textos monásticos es un hecho muy sintomático, si se piensa en la influencia ejercida por el mismo comentarista en otros países y épocas, tales como Francia (Halitger de Cambrai y los canonistas que le siguen), el mediodía de Italia (Pedro y Bernardo de Montecasino) e Inglaterra (el costumbrero de Eynsham)».

¿Y qué decir de esta trascendencia que acabamos de comprobar del monacato femenino en el itinerario benedictinizante? ¿Acaso dudaremos de atribuirla, en parte al menos, a esa *discretio* de la Regla, susceptible de adaptarla a ambientes muy diversos de aquellos para las cuales inmediatamente fue elaborada por el patriarca de los monjes de Occidente?

Desventuradamente, son más escasos los materiales con que contamos para el conocimiento de las casas de monjas, aquí y en el resto de la cristiandad. Lo cual hace más significativos esos pocos en lo que ineludiblemente tienen de diferencial.

Así, en el acotado dominio del sentimiento devocional, el culto a San Pelayo, el niño de trece años martirizado en Córdoba el año 925 por defender su fe y su castidad. Cuando el año 961 los cristianos del Norte intentan llevarse su cuerpo a su solar reconquistado, a guisa de reacción de los mozárabes andalusíes, un tal Raguel escribió en Córdoba misma la historia de su *Pasión*, como una pieza para celebraciones litúrgicas, texto llamado a difundirse por códices castellanos entre Silos, Arlanza y Albelda, acaso con el centro en Cardeña. Al fin las reliquias llegaron a León el año 967, por la voluntad de una mujer, Elvira, la hermana del rey Sancho, que regía los destinos del país en aquellos comienzos del reinado del niño Ramiro. La gesta de Pelayo sería luego historiada en un claustro germánico por la monja Hroswitha, embargada en la creación del teatro de Dios. Raguel había escrito también para un monasterio femenino. El códice silense que, ya dentro del oficio y la misa de la fiesta del santo, contiene su texto, consiste en una miscelánea de otros de espiritualidad femenina, como la *Vida de Santa Seculina de Troclara,* la *Regla de Leandro* y algunos jeronimianos. Y San Pelayo quedará como una de las devociones predilectas de nuestras monjas. Recordemos la advocación de los grandes monasterios de Oviedo y Compostela todavía en pie. Al primero de los cuales Fernando I y su mujer doña Sancha, el año 1053, donaban otro cenobio, el de San Juan de Aboño, precisamente para honrar su sepulcro, trasladado efectivamente en la ocasión a otro más suntuoso «con los obispos y nuestra prole y todos los magnates de nuestra tierra».

Pero sin salirnos del culto de los santos, podemos continuar tratando

del lento proceso benedictinizante de nuestros Estados occidentales. Entre los años 900 y 910, Alfonso III funda el monasterio de San Isidoro de Dueñas, en la Tierra de Campos. Su titular no era el metropolitano visigodo de Sevilla, sino el más temprano mártir de la isla egea de Quíos, así por ella llamado y también de Alejandría, cuyo culto no se había conocido en la Península premusulmana. Cierto que figuraría en el calendario de Albelda del año 976, pero ello ya dentro de un fenómeno más amplio, la llamada por el bolandista Baudoin de Gaiffier «invasión pacífica de hagiografía francesa». Mientras que en el caso de la titularidad alfonsina de Dueñas, Bishko ha detectado «una de las primeras huellas significativas de la influencia benedictina carolingia en la España ultracatalana». Por otra parte, el culto del mártir Isidoro parece haber llegado acá desde Francia a través de las Asturias de Santillana y la Liébana, en contacto durante el siglo IX con Aquitania y Gascuña. Y precisamente de la contribución benedictinizante de los primeros contactos marítimos franceses de Alfonso II de Asturias (787-821), ya se ha dicho otras veces.

San Rosendo, el monje del Noroeste

Y es hora de ocuparnos de la figura clave de San Rosendo, de consanguinidad regia y actuación política, primo de Ramiro II, obispo de Dumio con residencia en Mondoñedo (925/7-944/8), y fundador el año 942 del gran monasterio de Celanova, lugar que para Justiniano Rodríguez Fernández «viene a constituir no sólo el máximo centro de atracción de las repoblaciones, preferentemente mozárabes, con que van cubriéndose toda la ribera del Cea y las de los riachuelos contiguos, sino también la atalaya o puesto de dirección de un amplio y tenso movimiento organizador y estructural en que está comprometida la visión política y militar del monarca, aun antes del episodio de Simancas, y que afectó a los inmensos llanos comprendidos entre la cordillera Cántabro-Astúrica, los montes de León y los ríos Pisuerga y Duero».

San Rosendo, de ánima monástica, que vivió todavía por voluntad muy propia aquella existencia de *episcopus sub Regula* de los pontífices suevos y visigodos del Noroeste galaico-portugués, reacciona contra el monacato arcaizante y sencillo del país, por estar sumergido ya él en el ámbito carolingio y benedictino. La trascendencia que en éste tienen la autoridad y la paternidad abaciales le hace rechazar el pactualismo; su condición episcopal acaso le torna poco simpático el federalismo monasterial un tanto gobernado por el sínodo de los abades de la tierra, el de la *Regula communis* visigótica, que luego para los días repobladores ha detectado Orlandis en torno a Samos y en el Bierzo; y es enemigo de los cenobios familiares, dúplices y de propiedad particular. Además, y a diferencia de los fructuosianos, les quiere grandes y ricos y de una liturgia solemne. Tengamos en cuenta que ya se había fundado Cluny. Y lo cierto es que, fuera como dueño, como *episcopus sub regula* o como abad reformador, el santo, según nos ha enseñado Mattoso, configuraría en esa nueva dimensión el monacato coterráneo, aunque la crisis de la monarquía leonesa (987-1037) impidiera la perennidad ininterrumpida de su obra, y hasta adentrado el siglo XI continuaran en el país las supervivencias arcaizantes (pactos del abad Tudeildo en Vacariça y Leça, 1025-45). Pero a pesar de todo, San Rosendo no llegó a benedictino. Porque no fue la Regla de San Benito todavía la norma exclusiva de la observancia de sus casas, aunque del aprecio en que la tuvo están dándonos fe las donaciones de sendos ejemplares de la misma a Caveiro, a Celanova y a Guimaraes, en el primer caso con la compañía tan sintomática de los *Comentarios* de Esmaragdo.

Pero entonces ya había monasterios propiamente benedictinos acá y acullá, por lo ancho de la España no catalana. El primero de que se tiene noticia es el leonés de Abellar, el año 905. Mozárabe, desde luego. Lo cual, contra una primera apariencia que sedujo a algunos estudiosos, nada tiene de extraño. Puesto que en al-Andalus, país desde luego no cerrado para la minoría cristiana en su diáspora a la Europa católica, San Eulogio demuestra en sus escritos estar familiarizado con la Regla de San Benito, lo que además de los nuevos contactos europeos podría también explicarse por la tradición visigótica anterior. Fray Justo ha llegado a sospechar si Esmaragdo no habría sido conocido antes en Córdoba que en Castilla.

En fin, la regla benedictina como norma exclusiva de vida, va apareciendo a lo largo del siglo X en algunos cenobios de León, de Castilla y de la Rioja, no constándonos en Asturias hasta el año 1042 en San Vicente de Oviedo y en Corias; en Galicia (salvo una posible vigencia en Samos el año 960) hasta 1077 en San Pelayo de Antealtares de Compostela; y en Aragón y Navarra hasta San Juan de la Peña en 1028 y Leire e Irache en 1032 y 1033, ya en la etapa de la influencia cluniacense de Sancho el Mayor. ¿Y acaso no nos está abonando este retraso la opinión por Lacarra apuntada de una cierta sustitución allí de lo carolingio por lo hispano-visigodo? Sin que desde luego incurramos en la ligereza de dar por los más antiguos los primeros testimonios conservados.

Y si hemos visto cómo el monacato femenino es agente de la benedictinización, también hemos de reconocer que no fueron impedimento a la misma los monasterios dobles, cuya proliferación hispana hasta tiempos tardíos es una de las singularidades de nuestra vida consagrada, sobre todo entre los siglos IX y XI, teniendo en el XII la suficiente envergadura como para causar alarma en Roma y motivar los reproches de Pascual II al arzobispo Gelmírez que recoge la *Historia Compostelana*. Y de los que nada vamos a decir, como no sea llamar la atención, siguiendo a Orlandis, sobre su «falta de uniformidad», en cuanto «los hubo presididos por un abad, otros que tuvieron a su frente una abadesa, y unos terceros, todavía, en que un abad y una abadesa otorgaban conjuntamente las escrituras y recibían donaciones para la casa como si cada uno rigiera su propia comunidad, pero sin que se deje traslucir la forma en que pudieran coordinarse sus respectivas funciones». Y una situación que abona cómo cierto grado de duplicidad era insospechada norma común, la tenemos en la permanencia estable en las casas masculinas «de personas de distinto sexo sometidas a una determinada observancia religiosa», lo cual explica que nada

menos que a Leire se le dirija alguna escritura del siglo XI al abad «y a toda la comunidad de los monjes y de las hermanas».

Las comunidades por dentro

Uno de los pocos conocedores simultáneos del monacato peninsular y el europeo, como también de la espiritualidad monástica y de la ineludible base sociológica del fenómeno, el portugués Mattoso, para los Estados occidentales ha notado las diferencias con los medios carolingios coetáneos. En éstos había clérigos, conversos o legos, y niños oblatos, mientras en aquéllos eran raros los monjes ordenados *in sacris* y los legos, y, en cambio, se daba una categoría de abolengo visigótico, la de los *confessi* o penitentes. Y es muy relevante que la frontera entre la condición monástica rigurosamente entendida y la sencillamente vinculatoria al cenobio, aunque lo fuese de por vida e implicando la dedicación al mismo de toda la existencia cotidiana, no resulte clara en todos los casos. Notemos uno en que quien ya era clérigo y levita del monasterio de San Cugat del Vallés, Mirón, profesa en él estando enfermo y haciendo a la vez testamento universal en su favor, el 15 de diciembre de 1058. Y la proliferación de comunidades minúsculas explica que en ocasiones el fundador profesase todavía solo. Bien lo ha estudiado Mattoso para Velinus, el constructor de Pendorada.

A Montserrat, como se sabe fundado en el primer cuarto del siglo XI, y donde muy pronto asoman las que serían sus perennes características en la plenitud de lo que su monje e historiador Albareda llamaría su «magnificencia benedictina», lo más tarde en la siguiente centuria, ya se le conoce su tradicional población de monjes, ermitaños (seguramente anteriores en la montaña a los primeros), niños de la escolanía, donados casi siempre seglares, capellanes, y criados y oficiales laicos. ¿Y cuál era la condición exacta de Gonzalo de Berceo respecto del cenobio emilianense?

Y hétenos aquí llevados a tratar del más amplio problema de la *familia* monástica. Además de los oficiales o ministeriales, formaban parte de la misma los cultivadores de la tierra y los siervos. Pero la especie más numerosa y característica entre nosotros es la de los *traditi*, equivalentes a los «sainteurs» ultrapirenaicos. Eran hombres libres vinculados al monasterio por un acto jurídico que les hacía partícipes vitalicios de sus gracias espirituales y sus temporales socorros —a veces éstos desempeñaban la función previsora del seguro de vida— a cambio generalmente de una transferencia de bienes, muchas veces en nuda propiedad. Se daba en su seno una enorme diversidad que ha tenido la fortuna de ser bien estudiada por Orlandis, desde los supuestos en que resulta difícil distinguirlos de los monjes hasta los de la mera elección de sepultura con una contrapartida económica a su cargo, por mucho que se llamase *traditio*. A veces, los condes o reyes fueron tales. Así los condes de Castilla Garci Fernández y Ava, en 972, de Cardeña; y el monarca Sancho II, en 1066, de Oña.

Y vamos a tratar brevemente del eremitismo en esta fase, toda ella repobladora y que dura nuestra entera alta Edad Media. Las pruebas documentales de su difusión son suficientes para tenerle por bastante extendido. Tengamos en cuenta que se trata de un fenómeno que ha dejado siempre escasas huellas. En cambio, no consta su impacto en las preocupaciones canónicas de la época, cual en la visigótica lo hiciera. ¿Y cómo extrañarnos si hasta el cenobitismo hemos visto ausente de ellas en aquel marco de espontaneidad un poco caótica? Apuntemos que la repoblación a base de pequeños cenobios familiares, dado lo reducido de éstos, muchas veces tenía una índole semieremítica. Pero en tales situaciones nos parece predominaba esa espontaneidad colonizadora dicha sobre el designio consciente anacorético.

Precisamente de un eremita es el epitafio cristiano más antiguo de Galicia, el de San Vintila, que vivió junto a la actual parroquia de Santa María de Pungín, sobre la ribera derecha del Miño, a tres leguas de Orense, y murió el año 890. Augusto Quintana ha podido recoger numerosos testimonios de la vida solitaria en la diócesis de Astorga, desde los presupuestos días fructuosianos y los de la restauración de San Genadio, en ese Bierzo que se ha llamado la Tebaida española, hasta la empresa de Gaudelmo en Foncebadón, al servicio de los viandantes que transitaban por este puerto, fronterizo entre el mismo Bierzo y Castilla, favorecido a principios del siglo XII por Alfonso VI, en aras de su vinculación con las peregrinaciones a Santiago. Para Castilla, dom Tomás Moral ha rastreado entre otras huellas las de los orígenes anacoréticos de algunos cenobios, y las de vida solitaria llevada a cabo a la vera de éstos, cual la de Santa Oria o Aurea en el siglo XI, biografiada por Gonzalo de Berceo, reclusa junto al de San Millán; y sin que debamos confundirla con su homónima silense coetánea del mismo Santo Domingo, según el P. Joaquín Peña nos deslinda. Eufemiano Fort ha achacado la proliferación en los siglos XI y XII del eremitismo tarraconense al largo *statu quo* entre cristianos y musulmanes que indujo a los protagonistas del mismo a arriesgarse en aquella frontera. Y Canellas nos ha dado un formidable elenco de la geografía eremítica de Aragón, notando, aparte de su posible vinculación a la tradición visigótica, sus ligámenes con el monacato familiar y con «las antiguas iglesias rurales muy desigualmente repartidas por zonas que se despoblaron», y su eclipse en la concentración cenobítica del XII.

II. EL MOVIMIENTO CLUNIACENSE EN ESPAÑA

Por A. LINAGE CONDE

La trascendencia del fenómeno cluniacense irradió a demasiados ámbitos como para pretender encasillarle en una parcela acotada y con solución de continuidad dentro de la historia eclesiástica y la historia europea del tiempo de su hegemonía. Porque si Cluny fue un monasterio que pasó a ser cabeza de una congregación, *el ordo cluniacensis* digamos para no adentrarnos en sutilezas jurídicas, sólo su influencia estrictamente monás-

tica fue mucho más allá de las fronteras de la misma, y desbordadas todas las vallas cenobíticas, de alcance eclesial ilimitado, como también en la política coetánea.

Y en ningún territorio llegó a la preponderancia multiforme que en nuestros Estados peninsulares. Ya hemos visto su influencia en la sustitución del rito hispánico por el romano. En otro orden de cosas, llega Bishko a preguntarse: «¿Fue el reino castellano-leonés durante los siglos XI y XII un Estado vasallo de Cluny? El león heráldico esculpido en el frontón del primer edificio construido por el abad Hugo el Grande con oro español, ¿simbolizaba a un dócil Imperio leonés al servicio de los monjes?» Y la impronta cluniacense en nuestro país, identificada con el afrancesamiento y, ¿a qué disimularlo?, la europeización lisa y llana, había de ser una de las piedras de toque de la polémica historiográfica en torno al problema de España, «embarazada por prejuicios nacionales que, según el punto de vista del observador, a menudo le representan como un inspirado instrumento de la reforma y *aggiornamento* de una demorada civilización ibérica o, al contrario, como una torpe traición que pone en manos extranjeras los intereses nacionales eclesiásticos y económicos hispanos». Pues si, para don Claudio, «los monjes negros fueron llamados al reino del Apóstol para provocar la reforma religiosa y cultural de un pueblo que había vivido tres siglos aislado de la cristiandad europea, en el extremo occidente de Europa y abrumado por las desdichas de una guerra bárbara y total», para el P. Masdeu, en el setecientos la reforma cluniacense fue en España «el principio de la depravación francesa»; y hoy para Américo Castro «los designios franceses eran en 1100 análogos a los de 1800; el Napoleón de entonces era el abad de abades, Hugo de Cluny».

La apertura europea de Cataluña

Ramón de Abadal llega a escribir cómo «nuestras regiones, yendo a Roma movidas por el nuevo espíritu cluniacense, se habían abierto al mundo después de medio siglo de aislacionismo».

Lo concreto es cómo a partir de la segunda mitad del siglo X comprobamos allí las primeras manifestaciones federativas de un monacato que se prolongarán a todo lo largo del siguiente y aún tendrán un brote a principios del XII, distinguiendo en ellas tres tipos su mejor estudioso, Anscario Mundó: uno, falto de vínculos jurídicos, hasta mediados del XI; otro ya con ellos y centralizador en el seno de la reforma gregoriana; y el último meramente local. Manifestado todo ello a base de conexiones con los grandes monasterios del mediodía francés impulsadas por las autoridades políticas interesadas en una expansión ultrapirenaica (y a veces con intervenciones muy inmediatas, como en apoyo de Lagrasse para librarle de Marsella y hacerle cabeza de una congregación independiente, en los días de Ramón Berenguer III, quien a esos fines donaba al primero, por ejemplo, hacia 1115, San Pedro de Galligans, extramuros de Gerona). En lo que no duda Mundó, viniendo así a confirmar la intuición de Abadal, es

en que «el impulso del movimiento congregacional estuvo desde luego en Cluny», aunque a través de algunas grandes abadías que «habían imitado su reforma monástica, pero no tenían dependencia jurídica de la misma». Concretamente, San Víctor de Marsella, San Poncio de Thomières, Lagrasse y San Cugat del Vallés, que reciben la donación de ciertos cenobios catalanes, mientras otros se reforman asociados federativamente bajo la autoridad de los abades Garín y Oliba, personal y no real, por lo que no pudo sobrevivirlos; o en torno a Moissac, por cierto sometido a Cluny desde el año 1053.

Ahora bien, como veremos seguidamente, la influencia de Cluny en Cataluña es exclusivamente espiritual. Estamos en el polo opuesto de la enorme gravitación política que tuvo en el Occidente peninsular, pese a que también aquí las aportaciones jurídicas de monasterios directamente sometidos a la abadía central, al igual que en Alemania, fueran escasas, y a mitad del camino del caso aragonés, con la reforma inmediata y ambiciosamente expansiva de San Juan de la Peña. Por eso es más necesario detectar sus huellas. Y una de ellas, constante con una asombrosa tenacidad, tanto más llamativa cuanto suponía un abierto contraste con la situación inmediatamente anterior, es la orientación hacia Roma.

Hacía ya más de medio siglo que se hallaban interrumpidas de hecho las relaciones entre Cataluña y el papado, desde que el año 890 se resolviese por el Pontífice de turno el problema que planteó la usurpación por unos intrusos de los obispados de Urgel y de Gerona, cuando aquéllas se reanudan con un gran porvenir y precisamente por la vía monástica, al obtener sobre el terreno el monje Suñer, de Cuixá, una bula suscrita por Agapito II el año 950 en la cual adscribía su dicho monasterio al «derecho de la Santa Iglesia Romana». Justamente un año más tarde, y también por Navidad, siguiendo la venerable tradición, era una comitiva numerosa y selecta la que visitaba la Urbe. De ella formaban parte los abades de Ripoll y Lagrasse, acaso Cesáreo de Santa Cecilia de Montserrat; Sala, que ya gestaba su fundación de San Benet del Bagés, al igual que otro de los expedicionarios, Tassi, la fundamentación jurídica del monasterio de Rodes, el conde Seniofredo de Cerdaña y el obispo Wisado de Urgel. Naturalmente que los abades fueron en busca de equivalentes bulas vinculatorias de sus casas a Roma, pareciendo seguro las obtuviesen todos por igual, aunque el tiempo nos haya escamoteado algunas. Y así, «abierto el camino, esperanzados con el buen resultado, las peregrinaciones a Roma se fueron sucediendo», que comenta don Ramón de Abadal.

Pero los abades Garín y Oliba se merecen alguna extensión más.

Garín aparece como abad de Lézat el año 961. Lézat había sido fundado el 940 por el vizconde Ató, de Toulouse, bajo el gobierno personal del mismo abad de Cluny, San Odón. Antes de morir el año 965 el conde de Cerdaña y Besalú, que era Seniofredo II, hermano y antecesor de Oliba Cabreta y en consecuencia tío del abad Oliba, pidió a Garín, el cual aceptó, que se hiciera cargo de su monasterio de Cuixá, dejando además en su testamento un legado en dinero a Cluny, el primero que a esta casa conocemos de este lado de los Pirineos. Ya en la Navidad del año 968, el

nuevo conde Oliba Cabreta, padre del abad Oliba, viajaba con Garín a Roma, obteniendo de Juan XIII la sumisión inmediata de Cuixá a Roma. Y es lo seguro que pronto aparece Garín como cabeza de una cierta congregación monástica, si bien sólo a título personal, sin lazos reales entre los monasterios de ella integrantes, a saber: Alet, en el condado de Razés, Mas-Garnier, San Hilario de Carcasona y los dos que ya conocemos. «Entregamos y confirmamos a tu celo religioso el régimen de nuestras cinco abadías», que le dice el Papa el año 993.

Y es más todavía, al margen de esos lazos federativos por el derecho corroborados en torno a su persona, el espíritu de Garín irradió a tierras más lejanas. En el verano del 978, en un viaje a Roma, pasaba por Venecia y conocía a su duque Pedro Urseolo, sembrando en el ánimo atormentado de éste una vocación monástica que él no dudó en satisfacer en el escondido cenobio pirenaico de su mentor. A la vuelta de Garín, concretamente la noche del 1 de septiembre de aquel año, el duque, acompañado de su yerno Juan Morosino, de Juan Gradonico, de San Romualdo, el futuro fundador de la Camáldula, y del compañero de éste Marino, huía de su palacio con buena parte de su tesoro. Su estancia catalana duró diez años. Al cabo de ellos moría Pedro Urseolo, el conde Oliba Cabreta, haciendo suyas las exhortaciones de San Romualdo, se decidía a profesar en Montecasino, y el grupo se dispersaba. Pero ya antes, el 982, había vuelto a su tierra Juan Morosino, para allí fundar el monasterio de San Giorgio Maggiore, en una de las islas de la ciudad de los canales.

Y Garín muere hacia el año 998. Y naturalmente que su congregación personal con él. Siendo, sin embargo, significativo que el conde Bernaldo Tellaferro, hermano del abad Oliba, encomendará el año 1000 al nuevo abad de Cuixá, Guifredo, su fundación de San Pablo de Fenollet, para que la rigiera, sin desviarse, ni a la derecha ni a la izquierda, de la Regla de San Benito y de las costumbres monásticas de su predecesor Garín.

Vayamos, pues, con Oliba. Como ya dijimos, era hijo del conde Oliba Cabreta, y él mismo habiendo ejercido la jurisdicción condal, acaso en Conflent y Berguedá, antes de profesar en Ripoll, el año 1002, cuando contaba treinta años de edad. Seis más tarde, el 1008, era su abad, y el de Cuixá también muy poco después, y en 1017 obispo de Vich, sin por ello dejar el gobierno de ambos monasterios, hasta su muerte en 1046.

Pero aquí no tenemos tiempo para ocuparnos de todos sus itinerarios, por otra parte bien estudiados por el cardenal Albareda y Ramón de Abadal, estando a la espera de la publicación póstuma de su diplomatorio por Mons. Junyent. Ni siquiera sabemos si fue él en Ripoll o San Odilón en Cluny quien ideó la institución de la tregua de Dios.

Limitándonos a nuestro dominio monástico, recogeremos la opinión de Mundó, para quien los monasterios en la órbita de nuestro abad-obispo «constituían un conjunto a la manera de una congregación del tipo cluniacense» antiguo, habiendo en ese sentido recogido Oliba la herencia de Garín. Pero hay una diferencia importante. Y es que, como acabamos de ver, Garín era el abad supremo de los monasterios vinculados a su persona, sin perjuicio de influir en otros ajenos a esos lazos externos. Mientras en el caso de Oliba éstos nunca existieron y el ascendiente fue meramente espiritual. Cierto que fue abad de dos casas, lo cual implicaba la jurisdicción sobre las dependencias no abaciales de cada una de ellas. Pero se trataba de una acumulación de abadiatos normales, sin puesto para otros subordinados ni en ese sentido impronta congregacional alguna. Una congregación de hecho, pues, compuesta de las casas sometidas a Oliba como abad (Ripoll y Cuixá y las fundaciones a ellas subordinadas de San Pedro de la Portella, San Miguel de Fluviá y Santa María de Montserrat); las que cayeron bajo su influencia externa (San Pablo de Fenollet, Santa María de Arlés, San Hilario de Carcasona, San Martín del Canigó y San Feliu de Guíxols); las gobernadas por abades discípulos suyos (Tavérnoles, bajo Poncio); y las que le vinieron ligadas sencillamente por lazos de paternidad espiritual (sin pretensiones exhaustivas San Pedro de Rodes, San Pedro de Besalú, Serrateix, Bañolas, Caserres y Camprodón). Y de «las costumbres en vigor en los venerables cenobios» habla un hermano de Oliba, el conde Guifredo de Cerdaña, en el documento de exención de Canigó, el año 1025. Y bastante antes, el 1011, Oliba mismo había conseguido en Roma la exención de sus casas del papa Sergio IV, privilegio nada común ni desdeñable para los tiempos. Y viaje romano que no fue el único, pues unos cinco años después volvería allí con su hermano, el conde Bernardo, para gestionar la reforma del monasterio femenino de San Juan de las Abadesas, gobernado por su media hermana, Ingilberga, al parecer escandalosamente, y que fue convertido en canónica regular, la cual engrosaría el patrimonio del nuevo obispado de Besalú, cuya erección para englobar en su jurisdicción todo el patrimonio condal de Besalú y Cerdaña también se gestionó en aquella ocasión. Intervenciones pontificias en la vida monástica catalana que no eran nuevas a esas alturas, pues se guardaba la memoria de otras parejas en San Clemente del Codinet, junto a la Seo de Urgel, y San Benet del Bagés.

¿Pero les venía la luz del faro cluniacense? Parece que sin ninguna duda. Un botón de muestra. Acaso entre los años 1030 y 1031 el abad de Cluny, San Odilón, instituía para su congregación la que luego sería en la Iglesia universal conmemoración de los fieles difuntos, «de todos los que fueron desde el principio del mundo hasta su fin», con la precisión de que a cualquiera que tomase ejemplo de la tal festividad imprecatoria se le haría partícipe de todos los sufragios de su *ordo*. Y es el caso que precisamente Oliba, poco antes de morir, encargaba también a sus monjes de la celebración de todos los hermanos difuntos el día del evangelio de la resurrección de Lázaro.

Y un síntoma más del universo espiritual de Oliba, es su tarea de constructor. Durliat y Junyent han notado cómo cuenta en su haber la difusión de ese primer románico meridional que Puig y Cadafalch llamara «lombardo-catalán», cuya nota más llamativa son sus espléndidos campanarios, y se localiza, sobre todo, en los países de más intensa influencia de aquél, a saber, el condado de Ausona, las tierras de Berguedá y las de la frontera oeste. En el año 1032 consagraba la nueva iglesia de Ripoll, modificada con arreglo al patrón de San Pedro de Roma. Y en Cuixá, además

de ampliar al este la cabecera por un deambulatorio rectangular con tres ábsides semicirculares y dos torres, al oeste levantó un *atrium*, también con otras dos torres, y ocupado en parte por una capilla circular de dos plantas, a saber, la cripta mariana, así conocida por unas reliquias de paños de la Virgen que se había traído de Lodi, en Lombardía, y la superior en honor de la Trinidad con un plano de tres círculos secantes. Brigitte Uhde-Stahl nota cómo el conjunto hace pensar en las *Westwerke* o macizos occidentales de las iglesias carolingias y otonianas del imperio, tales Corvey y San Pantaleón de Colonia; el *atrium* era un elemento de las basílicas constantinianas de Roma y Jerusalén, que también habían hecho revivir los emperadores carolingios; y en cuanto a la cripta, tenía igualmente sus modelos en la Ciudad Eterna, concretamente el Panteón —Santa María de la Rotonda— y la gruta del nacimiento debajo de Santa María la Mayor, habiendo también construido un *atrium* el abad Mayeul en la segunda iglesia de Cluny, consagrada bastante antes, el año 981, y pudiéndose todavía señalar otros paralelos en Fleury y San Benigno de Dijon.

También las letras monásticas fueron enriquecidas por Oliba, si bien Albareda precisa que «su importancia literaria está no tanto en lo que personalmente escribió como en la inquietud que suscitó entre los suyos», tales como Juan García y el monje homónimo Oliba. Pero aun así, nos ha dejado el elogio histórico de Ripoll, con un resumen de su pasado en hexámetros y unos laudos a ciertos miembros de su familia condal en dísticos; un poema también laudatorio a su amigo el abad de Fleury, Gauzlín; un sermón panegírico de San Narciso y con el relato de la conversión de Santa Afra, predicado en Gerona, del que Nicolau d'Olwer pondera «tanta sencillez de lenguaje, tanta viveza de imaginación, tanta ingenuidad y gracia de diálogo. Nicolau d'Olwer a quien nosotros, faltos aquí de espacio para inventariar pareja riqueza, hemos de seguir remitiéndonos, todavía a estas fechas, como introductor a esa plétora de la escuela poética ripollense, máxime tratándose de esa la más escondida cenicienta que es la literatura medieval latina hispana; y un epistolario en el cual, «si falta la intención literaria, florece la natural elegancia expositiva del autor», y que hubo de ser numeroso, tejiendo y destejiendo los caminos entre Ripoll, Cuixá y Vich, pero del que sólo nos han quedado siete piezas.

Una de ellas es la encíclica anunciando a otros monasterios la muerte, acaecida el año 1020, de su hermano el conde Bernardo Tellaferro, que atrás ya dejamos citado. A su vez, cuando Oliba murió, el 1046, la nueva se dio a conocer por un rollo, lo mismo que tres años más tarde, al hundirse a su vez en la eternidad su hermano Guifredo, conde de Cerdaña y monje y fundador de Canigó.

Y no será tiempo perdido ocuparnos un poco de estos testimonios de ese género de las encíclicas y rollos mortuorios, pergaminos que corrían anunciando el óbito de un personaje o monje de monasterio en monasterio, y que iban siendo adicionados con las consolaciones de condolencia de las casas destinatarias.

Pero en el mediodía europeo son rarísimos y por eso es tanto más sintomática su densidad catalana, y por supuesto que instructivos sus itinerarios. Además de los tres que acabamos de mencionar, tenemos la fórmula anónima de una encíclica del siglo XI, acaso de Canigó también, y otros dos rollos de abades de Ripoll, anterior uno, el de Seniofredo (1008), y posterior otro, el de Bernardo (1102). Cotejemos, pues, un poco sus caminos. El de Seniofredo denota el interés de Ripoll, entonces todavía débil, por estrechar sus lazos con las poderosas comunidades de Aquitania; los coetáneos de Oliba y Guifredo llegaron al Loire (habiéndose antes desviado el de Oliba a San Víctor de Marsella), y en Tours el de Oliba se fue hacia el este, a Autun, y el de Guifredo al norte, hasta Lieja y Aquisgrán y Tréveris, volviéndose a encontrar en Cluny, y de esa manera nos señalan la persistencia de los lazos eclesiásticos catalanes con la monarquía franca de que ya dijimos arriba. El del abad Bernardo, en cambio, nos sumerge ya en un mundo distinto; a saber, pocos monasterios catalanes, casi ninguno francés y entre ellos San Víctor de Marsella, y muchos aragoneses y castellanos anunciando una frecuentación del camino de Santiago y la inmediata influencia cluniacense.

Pero acaso sea lo más significativo que este conjunto de rollos, coincidente con los días que Abadal llamó de la apertura catalana al mundo, constituya «la colección más antigua de piezas de ese género de las que en todo o en parte se conocen los caminos», como nota su reciente estudioso Dufour. Y notemos que ninguno más tenemos en la Península (habiendo a ella llegado hacia 1130 el del abad de Susa, Boson, a Carrión de los Condes; y a Ripoll el de los abades de San Bavon de Gante Juan II y Walter III en la tardía data de 1406) y sólo tres en el mediodía de Francia y cuatro en Italia, parsimonia que se explica por el origen septentrional de la institución (aparecieron los rollos a mediados del siglo VIII en el sur de Inglaterra y en el círculo de San Bonifacio, conociéndose en total trescientos veinte), y la escasez de las confraternidades de oraciones entre las iglesias o monasterios del sur y el norte de Europa (de ellas nos afectan las de Santiago de Compostela con Minden —1074— y Cluny; y Citaux con Sahagún —1215—), sin que las *consuetudines* españolas o italianas se ocupen del medio de hacerse saber las defunciones de los monjes.

Pero el rollo mortuorio del abad Oliba señaló también, como en el caso de Garín, el de su federación personal monástica. En 1045, Ripoll, luego de una secularización de hecho de los cenobios del país, en aras de las conveniencias pecuniarias y políticas de los poderosos de este mundo, pasó a depender de San Víctor de Marsella, que ya en 1042 había recibido San Miguel de Fay, y no cesaría en su expansión catalana hasta fines de siglo. Como tampoco San Poncio de Thomières, enriquecido en 1075 con San Benet del Bagés por su prior Sancho Berenguer, hermano de Ramón Berenguer I, y con San Cugat del Vallés, por donación de Berenguer Ramón II el fratricida, y provocando ya una controversia enconada a partir de 1089; y Lagrasse dependiente de Marsella hasta 1114, que, sin embargo, recibió entre 1107 y 1109 el Santo Sepulcro de Palera y San Andrés de Sureda; y en 1078, por voluntad del conde Bernardo II de Besalú, Camprodón, Arlés y Fenollesa eran remitidos a Moissac, a su vez subordinado a Cluny desde cinco años antes. O sea que, a pesar de todo, entre los si-

glos IX y XII sí que llegan a tejerse unas ciertas vinculaciones jurídicas en el monacato catalán, las como tales estudiadas por Johannes Josef Bauer, y que quizás tuvieran abonadas un tanto las mentalidades para conformarse en el plano sólo externo en la siguiente etapa, mundo radicalmente distinto, desde luego, a la Congregación claustral tarraconense.

Mientras tanto, Cluny no había querido participar en el monacato repoblador catalán. El 1066, el abad Hugues rehusó la donación a título de priorato de San Pedro de Ager, que le ofreciera Arnaldo Mir de Tost, uno de los caudillos impulsores de la reconquista del valle del Segre; y en 1073 la petición que le hiciera el caballero Mir Gerberto de monjes para su castillo-monasterio de Roda de Bará. De ahí que las dependencias jurídicas de Cluny en Cataluña queden relegadas al cajón de sastre de las minucias eruditas; una casa en Barcelona, en virtud de la ejecución del mismo testamento, aquí operante, de Mir Gerberto, el citado año de 1074, y los dos prioratos, de Clará en el 1080, y Corbera en fecha no conocida, además del monasterio de Caserres, que le donaran el 1079 los vizcondes de Cardona y Ausona. Liberalidades todas que para Bishko son sintomáticas de la «hostilidad catalana y castellano-leonesa para con Aragón en la zona fronteriza de Ribagorza».

Las inquietudes de Sancho de Navarra

De las pocas cartas que nos han llegado del abad Oliba, dos están dirigidas al rey de Navarra Sancho el Mayor. Lo cual nos lleva de la mano a tratar de las relaciones de la monarquía de éste con el mundo cluniacense, tarea que para su más riguroso y reciente investigador, Bishko, está dificultada por «los errores de la opinión común —la de Sackur, Pérez de Urbel, incluso Paul Kehr— exageradora enormemente de la extensión de la influencia reformista de Cluny sobre el monasticismo navarro-aragonés-castellano», siendo además una empresa tan ineludible como de muy trascendente envergadura historiográfica la de deslindar las estrictas huellas monásticas en el fenómeno de las eclesiásticas y políticas sin más. El mismo Bishko advierte en el tal sentido de cómo «el cuadro total de los comienzos cluniacenses durante el reinado de Sancho, a menudo ha sido totalmente distorsionado, al identificar a Cluny con la punta de lanza de la intervención papal en España, confundiendo su profundo monasticismo y su fuerte conservadurismo, su perspectiva monárquica y pro-feudal, con las doctrinas de la reforma gregoriana, o al describirla como un semillero de exaltada propaganda de una cruzada internacional contra el Islam español».

Mas vayamos a los hechos. El 11 de mayo de 1023, Oliba respondió a una consulta de Sancho, pronunciándose por la ilicitud de la proyectada y pronto a pesar de ello consumada boda de Alfonso V de León con la hermana de aquél, Urraca, por ser los prometidos biznietos de Fernán González. Y del tenor de la carta se deduce que las relaciones entre los dos personajes, el abad y el rey, ya eran antiguas, elogiando el primero la «corrección» de monasterios por parte del segundo, y aludiendo como su enlace al abad Poncio de Tavérnoles, acaso antes bajo el mismo Oliba monje de Ripoll, y después establecido en Navarra, para ser primero obispo de Oviedo y después restaurador de la sede de Palencia. Y el año 1031, Oliba vuelve a escribir a Sancho pidiéndole un donativo para la iglesia que al año siguiente lograría dedicar en Ripoll. Relaciones, pues, que encajan en la opinión del mismo Bishko de «la deliberada aceleración regia en los dominios de Sancho, entre 1020 y 1035, de esas reformas eclesiásticas de un tipo ya por entonces muy familiar en Cataluña, que incluía en el campo monástico su benedictinismo postcarolingio en cuanto a costumbres y espiritualidad, de perceptible, pero ni total ni necesariamente directa, inspiración cluniacense», y que nosotros creemos haber podido comprobar para Cardeña, Oña y Leire, y no para la Rioja por no ser allí ya necesario.

Sin embargo, el 21 de abril de 1028, ya Sancho había otorgado en Leire, en unión de su madre Jimena y ante sus cuatro hijos y sucesores García, Ramiro, Gonzalo y Fernando y los obispos de Aragón y de Pamplona, una escritura que introducía en San Juan de la Peña la regla de San Benito, de la que le constaba «resplandecer» en muchos lugares, bajo el nuevo abad Paterno, quien luego de una vida semieremítica había vivido en Cluny mismo con algunos de los suyos, bajo San Odilón, el cual con esos fines reformadores se los había cedido al monarca, fines reformadores «según la ley y la costumbre que tiene el monasterio cluniacense». Se trataría de aquellos monjes españoles cuya presencia allí atestigua Raúl Glaber, lo bastante apegados a su tradición litúrgica visigótica como para obtener del dicho abad Odilón les permitiera celebrar con arreglo a ella la fiesta de la Expectación del Parto de Nuestra Señora el 18 de diciembre, en lugar de la de la Anunciación, el 25 de marzo, costumbre que por cierto estuvo a punto de extenderse a toda la comunidad, lo que parece fue a la postre evitado por una oportuna «visión» de uno de los religiosos del partido contrario. Lo cierto fue que los sucesivos abades de la Peña se llamarían Aimerico, Remerico, Dodon y Gilberto; que su *Himnario* conocido por el de Huesca, precioso códice musical anterior al siglo XII y uno de los primeros libros litúrgicos romanos introducidos en la Peña, muy completo y que en 1934 utilizarían los monjes de Solesmes para editar su *Antifonario monástico*, está muy emparentado con el de Moissac y pudo ser encargado a esta casa, a San Marcial de Limoges o a la misma Cluny; y que el necrologio de uno de los prioratos de ésta en la tal duodécima centuria, el de Villers, conmemoraría al abad Paterno y al obispo Sancho de Pamplona.

Por su parte, el biógrafo de Odilón, Jotsaldo, nos habla de las «liberalidades y copiosas donaciones» del rey navarro a la abadía de ése. Y de una sabemos consistió en la parte de plata que al monarca tocara en el botín de la expedición gascona-catalana contra el rey moro Much'hid, de Denia y Mallorca, entre 1025 y 1030, durante la cual, por otra parte, el conde de Gascuña Sancho Guillermo y sus soldados habían hecho voto de dar a Cluny también la suya.

Todo ello es para Bishko demostrativo sobre todo «de la entrada del

soberano como miembro secular de la congregación borgoñesa como *socius* y *familiaris*, fraternal asociación con el primer centro europeo de piedad monástica que le aseguraba la participación en los méritos espirituales de los monjes y en sus diarias súplicas por todos los *socii* de la abadía, vivos y muertos, y la perpetua conmemoración de su óbito; precioso privilegio espiritual que explicaría sus dádivas a Cluny tanto o, incluso, quizás más que sus propósitos europeizantes». Es la misma opinión de Cowdrey, según la cual la importancia de Sancho en este ámbito estriba antes que nada en constituir «un precedente personal de los íntimos contactos entre Cluny y los reyes españoles».

La vinculación castellano-leonesa a Cluny

A la muerte de Sancho el Mayor, salvo Gonzalo, el efímero soberano de Sobrarbe y Ribagorza, todos sus demás hijos y sucesores nos interesan en cuanto relacionados con Cluny. A García Sánchez III, *el de Nájera*, nuevo rey de Navarra, le escribió San Odilón recordándole su familiaridad con su padre, asegurándole de sus oraciones, pero sin la promesa de sufragios concretos, y pidiéndole su ayuda económica. Reinando ya su hijo Sancho Garcés IV, *el de Peñalén*, el año 1065 profesaría en Cluny el obispo de Pamplona, Juan, como al parecer ya lo había hecho su antecesor Sancho.

Y en cuanto a Ramiro I de Aragón, por una carta de San Odilón al abad Paterno sabemos que, a diferencia de su hermano el navarro, él sí que gozaba de una intercesión cotidiana en la gran abadía, nada menos que el salmo *Domine quid multiplicati sunt* después de maitines, y tras de todas las demás horas canónicas el *Levavi oculos meos* y la oración *Dominus eripiat animam et corpus eius*. Pero precisamente de la misiva se deduce que Paterno ya no era abad de la Peña, donde el año 1036 entontramos a un tal Blanco, seguramente no cluniacense, desempeñando el tal puesto. Bishko hace notar que «los diplomas del monasterio, para esa época, como los de San Victorián, Loarre y Montearagón, no muestran rasgos cluniacenses en su contenido ni en sus firmas; y esto es válido también para los privilegios reales contenidos en la colección de Ibarra, que abarca todo el reinado», y «el hecho es que, a través de la historia hispano-cluniacense, la abadía borgoñesa nunca llega a poseer una sola dependencia en todo Aragón, no recibe ninguna donación real de patrimonios, aunque el hijo mayor de Ramiro, Pedro I (1094-1104), debe de haber sido generoso con los cluniacenses, ya que éstos le ofrecen oraciones diarias en sus misas». De ello deduce el mismo investigador que Sancho el Mayor, y en esto sigue insistiendo, sólo tuvo vínculos «personales y piadosos» con los cluniacenses sin que se pueda recurrir a «la hipótesis de una amistad familiar heredada entre la dinastía navarro-vasca y la abadía para explicar todo el curso futuro de la historia hispano-cluniacense». Curso futuro que había de discurrir caudaloso por los Estados occidentales de Fernando I y Alfonso VI.

«En la primera mitad del reinado del primero, desde 1035 hasta su punto medio en 1050, en la familia real navarro-vasca, la aristocracia leonesa y los eclesiásticos de la Tierra de Campos se daban las condiciones espirituales favorables para la recepción de Cluny en el Oeste ibérico»; a saber, por parte del monasterio, el advenimiento en 1049 del abad San Hugo el Grande con su vasto programa constructor, que había de hacerle pensar en este lado de los Pirineos, para los cluniacenses «el país de los tesoros escondidos», en frase de Pérez de Urbel; y, por parte de la monarquía fernandina, en esa «transformación de la escena política peninsular de la que sería la culminación la victoria de Fernando sobre su hermano García de Navarra en Atapuerca el año 1054, la iniciadora de la dinámica década del imperialismo leonés e hispano que finaliza en 1065», guerra civil que por cierto no habían conseguido evitar dos santos monjes, uno de cada bando, Iñigo de Oña y Domingo de Silos.

En cuanto a esas condiciones espirituales favorables, las ha estudiado también Bishko muy reveladoramente, tales la catalanización de la comunidad de San Isidoro de Dueñas, al menos desde 1031; la firma como testigo de una de sus escrituras por fray Galindo, «el primer cluniacense que sepamos haya llegado a León y Campos», en 1053; los religiosos europeizantes presentes en el partido navarro de la corte leonesa, entre 1020 y 1050, como Poncio de Tavérnoles, que llegó el primero de esos años o el siguiente, en la comitiva de la infanta navarra Urraca al desposarse con Alfonso V; y la iniciación de la amistad de Fernando I en 1049, siendo su agente la reina doña Sancha, hermana de Bermudo III, y casada con el monarca el 1032.

Lo cierto es que entre Fernando I y Cluny comenzó surgiendo lo que llamaría *mutuus amor* la *Crónica Najerense*, y *dilectio* Hildeberto de Cluny mismo. Por la *Historia Silense* sabemos de cómo personalmente, y aunque sus derroteros reformadores corrieran ante todo por los caminos de la iglesia territorial, «el rey-emperador no sólo hacía generosos donativos a los monasterios, sino que sentía satisfacción en buscar la compañía de monjes, visitaba frecuentemente sus casas y pedía unírseles para cantar el oficio, algunas de cuyas partes parece que conocía de memoria. Esta piedad monástica, tan arraigada como estaba en la tradición hispana, debe de haber estado, sin embargo, muy influida por los relatos de la austeridad y fervor de Cluny, llegados al monarca a través del grupo europeizante de León, de manera que sin duda, para él, ese extraordinario renombre de la abadía como centro de ruegos e intercesiones debe de haber sido un motivo lo bastante poderoso como para llevarle a mantener estrechas relaciones con sus monjes», aunque también «la falta de vínculos entre la abadía y Jaca o Pamplona desempeñaría su papel», y todo ello ya entre los años 1049 y 1053.

Primera etapa que sería seguida de «la verdadera alianza o *coniunctio* entre el monarca y la abadía», manifestada en la entrada de aquél en su confraternidad y su concesión a la misma de un censo anual de mil *metcales* al año para la vestimenta de los monjes. Una vinculación bilateral que continuará su hijo y sucesor Alfonso VI, y, como ha notado Noreen Hunt, encajaba de lleno en las mentalidades de la época, a saber, «una índole de alianza indicadora de lo que los reyes españoles esperaban de Cluny y en la

cual cada parte se aprestaba a contribuir con lo que le era propio: Cluny la oración, y Fernando y Alfonso la liberalidad material para el mantenimiento de los hombres de Dios. Lejos ambos de confundir el papel del príncipe con el del religioso, sino seguidores por igual de la tradicional doctrina de los órdenes adscritos en la sociedad a sus varias y providenciales funciones, a saber, los de los labradores, los eclesiásticos y los guerreros, sin que ninguno de los tres, bajo ningún pretexto de enriquecimiento espiritual, osara invadir la esfera de los otros».

El diploma de la institución del censo regio se ha perdido, y por eso ha podido discutirse si era sencillamente vitalicio, o sea, personal; o perpetuo, real y, en consecuencia, vinculante para los herederos de Fernando. La segunda hipótesis es la de la historiografía castellana, como el Toledano y la *Primera Crónica General.* La primera, la leonesa, la de la *Historia Silense* y el Tudense, desde luego más parcial, «reflejando quizá el último la hostilidad episcopal del siglo XIII para con los entonces decadentes cluniacenses». Y para nosotros, siguiendo a Bishko, no hay duda de que aquéllos son quienes están en lo cierto, lo cual significa que «Fernando enfocaba la *coniunctio*, ese segundo estadio de su amistad con los monjes borgoñeses, como una política permanente de la dinastía vasco-navarra y del imperio hispano».

Y tanto que sí el oro de su prestación no cabe duda procedía de las parias con que los reyes moros coetáneos compraban a los cristianos la paz, por esa su índole de duradera obligación para la corona en el futuro había de estar vinculado «a una fuente específica de *redditus* real, del mismo carácter reiterativo», o sea, al menos en las previsiones iniciales, a una paria determinada, que se ha conjeturado. Y ello es tanto más trascendente cuanto la pérdida de la escritura no nos permite precisar la fecha de su institución misma; pudo ser la de Zaragoza, la de Toledo o la de Sevilla, oscilando así la controvertida data entre 1058, 1062 y 1063, preguntándose Bishko en torno a ello si la alianza cluniacense no habría sido buscada también como contrapeso a esa asociación de Aragón y el Papado contra el Islam español que determinó aquella mayor internacionalización de la Reconquista del año siguiente al último de los citados y a menudo llamada Cruzada de Barbastro. Y para contestarse afirmativamente. O sea, que la tal «entrada de Fernando I en una casi dependiente y parapolítica conexión con un poder eclesiástico extranjero implicaría una grave crisis dinástico-política del Imperio hispano», aunque nosotros apuntamos a nuestro muy docto amigo norteamericano si ese epíteto de «extranjero» no implicaría una cierta extrapolación para aquellos tiempos. Cierto que todo este contexto no puede resultarnos hoy en día más extraño, pero también por ello tanto más revelador de la entraña de las mentalidades de la cristiandad medieval.

Y si con Sánchez Albornoz y Bishko, a quienes por cierto Lacarra no contradice, aceptamos que la década final del reinado de Fernando I, la que sigue a Atapuerca, es el trance decisivo en la evolución de la idea imperial leonesa, «cuando el Magno —y éste es, evidentemente, uno de los principales motivos para llamarle así— fusiona la antigúa creencia ovetense de supremacía del rey-emperador leonés sobre la Península con su propia y reciente idea de la supremacía de la casa vasco-navarra», o sea, realizada «una conjunción de dogmas leoneses y pamploneses»; si diéramos esa localización temporal por buena, prefiriéndola a la que la colocaría en los reinados anterior o posterior, los de Sancho el Mayor, el padre de Fernando, o Alfonso VI, el hijo, entonces al menos habremos de conceder su beligerancia a la hipótesis del mismo Bishko, la de «las bases leonizantes e imperialistas de la alianza de Fernando con Cluny como un elemento integral del nuevo programa hispano».

De tal manera que «también en la abadía se escucha el sonar de las trompetas del Imperio. La evidencia litúrgica es particularmente importante por cuanto procede directamente de Fernando I. Las *Consuetudines* de Bernardo de Cluny, que reflejan la vida en la abadía en los veinte años posteriores a la muerte de Fernando, registran meticulosamente, en diversas partes, los extraordinarios privilegios de intercesión decretados en recuerdo de *Fredelanus Hispaniarum rex*; y es evidente que su carácter no es el que comúnmente tenían los de los monarcas, si se los compara con los honores conferidos a otros importantes benefactores regios de Cluny, como los emperadores romano-germánicos Enrique II y Enrique III, y las emperatrices Adelaida e Inés, y sin que el reconocimiento se encuentre sólo en la liturgia, puesto que si se ha negado que los borgoñeses aplicasen realmente el título imperial como tal a los *reges Hispaniarum,* aunque esto sea cierto en lo que respecta a Hugo y sus *Vitae*, en tiempos de Pedro el Venerable, al menos, no había duda ni temor de ofender las sensibilidades germánicas, pues el último abad, en el prefacio de su *Contra sectam nefandam Sarracenorum*, llama a Alfonso VII *Imperator Hyspanus, magnus Christiani populi princeps.*

Y de ahí la pregunta ineludible de tanta trascendencia para entender incluso nuestro pasado nacional sin más: ¿Entraron Fernando y su émulo Alfonso VI en una verdadera dependencia vasallática o cuasi vasallática respecto del abad y aceptaron en realidad la soberanía de un poder eclesiástico extranjero sobre el imperio hispánico, como hizo Sancho Ramírez en 1068, cuando juró fidelidad a San Pedro y convirtió al reino de Aragón en feudo papal? La respuesta no puede ser concreta para los días fernandinos, en cuanto las fuentes son ya alfonsinas y, en consecuencia, nada más que indiciarias para la etapa precedente. Para Bishko, es la de una situación más embrionaria; las implicaciones *de iure* de la clientela fraterno-estipendiaria existen *in potentia*, pero en el trienio 1063-1065 la *coniunctio* continúa como una piadosa unión provechosamente explotable en el orden temporal, en la causa del imperialismo hispano, para compensar las amenazas aragoneso-papales. Desde este punto de vista, parece que la alianza siguió una trayectoria hiperbólica, comenzando en un nivel mínimo de dependencia personal con Fernando, elevándose dramáticamente, en tiempos de Alfonso y de Urraca, a un apogeo del poder temporal de la abadía en España, y disminuyendo, aunque sin desaparecer nunca completamente, en tiempos de Alfonso VII y de Fernando II.

Vayamos, pues, con la evolución de todo este jugoso contexto en los

días alfonsinos, luego de que Fernando, el día de San Esteban, 26 de diciembre de 1065, se hundiera en la eternidad, trocados el manto y la corona reales por el cilicio y la ceniza. Esto tenía lugar en la misma basílica leonesa de San Isidoro, y habiéndose servido, sin embargo, y a pesar de imitar muy de cerca el tránsito del Sevillano mismo —tan de la visigótica tradición—, de un cántico davídico prescrito para entregar su reino a Dios en el allí nuevo rito romano, el *Benedictus Deus Israel patris nostri*..

En el año 1073 y el 29 de mayo concretamente, el rey donaba a Cluny la primera de sus casas en la Península, San Isidoro de Dueñas, naturalmente que «en honor de los santos apóstoles Pedro y Pablo y bajo la santa regla». Dos años más tarde, el 1075 y en 31 de agosto, Eneco Bermudo, probablemente de la familia del conde Bermudo, tan ligada a las tierras lucenses, hacía a su vez al monasterio borgoñón la liberalidad del de San Salvador de Villafría, sólo una docena de kilómetros al nordeste de la propia Lugo, y ello al tiempo que profesaba en la misma Cluny, coetáneamente con dos damas también de la nobleza leonesa: Fronilda Gutiérrez y Justa, *comitissa de terra spanensis*, ésta en Saint-Pierre-de-Marcigny-sur-Loire. Y al año siguiente es la condesa viuda Teresa, de la prole de Gómez Díaz, quien le dona San Zoilo de Carrión de los Condes. Y quizás en 1076, el mismo de la incorporación de la Rioja a la monarquía alfonsina, tiene lugar la entrega regia a Cluny de la gran casa de Santa María de Nájera, fundada en 1052 por su tío el rey navarro García, acaso como canónica y no cual cenobio siquiera, donación que por cierto parece haber suscitado una cierta resistencia en la comunidad.

Hostilidad que desde luego no sería un caso aislado. Así, Augusto Quintana, y ello a propósito no de una donación patrimonial a Cluny, sino de la mera reforma de una comunidad a la manera cluniacense —la otra vía de penetración, que en el tan fecundo caso de Sahagún tuvo lugar el año 1079—, ha entrevisto un conflicto tan agudo como para motivar la destitución de un obispo. Se trata del de Astorga, Pedro, sustituido por el de Palencia, Bernardo, al discrepar con Alfonso VI sobre la de San Pedro de Montes, donde a consecuencia de ello habría habido dos abades, entre 1066 y 1082. Y bastante más tarde, en 1096, profesaría allí el monje Rodrigo, quien al volver de Francia, de Cluny acaso, es encerrado por sus hermanos y mutilado de un brazo hasta conseguir refugiarse en la alberguería jacobea de Foncebedón. Por lo cual, es una novedad que los notarios acaben diciéndonos, por mucho que como de pasada lo hagan, que andando el tiempo el abad Pelayo y otro de sus sucesores imperen *in utroque conventu*.

Pero volvamos a la geografía peninsular cluniacense cuyas líneas ya hemos visto confirmarse, a saber, la Rioja alta, la Tierra de Campos, o sea la diócesis de Palencia, y ese noroeste gallego-portugués, donde proliferarían hasta 1127 las donaciones regias y nobiliarias (1109, entre las portuguesas, Santa María de Pombeiro, cuyo costumbrero litúrgico, tomado de Bernardo de Cluny, procedía de Sahagún; 1113, San Martín de Jubia), que Bishko ha estudiado particularmente, en pos de la intercesión litúrgica antes que de la reforma monástica y también a la búsqueda de un

apoyo político para el separatismo del territorio, dando lugar al establecimiento de una *cameraria* o provincia de Galicia entre 1174 y 1218.

Y también el camino de Santiago. Ya hemos podido notarlo. Pero hay más. Que si el 22 de mayo de 1077, el rey, con el consentimiento de sus dos hermanas Urraca y Elvira, daba a Cluny las llamadas ermitas de Cerrato, un cenobio a pesar de su nombre que acababa de adquirir del obispo de Burgos, Jimeno, por permuta con el de San Pedro del Campo, «para que en él el abad y los monjes guardaran el orden y las costumbres y el oficio cluniacense», ese mismo año muy probablemente —aunque haya quienes prefieran la fecha de 1081— le donaba aún el de Santa Coloma, en la misma Burgos.

Sobre la intervención de los cluniacenses en la batallona cuestión del cambio de rito, no hemos de volver aquí. Pero sí hemos de detenernos todavía en ese año de 1077, pues en él Alfonso duplica el censo paterno a Cluny y se hace *socius* de la abadía. Cambio de política que sucede al de las meras donaciones monasteriales a ella que acabamos de ver, y que para Bishko habría sido la respuesta a las recientes pretensiones del papa Gregorio VII de vincular vasalláticamente a San Pedro los Estados peninsulares, con la aceptación de Sancho Ramírez de Aragón. Algo incompatible con la idea imperial, en tanto «la amistad con Cluny dejaba intacta la doctrina de la hegemonía sobre *tota Hispania*, pues la abadía estaría satisfecha con un monarca transpirenaico como benefactor principal y aliado, el *rex-imperator* de los hispanos».

Pero ¿hasta dónde la naturaleza jurídica de tan singular vinculación? Oigamos otra vez a Bishko: «El Estado castellano-leonés no puede considerarse —ni en tiempos de Fernando ni en los de Alfonso VI— como un feudo cluniacense, como puede serlo Aragón respecto al papado. Sin embargo, la relación personal del rey-emperador con el abad y los monjes dentro de los límites de *societas y censualitas*, es otra cuestión, y, claramente, el verdadero vínculo de la alianza imperial. No se puede encontrar ningún acto de homenaje, ni juramento de fidelidad, ni *commendatio* formal como caracterizan el reconocimiento de señorío por Sancho Ramírez y sus sucesores, aunque algo de esto puede estar implícito en la *petitio* de confraternidad y en lo que Alfonso VI llama el *pactum societatis*. Es imposible ignorar las tonalidades feudales de este nexo vitalicio que —como el existente entre señor y vasallo— debía ser renovado con cada nuevo rey-emperador, aun cuando la obligación censual —como el feudo— pasaba automáticamente al heredero. Tenemos entonces una fluida amistad que —por lo menos en su forma más desarrollada en tiempos de Alfonso VI— quizá está mejor descrita en términos pre o protofeudales, como una suerte de *patrocinium*; en éste el abad de Cluny, como *pater, senior, patronus* y siempre atento guardián del protector de la abadía y cada vez más indispensable benefactor, ejerce una autoridad tutelar sobre su *cliens* imperial hispano, en aspectos parcialmente religiosos y parcialmente estipendiarios».

Y no perdamos de vista la esplendidez material del censo. Que un estudioso del presupuesto de Cluny se ha visto sorprendido de cómo el oro castellano situó a la abadía en una órbita de economía monetaria un tanto

discordante con la natural que predominaba en la época. Y el censo en sí, y el donativo excepcional otorgado por el rey a petición del abad el año 1090 de diez mil «talentos», contaron tanto en la construcción de la tercera iglesia monasterial, según ha demostrado haciendo cantar a las cifras Kenneth John Conant, que su cronista, Bertoldo de Constanza, llegaría a atribuir a Alfonso la edificación sin más. No es por ello de extrañar pasaran a la misma huellas hispanas, tales como los planos en arco de herradura de las capillas del deambulatorio, las arcadas decorativas polilobuladas del triforio y la gran portada inspirada en los beatos.

Huellas hispanas que no serían, desde luego, las únicas en el mundo cluniacense. Pues las *Costumbres de Pedro el Venerable* impondrían el uso litúrgico visigótico del canto del Credo en la misa conventual de las fiestas de los Apóstoles, y antífonas de San Mateo y San Lucas en los viernes de Cuaresma, como en Silos, monasterio castellano que también influiría en el costumbrero ritual de Fleury a través de Bernardo de Cluny, en el siglo XIII.

¿Y cómo no había de tener, en aquella civilización oracional y ceremonial, tan intensa vinculación castellana su versión *in hymnis et canticis*? Naturalmente que sí. Y tanto que la intercesión litúrgica en Cluny —y en todas sus casas, desde Escocia hasta Hungría, en frase de Lomax— por Alfonso y sus sucesores, pues así a perpetuidad fue estipulada y garantizada, no sólo excedía con mucho a la que disfrutaban todos los demás príncipes cristianos, incluidos los de la dinastía imperial germánica, sino que podía equipararse a la concedida a los más venerables abades del monasterio. Basta pensar en la conmemoración nominal en las misas de difuntos y en las de los días feriales de después de Pentecostés.

Y mientras tanto, de este lado «hay aún otra clave para interpretar la posición del abad borgoñón frente a su *socius imperial*. Se trata de la connotación virtualmente feudal del lenguaje de Alfonso VI en las epístolas y privilegios dirigidos a Hugo, incluso considerando a algunos de ellos como posible obra de los escribas cluniacenses, y evitando una exégesis demasiado literal de la deferente, por no decir obsequiosa, terminología». Y cuando en 1079 Alfonso se casa por tercera vez con Constanza de Borgoña, sobrina del mismo abad Hugo, «el matrimonio tiene todas las características de los que frecuentemente se realizaban entre las familias reales para sellar un tratado de alianza»; y «detrás de los matrimonios de las hijas de Alfonso VI con dos condes borgoñeses —Urraca hacia 1087-1091, con Raimundo; Teresa hacia 1094-1095, con Enrique— parecería encontrarse, por lo menos en parte, la actividad del abad para fortalecer la orientación borgoñona de la dinastía y salvaguardar el futuro de la *coniunctio*», de manera que «un índice del ejercicio del poder político de Hugo en el reino es el uso de su delegado en España, el chambelán abacial Dalmacio Geret, para efectuar el pacto sucesorio de 1105-1106, celebrado entre los dos yernos borgoñones del rey-emperador. Este tratado intentaba asegurar el trono a Raimundo, repartiendo el imperio y el tesoro de Toledo entre éste y el conde Enrique. Aquí, el abad aparece empeñado en imponer una solución cluniacense al problema sucesorio, respaldando a

Raimundo contra el propio Alfonso VI, quien «en ese momento había descartado su primitiva preferencia por un condominio entre Urraca y Raimundo, y se inclinaba en favor del reinado del infante Sancho, hijo suyo y de la conversa Zaida, antigua nuera del rey al-Mu'tamid de Sevilla». Pero, al morir Raimundo en 1107 y Sancho en 1108 y casar el rey a Urraca con Alfonso I el Batallador de Aragón, se preocupó de granjearse la aprobación cluniacense, en prenda de lo cual la tal heredera donó a la abadía, en 1109, y a 22 de febrero, viviendo aún el padre, otro monasterio, el de Santa María de Pombeiro. Y «no fue éste un acto inútil: aseguró a doña Urraca la aprobación cluniacense en los oscuros y agitados años de diferencias matrimoniales y luchas civiles —el año 1111 ganaban los aragoneses en las tierras de Sepúlveda la batalla de Candaspina— que siguieron a la muerte de Alfonso VI; y en una época en que el arzobispo Bernardo de Toledo y la mayor parte de la jerarquía castellano-leonesa se negaban a reconocer la validez canónica del matrimonio, el abad Pons de Melgueil apoyó lealmente a la reina-emperatriz. El «gobernador» de Cluny sólo abandonó esta infructuosa política en 1113 cuando llegó a España como legado pontificio de Pascual II. Se unió entonces al recientemente victorioso partido de Alfonso Raimúndez, sostenido por el conde Pedro Froilaz de Galicia y el obispo Gelmírez de Compostela, partido que se mostraba dispuesto a aceptar el divorcio de Urraca, a condición de que la sucediese su hijo —de ascendencia borgoñona— el futuro Alfonso VII, habiendo llegado Cluny a apoyar a éste y «a la causa de la unidad castellano-leonesa contra el intento de la reina Teresa de Portugal de consolidar la sucesión del reino luso-gallego sobre ambas riberas del Miño».

Pero la historia hispanocluniacense de esos días es tan rica, que nos vemos precisados a retroceder y avanzar intermitentemente si no nos conformamos con desdeñar la verdadera urdimbre de la trama. Así, no hemos hecho constar la entrevista de Burgos entre el abad Hugo y el mismo rey Alfonso, en la cual fueron corroborados el censo, las preces y la *coniunctio* toda.

1090. Fijémonos. En el 1085 se había conquistado Toledo y restaurado su sede metropolitana poniendo por su titular a un arzobispo cluniacense, Bernardo. Pero sólo un año más tarde, la derrota de Sagrajas, determinada por el alud almorávide, señalaría un giro crepuscular en la Reconquista. Tanto que Cluny se siente tan novedosamente solidaria con la guerra santa castellana, que Cowdrey ha llegado a detectar, de rechazo, una repercusión en su postura frente a la primera cruzada internacional de Urbano II. Y decimos que novedosamente en cuanto, contra la antigua opinión de Próspero Boissonnade, el entusiasmo reconquistador activo y práctico no había antes contado en el haber cluniacense. Ya lo ha confirmado Bishko al negar que fuera ésa la motivación inicial de la amistad fernandina. «Sin duda, los monjes borgoñones celebraban las victorias cristianas y recibían con agradecimiento una parte de los despojos, tal como hacían las muchas iglesias y monasterios del reino, a las cuales, como nos narra el Silense, Fernando solía entregar el botín de sus guerras con los musulmanes». Las crónicas del tiempo que se escriben en las casas eu-

ropeas de Cluny registraban las victorias cristianas peninsulares como algo entrañable, y una cierta difusa propaganda cluniacense —Lomax acaba de verlo— torna orgullosos de la causa nuestra a los fieles y a los caballeros de la cristiandad toda vinculados espiritualmente a sus ecos. Pero nada más.

Arriba hubimos de aludir a la colocación del cluniacense Bernardo al frente de la sede toledana. Caso que no fue el único, pero que nos desborda de este nuestro ámbito monástico. En 1094 es Dalmacio en Santiago; en 1096 San Geraldo en Braga, sucedido en 1108 por Mauricio Bourdin; de 1098 a 1120 don Jerónimo en Valencia, Zamora y Salamanca; en 1104 San Pedro en Osma; en 1119 ó 1120, otro Pedro en Segovia.

Y es el caso que está por estudiar el apasionante tema de la impronta específicamente cluniacense que los tales pontífices dejarían en sus diócesis. Aunque para Toledo está claro que fue absorbente en la conformación del cabildo, casi de catedral monástica, y siguiendo unos consejos muy concretos de San Hugo a Bernardo.

Impronta cluniacense y desde luego que benedictina. Porque es lo seguro que esta penetración peninsular de Cluny coincide con la benedictinización, al fin a la europea conquistada, de nuestras tierras. Y no sólo en los Estados occidentales. Las menciones documentales terminantes de su observancia se van sucediendo entre Sancho el Mayor y Alfonso VII todas ellas. 1028 en Aragón: San Juan de la Peña; 1032 y 1033 en Navarra: Leire e Irache; 1042 en Asturias: San Vicente de Oviedo y Corias; 1077 en Galicia: San Pelayo de Compostela; 1086 en Portugal: Vilela, femenino.

Pero ¿hasta qué punto este que, a pesar de todo, hemos nosotros llamado el espaldarazo cluniacense, fue impulsado decisivamente por esos obispos? ¿Será significativo el silencio de las fuentes a propósito de aquella su supuesta labor? ¿No tendrían algún recelo de que la benedictinización fuera un pretexto para reivindicarles la exención jurisdiccional, en contra de la tradición visigótica que sólo en el plano económico, aunque no era poco, a los monasterios de regulares se la concedía y tan persistente en ciertos casos que, luego de bastantes conflictos, nos acaba de mostrar José Baucells cómo quedó definitivamente aceptada para el gran cenobio catalán de San Cugat todavía en el siglo XIV?

Y, sin embargo, ya en los días de Fernando I, arrumbado desde luego el trasnochado particularismo pactual, se había producido en León, entonces sí creemos que como consciente protesta de singularidad frente a todo ese europeísmo, una de cuyas notas era lo benedictinizante, «un alumbramiento filovisigótico» que se quedaría en la nostalgia. Y en 1055, dentro de esa atmósfera ambivalente, se celebró el concilio de Coyanza, de los obispos y abades de los Estados de Fernando I, además de los de Calahorra y Pamplona. Sus actas nos han llegado en una doble versión, la portuguesa, del texto conciliar propio, y la ovetense, del decreto real corroboratorio. El canon 2, según la primera, manda a los monasterios que en lo posible se sometan a la *Regula Isidori* o a la *Regula Benedicti*. Según la segunda, exclusivamente a la última, y en tono ya imperativo, y dirigido expresamente también a los cenobios femeninos. Notemos que ni un solo caso hemos encontrado, *ni antes ni después del concilio,* de sumisión a la *Regula Isidori* ni a otra distinta de la benedictina. Lo cierto fue que la asamblea quedóse en letra muerta. La *Regula Isidori* no resurgió. Y si la casinense se impuso, no fue gracias a ella. Ya estaba en el ambiente, y acaso sólo por eso y sin segundas enmendó la plana el redactor de Oviedo.

Como igualmente ambiental era el predominio europeizante sin más en los días alfonsinos. Y que no siempre pasaba por Cluny. Ahí están las donaciones a la Chaise-Dieu de San Juan de Burgos y la venida de San Lesmes a la ciudad, de la que hoy en día sigue siendo el patrón; y a San Víctor de Marsella del castillo toledano de San Servando.

Y a esta hora de dejar ya a Alfonso, muerto el año 1109, queremos llamar la atención sobre un recoleto episodio de su reinado que, a pesar de ello o acaso precisamente por ello, nos parece revelador de su política monástica.

La repoblación aforada de Sepúlveda, la villa del Duratón, uno de los afluentes sureños del Duero, que había llevado a cabo arriesgada y altaneramente el conde Fernán González el año 940, en plena inseguridad fronteriza, se consuma definitivamente por el mismo Alfonso, quien el año 1076 le otorga la primera redacción que de sus tales fueros nos ha llegado, y, naturalmente, que habían pasado los tiempos de la repoblación monacal. El signo de los tiempos es abrumadoramente concejil. Tanto que cuando se desarrolla por extenso ese derecho de la Extremadura castellana que de los tales fueros sepulvedanos trae sus orígenes, se mandará «que nadie tenga poder de vender ni de dar bienes raíces a los cogolludos ni a los que dejen el mundo». Y, sin embargo, el mismo año de 1076, confirmatorio según dijimos de aquéllos, y sin que sepamos si anterior o posterior, en cuanto, si la primera fecha es el 17 de noviembre, la segunda no nos ha llegado, el mismo monarca dona el lugar del sepulcro venerado del ermitaño San Frutos, y su término a orillas del Duratón también y aguas abajo de la villa, al monasterio de Silos. Por cierto que fue una de las avanzadas más meridionales del benedictinismo negro. Un injerto monástico en la repoblación concejil por deliberada voluntad regia. Persistente además, pues en la misma Sepúlveda daría una casa a San Millán de la Cogolla por medio de su merino, repoblador de ella, Pedro Juan, lo cual sería confirmado saliendo al frente de una usurpación el año 1086. Y para calibrar la fuerza sintomática de estos gestos nos bastará el botón de muestra de otra escritura alfonsina. El 8 de mayo de 1107, estando en Monzón con su ejército y camino de Aragón, el rey dona como diócesis el territorio de Sepúlveda a la mitra de Toledo, todavía bajo el báculo de Bernardo, quien siete años antes había consagrado la iglesia prioral de San Frutos precisamente. Pero fue tal la hostil indiferencia de la villa, no sólo a la sumisión a Toledo, sino a la independencia diocesana, que sin pena ni gloria se integró en la de Segovia cuando ésta fue restaurada en 1119-1120, y teniendo por su primer nuevo pontífice a otro cluniacense traído por Bernardo, el arcediano Pedro, antes cantor de la misma Cluny. Detalle, insistimos, que abona mucho más intensamente la significación del gesto liberal de piedad benedictina que acabamos de comentar al monarca. Nada estridente, por otra parte, sino en cuanto, un poco ya contra la

corriente, se empeñaba en mantener el papel monástico; pero no el de nuevas fundaciones, sino el de las grandes casas ya con su tradición a cuestas, en la repoblación —penosa y a tientas a todo lo largo del siglo XI, por lo menos hasta la toma de Toledo— del país comprendido entre el Duero y el Guadarrama, extremo que ha atraído la atención de Lacarra al estudiar la «colonización benedictina». Y, sin embargo, todavía más tarde los mismos monjes de San Millán participaron algo en la de Almazán, Segovia y Avila. Y en 1126 fue donado a Silos el futuro monasterio de San Martín de Madrid, que ocupaba una buena parte del territorio de la villa; y en 1253 aparecen sus monjes nada menos que en torno a Sevilla, dando lugar al monasterio de San Benito, la única casa de benedictinos negros que hubo en Andalucía. Pero retrocediendo a la muerte de Alfonso VI, ya hemos visto la intervención cluniacense en los espinosos y agitados problemas de su sucesión. Aquello coincidió con la elección abacial en Cluny de Poncio de Melgueil. Y sólo dos años más tarde, en 1111, el de la derrota de Candespina y la muerte en el castillo de Sepúlveda por las heridas allí recibidas del favorito de la reina Urraca, don Gómez González —la estampa romántica que brindaría novelado argumento andando el tiempo a Patricio de la Escosura—, tendría su otra cara en las realidades cotidianas. Porque la malcasada esposa de Alfonso I de Aragón no era capaz de pagar el censo paterno. De ahí el viaje del abad Poncio a España en 1113, investido además de la misión pontificia que Pascual II le confiara, de poner alguna paz en la real pareja. Al rey debió verle entre Nájera y Burgos, y a la reina en Carrión o Astorga. Camino francés, camino de Santiago, adonde el abad se llegó. Santiago, donde imperaba entonces el formidable obispo Diego Gelmírez, a quien la intercesión de Poncio le valió el título de metropolitano, consiguiéndole la transferencia de los derechos de Mérida, arrumbados desde los días visigóticos. Y para decidir en su favor la voluntad papal, Gelmírez enviaría a Calixto II, que desde 1119 gobernaba la Iglesia, un tesoro confiado por medio de su canónigo Gerardo, uno de los autores de la *Historia compostelana*, al sacristán de San Zoilo de Carrión, Bernardo, y al *camerarius* abacial de Cluny, Esteban, quienes se lo entregaron al Pontífice entre el Puy y Nimes. Al año siguiente, de parte de Gelmírez, el obispo de Oporto, Hugo, se entrevistó con Calixto en la misma Cluny, por mediación de cuya abadía le sería remitido el resto de la donación. Y un buen signo de la diplomacia de Poncio. Cuando en 1126 murió el arzobispo de Toledo Bernardo, pese a su enemiga a Gelmírez, éste prescribió conmemoraciones litúrgicas en su sufragio. Y la cuestión del censo se había arreglado sustituyendo el pago en oro por la entrega anual de monasterios, iglesias y feudos, serie que comienza con la de San Martín de Jubia, el mismo 1113, por el fiel conde gallego Pedro Froilaz de Traba, enriquecido antes de que terminara con la *villa* de Coina por su esposa Gontroda Rodríguez. Al año siguiente ya sería personalmente la reina quien donaría a San Isidoro de Dueñas el monasterio real de San Millán de Soto.

Del chambelán abacial Esteban acabamos de hablar. Los chambelanes abaciales o *camerarii*, que no deben ser confundidos con los chambelanes

de la propia abadía, eran ya personajes conocidos en nuestro país. Que Roberto pasó a la historia por su traumática intervención en el cambio de rito; Seguin consiguió de Alfonso VI el auxilio extraordinario para la construcción de la tercera iglesia; y Dalmacio Geret negoció el pacto sucesorio entre sus dos yernos. Y a mediados del siglo XII, el cargo se hace permanente. El *camerarius in Hispania* pasa a ser *camerarius Hispaniae* y es alternativamente prior de Nájera o de San Zoilo al principio, y siempre de la última casa desde 1169, fecha de la expulsión de Castilla del irregular e indisciplinado *camerarius* najerense Raimundo. Ello quería decir que España se había constituido en provincia, y aparte Galicia, como ya viéramos.

En 1142 Pedro el Venerable, tercer abad de Cluny que pasa los Pirineos, negocia con Alfonso VII la redención del censo y recibe de él San Vicente de Salamanca.

Pero ya la decadencia espiritual y económica de la abadía y todo su *cluniacensis ordo* avanza, y por supuesto que a la par el separatismo de sus dependencias de acá. De una sumisión disciplinaria efectiva la cluniacense quedará reducida a una tradición de algunas comunidades pasando por un mero reconocimiento formal que se llevará de peor o mejor grado. Sin que falten, no podía ser menos, los pescadores en río revuelto. Así, a 23 de marzo de 1169, Fernando II ha de confirmar el dominio territorial de Jubia, tal y como estaba en tiempos de sus abuelos y de su padre, amenazando con la confiscación de sus bienes a los nobles o plebeyos que le violaran, o raptaran a sus siervas para casarse con ellas. Cinco días más tarde, entregaba al *camerarius* Humberto, para formar otro priorato, la iglesia de Santa Agueda, en Ciudad Rodrigo, población fronteriza recién colonizada, y la aldea de Saelices el Chico. Y todavía viajarán a la Península los abades Hugo V (1205) y Gerardo de Flandes (1270 ó 1278). Aunque ya en los estatutos del primero (1200) la intercesión por los reyes de España se engloba con la que favorecía a los de Inglaterra y a continuación de los de Francia, en un fondo común por ellos y otros benefactores o hermanos espirituales que llegaba a la aplicación de mil misas y la alimentación de mil pobres, si bien todavía de íntima amistad entre Alfonso VIII y la abadía borgoñona haya podido hablar Bishko, y de los tales vínculos podía informar extensamente a la casa madre el prior de Nájera, Jimeno, a principios del siglo XIII.

Pero en el capítulo general de 1290 se habla de que «en las partes de España», aquel año precisamente no visitadas, la *ordo cluniacensis* sufría «un colapso espiritual y material»; y se reconoce que no se conocían bien por sus monjes las costumbres cluniacenses mismas, para remediar lo cual se mandaba que seis u ocho de ellos vivieran alternativamente algún tiempo en Cluny. Aunque lo mismo se comprueba y determina para Alemania, Inglaterra y Lombardía, «por la larga distancia». Y en el del año siguiente se acusa al prior de Dueñas de haberse puesto al frente de una «subversión» de la Orden en España. Bastante más grave que cotidianos detalles administrativos. Aunque tan impresionantes como la falta de pan y de vino (1310) en el priorato de San Baudilio del Pinar, o Samboal, en las tierras de Cuéllar, donado en 1112 a San Isidoro de Dueñas por el conde Pedro Ansúrez y su esposa Eila y el concejo de Cuéllar mismo.

III. LA INFLUENCIA ECONOMICA, SOCIAL Y CULTURAL DEL MONACATO

Por J. FACI

El monasterio como centro de vida socio-económica

Como es sabido, el monacato desempeña un papel fundamental en la vida, y no sólo religiosa, sino también en la material, de la alta Edad Media. Aparecido cuando la religión cristiana estaba ya fuertemente enraizada dentro del Imperio romano, significó una aportación de gran importancia para la vida de la Iglesia. No se trataba de ninguna novedad, pues diversas religiones anteriores a la cristiana habían conocido estas formas de observancia basadas en el ascetismo y el rigor. Es un lugar común, pero no está de más repetirlo, que la aparición del monacato se enmarca en una atmósfera de gran tensionalidad social y es exponente de una determinada forma de automarginación y de protesta por parte de aquellos grupos partidarios de vivir un cristianismo puro y «evangélico». Esto explica que aparezca una vez que la jerarquía eclesiástica estaba perfectamente consolidada y que lo haga en regiones donde existían unos peculiares problemas sociales y políticos, como Egipto y Siria, donde grandes contingentes de población habían permanecido indemnes ante el proceso romanizador y conservaban sus particularismos sociales y nacionales.

Como toda institución destinada a perdurar, como la misma Iglesia en cuyo seno se enmarcará, irá adquiriendo progresivamente elementos de organización material y fáctica. Estos elementos se alteran en relación con el espacio y con el tiempo, y una de las tareas fundamentales del historiador es descubrirlos e interpretarlos. Con demasiada frecuencia, la historiografía ha tendido a olvidar o a minusvalorar estos factores materiales, comprensiblemente oscurecidos por la importancia de unas realidades de orden superior. Este olvido nos lleva a una historia monástica incompleta e insuficiente, y, por tanto, no absolutamente científica.

La vida monástica, como señalábamos, fue adaptándose en los primeros siglos de su historia a las realidades históricas de base sobre las que se asentaba. Es comprensible que las concepciones espirituales y materiales del monacato egipcio, surgido en el seno de la masa de campesinos marginados que eran los coptos, difiriese de forma llamativa de las formas de monacato griego, y más concretamente capadocio, configuradas por la labor de San Basilio el Grande en el siglo IV, en un mundo culto y dominado por las concepciones filosóficas del pensamiento griego.

Al propagarse por Occidente, el monacato adquiriría también sus particularismos. Se puede afirmar que el monacato prebenedictino occidental carece de originalidad y hasta casi de importancia. El hombre genial y providencial que supo dar su originalidad y su impronta a la nueva institución fue San Benito de Nursia. Este semidesconocido personaje, que vive en la Italia del siglo VI, atormentada por las constantes guerras originadas

por el vacío de poder dejado por la caída del Imperio romano occidental, supo como nadie adaptar las formas monásticas a la sociedad de su tiempo. Y esto no sólo en el orden espiritual, creando una regla sencilla y desprovista de retórica, válida para una mentalidad más simple como la occidental, sino también en el orden puramente material. Como agudamente puso de relieve J. W. Thompson [1], el monasterio benedictino nace profundamente relacionado con el modelo de explotación agraria de la época: la *villa* tardorromana, y, junto a un centro de acendrada espiritualidad, será también un ejemplo de racionalidad económica, de equilibrio entre producción y consumo. En la medida en que este modelo económico vaya evolucionando, como consecuencia del proceso de progresiva feudalización, lo irá haciendo también el monasterio, que realizará mejor que nadie su conversión en una gran explotación señorial.

No conviene olvidar nunca esta dicotomía complementaria que presentarán los grandes centros benedictinos del mundo occidental, perfectamente ensamblados en la sociedad de su época, a la que sirven de guía e inspiración en todos los aspectos. Esta increíble capacidad de adaptación a los cambios sociales, permitirá al monacato benedictino ocupar un lugar preferente en las estructuras feudales durante la alta Edad Media. En efecto, nacido en consonancia, como se ha dicho, con una explotación agraria, estuvo en óptimas condiciones para integrarse plenamente en unas estructuras socioeconómicas que evolucionaban inexorablemente hacia unas realidades nuevas, en las que la vida urbana tenía poca cabida. Esto planteaba una potencial, y a veces real, fricción con la jerarquía episcopal, formada en el mundo romano que, como es notorio, no conocía otro elemento básico de vida material y espiritual que la ciudad. Vemos, pues, que la contradicción ciudad-campo, típica de estos siglos de transición, se expresa también en el terreno religioso. Conforme van pasando los siglos y la sociedad feudal va consolidándose, la hegemonía de las formas monásticas benedictinas va haciéndose mayor. Dos ejemplos pueden ilustrar este proceso: el primero nos viene dado por la lucha, en un sentido no violento del término, que tiene lugar en los primeros siglos medievales, entre monacato benedictino y céltico-irlandés. Este último, nacido en un entorno lejano no sólo geográficamente, sino también históricamente, constituía una perfecta respuesta religiosa a la sociedad tribal predominante en el mundo céltico. Su rigorismo y sus excesos le dieron popularidad y fuerza en unos momentos de acendrados sentimientos escatológicos, pero, a la larga, terminaría arrinconado hasta desaparecer, ante el empuje de unas formas monásticas mejor adaptadas.

El segundo ejemplo a que nos referíamos tiene una naturaleza diferente. Creemos que es una prueba de esta perfecta simbiosis entre formas religiosas y sociales el hecho de que la observancia benedictina influya decisivamente sobre otras instituciones de origen diferente: me refiero a la deuda creciente con respecto al modelo de organización benedictino

[1] THOMPSON, J. W., *Economic and Social History of the Middle Ages* (N. York 1959) (2.ª ed.), 2 vols. Vol.I p.145.

que tienen las comunidades de canónigos regulares, culminando con la Regla de San Chrodesgang de Metz redactada en el norte de Francia en la segunda mitad del siglo VIII, y que se limita a copiar, en algunos aspectos, trozos enteros de la Regla de San Benito.

El monacato benedictino, como es lógico, fue sufriendo adaptaciones y cambios de rumbo, conforme se iba produciendo la consolidación de la sociedad feudal. El primero de ellos es el introducido por Benito de Aniano a comienzos del siglo IX. Poco sabemos del personaje y de sus realizaciones, pero a través de informaciones procedentes de las fuentes carolingias obtenemos la impresión de que la reforma de Benito fue ambiciosa e importante, en un momento en que se había iniciado la decadencia moral en muchos monasterios que habían caído bajo la dependencia de los laicos. Benito, que es llamado a Aquisgrán por Luis el Piadoso, asumirá la tarea de introducir nuevos aires en los centros del norte de Francia (de Austrasia, concretamente), como nos informan los *Annales Palatinos*. Pero hay algo en su obra que es digno de resaltar: introduce la federación de monasterios, la dependencia de los centros menores reformados con respecto a un *maius*, idea que aprovechará al máximo Cluny. A su vez, todos los monasterios quedaban subordinados a la autoridad suprema, al patronato último del emperador. No es demasiado aventurado ver en esta concepción un reflejo ideológico de una sociedad en feudalización creciente, en la que los lazos de dependencia personal de hombre a hombre tendían a constituir una jerarquía completa y cerrada, que también tenía su expresión desde un punto de vista religioso. Desgraciadamente, tenemos la impresión que la obra de Benito fue tan efímera como el propio Imperio carolingio, verdadero espejismo histórico, que comenzó a desintegrarse en el mismo momento en que alcanzaba su plena entidad.

No obstante, la época carolingia fue rica en realizaciones importantes de orden material por parte de los centros monásticos. Se sitúan ya en este momento a la cabeza del mundo económico-agrario del momento. Pensemos en la importancia que tienen los *Polípticos* realizados en este momento, entre los que destaca, por encima de todos, el del abad Irminon. No solamente por su perfección y belleza formales, sino, sobre todo, por la rica y valiosa información que nos transmiten acerca de los más variados aspectos de la economía agraria de la época. Esta importancia viene reflejada en el hecho de que los más importantes estudios de historia agraria medieval han tenido como punto de partida los *Polípticos* de la edad carolingia [2].

La fundación de Cluny a principios del siglo X, y su posterior expansión en los siglos siguientes, constituye un fenómeno de capital importancia en la historia religiosa y económica de la Edad Media europea. Cluny no innovaba nada aparentemente decisivo. Se trataba simplemente de volver al más estricto espíritu benedictino. Pero no era ya el sentir primigenio de la *Regula* del siglo VI, sino la versión de ésta adaptada a una sociedad plenamente feudal. Desde el punto de vista político, la fundación y primer desarrollo de Cluny coinciden con el hundimiento del Imperio carolingio y con el aumento de poder de los magnates feudales. Desde el punto de vista económico, estamos ya en una sociedad organizada según un modelo económico muy concreto: una economía casi exclusivamente agraria, con una casi absoluta desaparición de las ciudades y con una importancia mínima de las actividades artesanales y comerciales. En la esfera religiosa, la eclosión cluniacense coincide con el momento de máxima decadencia del papado, víctima de las contradicciones inherentes a su consolidación como poder político secular. En este contexto histórico, el monacato cluniacense se convierte en el elemento religioso más renovador de su época.

El carácter plenamente feudal de la concepción cluniacense resulta fácilmente observable. No solamente por el hecho de que el modelo de gestión económica que la gran abadía borgoñona aporta puede ser considerado como paradigma de economía señorial-feudal, tal como se desprende de los modernos estudios de Duby sobre el tema [3], sino también porque asume los aspectos ideológicos más importantes dentro del tipo de sociedad que denominamos feudal. En efecto, la ceremonia de profesión de todo monje cluniacense, tal como nos la describe De Valous siguiendo las *Consuetudines* [4], es una reproducción casi exacta de la ceremonia de entrada en vasallaje feudal: el profeso introducía sus manos entre las del abad, le prestaba juramento de obediencia y depositaba a continuación sobre el altar mayor de la iglesia un documento en el que se comprometía a respetar las normas de la abadía. Basta llevar a cabo un cotejo superficial con cualquier descripción clásica del vasallaje feudal para darnos cuenta de la similitud de ambos actos. Los monjes se convertían, en cierto modo, en dependientes del abad de Cluny. Knowles ha expresado de manera muy lúcida estas concomitancias de la observancia cluniacense con las estructuras ideológicas de su tiempo [5].

Otro aspecto importante de la observancia cluniacense, desde el punto de vista económico, es el abandono del trabajo agrario directo por parte de los monjes. Tenemos la impresión de que, ya antes, los monjes benedictinos habían comenzado a abandonar una parte importante del *labora* impuesto por la Regla de San Benito. Sin embargo, fue Cluny el que com-

[2] Los cartularios monásticos y los polípticos son el material fundamental de todos los trabajos sobre temas agrarios publicados desde finales del siglo XIX. Igual sucede con la más importante de las síntesis modernas sobre el tema: BLOCH, M., *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* (Oslo 1931). Ed. esp.: *La historia rural francesa: Caracteres originales* (Barcelona 1978).

[3] DUBY, G., *Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155. Economie domaniale et economie monetaire.*
—*Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de Pierre le Venerable*. Ambos en: «Hommes et estructures du Moyen-Age» (París 1973). Lamentablemente, ambos estudios no se han incluido en la edición española del libro *Hombres y estructuras de la Edad Media* (Madrid 1978).

[4] DE VALOUS, G., *Le monachisme clunisien des origines au XV siècle* (París 1970) (2.ª ed.), tomo I p.34.

[5] KNOWLES, D., *From Pacomius to Ignatius. A study in the Constitutional History of Religious Orders* (Oxford 1966) p.12-13: «El sistema de Cluny es el resultado de la combinación de dos ideas: la comunidad de regla bajo un abad y control de un rey sobre sus «tenats-en-chei» y «subvasallos». Cluny empleó así los dos principios más poderosos de la sociedad altomedieval: el de la obediencia religiosa de un monje a su abad y el de la fidelidad y mutuas obligaciones de un vasallo para con su señor».

pletó el proceso e incluso teorizó sobre él: no puede sorprendernos la extrañeza de Pedro el Venerable, abad de Cluny en el segundo cuarto del siglo XII, ante las acusaciones de San Bernardo acerca de la ociosidad de sus monjes. En la concepción de Cluny, el monje debe de ocuparse de las tareas relacionadas con el culto y la liturgia, que, como es sabido, alcanza cotas de brillantez y belleza inusitadas, y en el estudio intelectual. Esto no hubiera sido posible de no haber estado presente en el ambiente de la sociedad de su época, con una jerarquización completa de los diferentes *ordines*. De esta forma, el abad de un monasterio benedictino se identifica con un gran señor feudal perceptor de renta proveniente de la «familia» de campesinos dependientes del abad, tanto desde el punto de vista económico como jurisdiccional.

Estas consideraciones de índole general nos sirven para enmarcar el caso español durante este mismo período (siglos VIII-XI). La importancia socioeconómica y cultural del monacato en la Península durante estos «siglos oscuros», parece haber sido tan grande, si no mayor, que en el resto de Europa. Unicamente la dispersión de la documentación, junto a los problemas críticos que todavía se siguen planteando, así como la insuficiencia de los trabajos sobre el tema, pueden hacernos pensar en situaciones diferentes.

En efecto, el panorama bibliográfico es todavía bastante pobre. Existe, por una parte, una cierta bibliografía a la que pudiéramos llamar «tradicional». Quizá el mejor exponente de este tipo de trabajos sería el libro, ya clásico, de Pérez de Urbel[6]. Este tipo de obras, en general, adolecen de falta de sentido crítico y son excesivamente apologéticas. La más reciente bibliografía se ha situado, indudablemente, en un terreno mucho más científico, aunque sin llegar, en ningún caso, a una visión globalizadora y total de la realidad estudiada. En su descargo, hay que decir que tampoco lo ha pretendido.

Dos son las líneas de análisis fundamentales en que se sitúa esta reciente producción analizada: por una parte, los trabajos de Linage[7], de un extraordinario rigor, que han buceado en los temas monásticos desde una óptica en la que sólo cabe la historia propiamente religiosa. Echamos de menos en ellos aspectos importantes, aunque, como se ha dicho, es absolutamente fiel a lo que busca. En un planteamiento radicalmente diferente, y hasta opuesto, se sitúan los trabajos iniciados por García de Cortázar, y continuados por algún discípulo suyo.[8] El libro de García de Cortázar sobre San Millán de la Cogolla ha de considerarse, sin duda, como auténtico pionero de toda una línea de investigación, que, en el momento presente, aparece como muy fructífera. Esta corriente dará, sin duda, mucho

[6] PEREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid s.f.), 2 vols.

[7] LINAGE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León 1973), 3 vols.

[8] GARCIA DE CORTAZAR, J. A., *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla. Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval* (Salamanca 1969); MORETA, S., *El Monasterio de San Pedro de Cardeña. Historia de un dominio monástico castellano (902-1338)* (Salamanca 1971); ID., *Rentas monásticas en Castilla: Problemas de metodo* (Salamanca 1974); PORTELA, E.-PALLARES, M. C., *El bajo valle del Miño en los siglos XII y XIII. Economía agraria y estructura social* (Santiago 1971).

más de sí cuando se despoje de su excesivo «economicismo», poco riguroso, por otra parte, por la pobreza de los datos en este sentido, e intente poner en relación las realidades de orden material con otras de carácter superestructural.

El punto de partida inexcusable de cualquier planteamiento sobre el monacato de la España cristiana entre los siglos VIII-XI, ha de ser sin duda el del monaquismo visigótico y su perduración en los reinos del Norte. Este problema no es, como es lógico, más que una parte del más general de la perduración de lo visigodo en los reinos cristianos, cuestión ya esbozada en otro apartado.

Existe un problema grave para el estudio del monacato visigodo, y, en general, para toda la historia visigoda: la desesperante escasez, o ausencia casi total, de datos de carácter socio-económico. La información, abundante por otro lado, tiene un carácter abrumadoramente jurídico, de la que hay que ir entresacando briznas que nos sirven para reconstruir el modelo de sociedad que la España visigoda incorpora.

Quien con más profundidad y acierto ha estudiado la trayectoria social del monacato visigodo, así como el de la primera Edad Media, ha sido, sin duda, Orlandis[9]. En sus trabajos vemos plantearse los principales problemas de la historia religiosa y monástica entre los siglos VI y XI. Lo primero que llama la atención es la originalidad y personalidad propia de las instituciones monásticas hispánicas durante el período. La Península permanece aislada desde el punto de vista religioso, aislamiento también bastante marcado en otros aspectos. Cuando ya en Europa occidental la observancia benedictina había comenzado su espectacular expansión, el monacato hispánico caminaba por trayectorias completamente diferentes, dominado, sobre todo, por la poderosa personalidad de San Fructuoso. El monacato fructuosiano difiere en aspectos esenciales del benedictino, y, no sólo en cuestiones puramente religiosas. Significa una concepción de la vida del monasterio diametralmente distinta. No es casual que esta experiencia monástica se difunda especialmente en el noroeste peninsular, en la antigua *Gallaecia* romana, región caracterizada por la supervivencia marcada en ella de formas de vida arcaica y por la especial difusión que en ella tuvieron las concepciones ascéticas del priscilianismo, probablemente aún vivas en tiempos de San Fructuoso, como señala Anscari Mundó[10]. Es fácil vislumbrar en este monacato fructuosiano abundantes elementos jurídicos e ideológicos típicos de una sociedad muy poco evolucionada, que recuerdan, en parte, formas monásticas surgidas en regiones muy lejanas. A través del estudio de la *Regula Communis*, se puede ver con claridad que, más que innovaciones, los aspectos más originales de aquélla no son más que meras adaptaciones de realidades preexistentes, como muy bien ha

[9] Son numerosos sus trabajos sobre temas monásticos. Los más importantes fueron reunidos en un volumen: ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales* (Pamplona 1971).

[10] ANSCARI MUNDO, *Il monachessimo nella Peninsola Iberica fino al secolo VII. Questioni ideologiche e litterarie*, en «Il Monachessimo nell'alto Medioevo e la formazione de la civiltà occidentale», IV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo (Spoleto 1957) p.107.

considerado Orlandis [11], aunque pensamos que estos particularismos no son sólo de orden religioso, sino también social. De este modo, resulta lógico que las fundaciones fructuosianas en la Bética, región de tradición completamente diferente a la *Gallaecia*, profundamente romanizada y tempranamente cristianizada, se acomodasen a la más estricta observancia canónica tradicional.

Las influencias célticas en la organización religiosa, y especialmente monástica, del noroeste peninsular son evidentes, y han sido ya estudiadas por historiadores de tanto prestigio como Bishko, P. Riché y P. David. Dejando a un lado el problema de las posibles inmigraciones de celtas hacia Galicia, tenemos que suponer que, en muchos casos, más que una influencia directa estamos ante concomitancias explicadas por la similaridad de organización económica y social. Esto puede explicarnos elementos tan diferentes, pero expresión del mismo fenómeno, como las peculiaridades de la organización episcopal, generalmente confundida con la monástica, o la fuerza que el elemento familiar conserva dentro de la comunidad monacal.

La importancia de la vida monástica en los primeros siglos de los reinos cristianos medievales es enorme. No es casual que nuestro primer documento original, el famoso diploma del rey astur Silo, nos narre la concesión del lugar de Lucis a varios religiosos para fundar en él un monasterio [12].

Monacato y repoblación

Cabe afirmar, por tanto, y como punto de partida, que la proyección socioeconómica y cultural del monacato en los primeros principados cristianos fue excepcionalmente grande y mayor que en otros países, al ser distintas las condiciones creadas por la invasión musulmana. No es, por tanto, exagerado afirmar que el monacato hispánico cumple la parte más importante en la tarea de ocupación del espacio, roturación y colonización que habitualmente llamamos Reconquista. Hasta tal punto es esto verdad, que se suele calificar la primera fase de la repoblación cristiana como de «monacal y privada» [13].

Antes de referirnos a algunos monasterios particularmente significativos en el período en estudio, trazaremos algunas pautas generales que hagan entender la generalidad del proceso. En primer lugar, es preciso tener en cuenta, en todo momento, el carácter de la documentación que manejamos. En el período que estudiamos, nos servimos casi exclusivamente de documentos de carácter monástico y sin ellos apenas sabríamos nada de los primeros siglos medievales. Ello, por supuesto, es consecuencia de la importancia de esta actividad religiosa y socioeconómica del monacato, pero no debemos de olvidar que había, con toda seguridad, otras fuerzas sociales que desempeñaron un papel igualmente importante y cuya obra o no se plasmó en los documentos, o éstos se han perdido. No conviene, por tanto, concebir un cierto «monopolio» monástico.

[11] ORLANDIS, J., *El movimiento ascético de San Fructuoso y la congregación monástica dumiense*, en «Estudios...» p.78-79.

[12] Se trata de un documento original, fechado en 775 y conservado en el Archivo de la Catedral de León. Ha sido reproducido y estudiado en numerosas ocasiones.

[13] GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media* (Madrid 1968) p.239.

Dicho esto, añadiremos en seguida que los primeros pasos de los monasterios cristianos posteriores a la invasión están sumidos en una gran oscuridad, al igual que sucedía con el resto de los protagonistas de la vida económica, social y política. Durante los siglos VIII y IX, más o menos, la documentación es poco clara, plantea abundantes, y a veces insolubles, problemas críticos, y nos sitúa ante un tipo de monacato elemental, primitivo, constituido por pequeños núcleos, compuestos muchas veces por un abad y unos cuantos compañeros o «gasalianes», frecuentemente relacionados con la firma de un «pactum» que supone obediencia y fidelidad con respecto al abad (lo que nos sitúa en un plano de continuidad con el monacato fructuosiano visigodo). Llevan a cabo roturaciones y colonizaciones de espacios limitados, seguramente adecuadas a las posibilidades limitadas por su número, casi siempre en el marco jurídico y económico de la *pressura*, institución absolutamente semejante a las *aprisiones* que también en fecha temprana encontramos en Cataluña, y que suponen una ocupación del territorio yermo, con un ritual prefijado de ocupación de un bien vacante. Este monacato disperso, poco organizado, espontáneo y sin ninguna centralización debió de tener, en conjunto y sumada la importancia de sus componentes, una relevancia enorme. Responde y es fiel adaptación de unas estructuras socioeconómicas y políticas también incoherentes y poco organizadas, con reminiscencias arcaicas, de diverso tipo, muy marcadas, y en un momento en que los principados cristianos simplemente buscaban su consolidación frente a los invasores islámicos.

Entre 850 y 900, aproximadamente, se puede registrar un cierto cambio de tonalidad. El reino astur, plenamente consolidado, ha iniciado su gran expansión hacia el Duero. El reino vascón o navarro va encontrando el rumbo quele será característico y definitivo: su expansión hacia el sudoeste, mientras que los condados catalanes encuentran su primera, aunque frágil, unidad. También la tonalidad monástica, a tenor con la documentación, evoluciona paralelamente. Comienza una fase de aparición de monasterios más grandes e importantes o de plena consolidación de los antiguos, que se convierten en agentes fundamentales de la expansión cristiana. Podríamos calificar esta fase que se inicia ahora y se continúa a lo largo de todo el siglo X y parte del XI, como de formación de la gran propiedad monástica, de gestación de los grandes dominios monacales. Todavía no se ha producido la difusión de la Regla benedictina (a pesar de algunas menciones, evidentemente falsas o interpoladas, en algunos documentos), y no sabemos, en muchos casos, qué tipo de observancia rige en determinados centros. En otros sabemos que existen comunidades dúplices, o monasterios todavía familiares. Es el momento de los primeros grandes monasterios gallegos, como Samos, Celanova o Sobrado, de la consolidación de los de la región cántabro-astur, como San Vicente de Oviedo, Belmonte o Santo Toribio, en que Sahagún inicia su andadura

que le llevará a un protagonismo importante, o que también empiezan a sonar los nombres de los primeros grandes monasterios de los principados orientales, como Leire en Navarra, La Peña en Aragón, Obarra en Ribagorza y Ripoll y San Juan de las Abadesas en Cataluña. En esta fase intermedia, que iría, como se ha dicho, de 850 a 1030 aproximadamente, vamos observando cambios económicos y sociales interesantes. Sin que nuestra documentación deje de tener arcaísmos, que perdurarán durante muchos años más, se va observando un paso hacia una organización social más controlada, con mayor grado de centralización económica y política, que, indudablemente, nos lleva hacia la consolidación de las estructuras feudales. Estos grandes monasterios se convierten en focos vivos de consolidación del avance cristiano, desde todos los puntos de vista, como lo fueron Arlanza o Cardeña del avance castellano hacia el sur, o San Millán del cruce de influencias castellano y navarro en la Rioja.

Finalmente, desde que cristaliza la obra política de Sancho el Mayor, los reinos cristianos peninsulares inician una nueva trayectoria, que también tendrá su reflejo en la actividad monástica. Se inicia el momento de la plena y total consolidación del feudalismo y del acercamiento institucional a las realidades exteriores, especialmente de Francia. Se produce el triunfo absoluto de la gran propiedad territorial y la generalización de las relaciones de dependencia personal, a todos los niveles, síntomas característicos de la organización de la sociedad que denominamos feudal. Las peregrinaciones a Santiago canalizarán las primeras llegadas de extranjeros a la Península, que servirá de lugar idóneo para colmar las apetencias territoriales de tantos caballeros sin feudos como había en diferentes regiones francesas, y de laboratorio útil para la gestación y ensayo de la concepción de la guerra religiosa, de la cruzada, que encontrará su primera concreción en España.

La vida monástica española también se transforma en este momento. La Regla de San Benito encuentra su plena difusión en la Península, probablemente desde la obra de Sancho el Mayor. Sabido es cómo se ha confundido, cegados por las falsificaciones documentales, la difusión de la supuesta reforma cluniacense con la mera benedictinización de nuestros grandes cenobios, que es lo que, en realidad, debió de suceder. Y esta vinculación a la regla de San Benito debió de estar en conexión con cambios socioeconómicos y administrativos. Cambia el tenor de los documentos de Cardeña, de San Millán o de Oña, monasterio este último de tardía fundación pero que pronto alcanza una enorme importancia en Castilla. Las fórmulas diplomáticas comienzan a asemejarse a las de otros monasterios europeos y la organización general de los mismos deja traslucir una coherencia y centralización nuevos. Una nobleza feudal, de sangre y territorial, realiza enormes donaciones a sus monasterios favoritos, con lo que las posesiones de éstos alcanzan dimensiones increíbles. Se abre la época de los gigantescos dominios, como los de San Millán u Oña, con posesiones que alcanzaban hasta las riberas mismas del Cantábrico. Estos grandes centros benedictinos tendrán, además, un protagonismo político a veces muy marcado, como el que adquirió Oña en los acontecimientos

castellanos desde 1029 a 1055, o el de Sahagún durante el reinado de Alfonso VI. Sus abades serán personajes de primera fila en la vida de las monarquías y en la de la Iglesia, como San Iñigo o Santo Domingo de Silos.

Fijadas ya las líneas generales de la evolución del monacato hispánico entre la abadesa y religiosas del monasterio de San Miguel de Pedroso en la significativos. Para ellos seguiremos el criterio de ocuparnos de aquellos centros de mayor significación e importancia y que, además, hayan sido objeto de algún estudio acerca de su proyección económica y social.

Región cántabro-astur y Galicia

Como es lógico, las primeras noticias que nuestros documentos transmiten acerca de la vida monástica se refieren al núcleo originario de la rebelión frente a los musulmanes, la región cántabro-astur, si exceptuamos el documento de 759, que abre la colección diplomática emilianense, de evidente y aceptada autenticidad, y que nos narra un pacto monástico entre la abadesa y religiosas del monasterio de San Miguel de Pedroso en la Rioja [14].

Como se ha señalado, el primer diploma original, el de Silo, se refería a la fundación de un monasterio. También la fundación de Oviedo, que será el primer centro importante del pequeño Estado, está en relación con la vida monástica, incluso admitiendo, lo que no es seguro, la total falsedad del pacto monástico de 781, que figura al inicio de la colección diplomática de San Vicente de Oviedo [15]. A tenor de tan dudoso diploma, los orígenes de Oviedo se relacionarían con la actividad del presbítero Máximo, sobrino del abad Fromistano, y que hacia 760 habría comenzado la población del monte llamado *Ovetum*, constituyéndose así, mediante la *scalidatio* y la roturación, un poblado «agrario y cenobítico», en acertada expresión de Moxó [16], núcleo de la futura «capital» del reino. A pesar de los diferentes elementos anacrónicos y poco fidedignos (como hablar ya de la observancia benedictina), parece seguro que los orígenes de Oviedo están relacionados con los del monasterio de San Vicente. Este monasterio, de dilatada vida (la documentación de su colección diplomática llega hasta 1200), estuvo relacionado con el otro gran núcleo religioso de Oviedo, la iglesia de San Salvador, no estrictamente monástica, y merecedora del apoyo de la realeza desde sus inicios, como se aprecia a través del famoso «testamento de Alfonso II», de 812 [17].

El monasterio de San Vicente de Oviedo fue objeto de uno de los primeros estudios que pretendía reconstruir el funcionamiento económico, y

[14] UBIETO, A., *Cartulario de San Millán de la Cogolla* (Valencia 1976).

[15] FLORIANO CUMBREÑO, A., *Diplomática española del período astur* I n.11 p.78ss. Aun admitiendo la falsedad del documento, lo supone realizado sobre una base cierta en sus elementos fundamentales. Floriano Llorente muestra una posición más cauta acerca de la veracidad del fondo histórico del documento: FLORIANO LLORENTE, *Colección Diplomática del Monasterio de San Vicente de Oviedo* (Oviedo 1968) Doc.1 p.29-31.

[16] MOXÓ, S., *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval* (Madrid 1979) p.20.

[17] FLORIANO CUMBREÑO, A., *Diplomática Española del período astur* I n.24 p.118ss.

más concretamente agrario, de su dominio [18]. Prieto Bances, con todos los méritos y los inconvenientes del pionero y con las limitaciones de quien trabajaba con una serie de puntos de partida inconmovibles para los historiadores del derecho y de las instituciones de su época, hizo, sin embargo, un digno intento de reconstrucción del dominio monástico de San Vicente y reparó en algunas de las peculiaridades más notables de su funcionamiento económico y estructura de la propiedad.

El dominio de San Vicente se presenta, a lo largo de su historia, como poco coherente y centralizado. Como consecuencia de condicionamientos topográficos, no existen en él unas explotaciones agrícolas de grandes proporciones, sino pequeñas unidades, tanto para el cultivo de algunos cereales como para los frutales, muy abundantes, especialmente los manzanos, productores de sidra, bebida tradicional de la región, así como una importancia grande de explotaciones ganaderas, especialmente bovinas y equinas.

Sin embargo, y de forma algo contradictoria, Prieto intenta por todos los medios encontrar en San Vicente el modelo de explotación agraria típico del mundo medieval —y según él, que se mueve en una tradición romanista, heredado del bajo Imperio— que tendría como centro y unidad básica a la *villa* y como elementos subordinados fundamentales a los mansos, que él encuentra identificados con los *casales* y *caserías* astures. Igualmente, pone de relieve la poca importancia del campesinado dependiente y la inexistencia de la esclavitud clásica entre los hombres que constituyen la *familia* de San Vicente, pero sin llegar a una explicación válida de esta peculiaridad, relacionada, sin duda, con los restos importantes y vivos de la comunidad campesina de carácter gentilicio en la región.

No lejos del foco central de la rebelión astur, y en directa relación con él por haber pertenecido, igualmente, a la antigua Cantabria romana, se encuentran otras regiones de precoz e importante floración monástica, como son la Liébana, las Asturias de Santillana y Trasmiera. Las tres subcomarcas cuentan con cenobios importantes, que se cuentan entre los más conocidos en el pequeño reino astur: en la Liébana, destaca el de Santo Toribio, cerca del actual Potes, con el gran prestigio que le confirió la figura de Beato, gran opositor a Elipando de Toledo en la querella adopcionista; en las Asturias de Santillana el de Santillana del Mar, y en Trasmiera el de Santa María del Puerto. Los tres cuentan con secuencias documentales ricas, que arrancan de fechas antiguas, y asequibles por haber sido publicadas [19]. Nos detendremos en el de Santo Toribio, que cuenta con un trabajo importante y moderno sobre su dominio monástico [20].

[18] PRIETO BANCES, *R., La explotación rural del dominio de San Vicente de Oviedo en los siglos X al XIII*, en «Boletín de la Facultade de Direito, Universidade de Coimbra» XIV (1937-38) p.343-406; XV (1938-39) p.118-188; XVII (1940-41) p.1-66.

[19] SÁNCHEZ BELDA, L., *Cartulario de Santo Toribio de Liébana* (Madrid 1948); JUSUE, E., *Libro de la Regla o Cartulario de la Antigua Abadía de Santillana del Mar* (Madrid 1912); SERRANO Y SANZ, M., *Cartulario de la Iglesia de Santa María del Puerto (Santoña):* B.R.A.H. LXXIII (1918) p.420-442; LXXIV (1919) p.19-34; 224-242; 439-455; LXXV (1919) p.323-348; LXXVI (1920) p.257-263; LXXX (1922) p.523-527.

[20] GAUTIER-DALCHÉ, J., *Le domaine du Monastère de Santo Toribio de Liébana: Formation, Structures et modes d'explotacion*, en «Anuario de Estudios Medievales» II p.63-117.

El monasterio de San Martín de Turieno, que en el siglo XII pasaría a denominarse de Santo Toribio, aparece en la documentación desde 828. Su dominio alcanza gran importancia en el siglo X, bajo la dirección del abad Opila, perteneciente a una rica familia de la región. Tras un período de estancamiento, en el siglo XII se convierte en priorato del poderoso monasterio de Oña, y centro de las posesiones montañesas del cenobio burgalés.

El trabajo mencionado de Gautier-Dalché sobre Santo Toribio, del que dependen, en algún modo, los realizados posteriormente por Cortázar y sus discípulos, tiene el mérito, entre otros, de haber conseguido una reconstrucción bastante precisa y acertada de un dominio monástico, en cierto modo modélico: enclavado en una región bastante cerrada y poco propicia a cambios, su modelo de gestión permanece bastante estable. Parece haber un equilibrio entre economía agraria y pastoril, con escasa comercialización de productos y, por tanto, con un empleo moderado de los intercambios monetarios.

La documentación de la primera época está plagada de elementos arcaicos de gran interés: abundancia de profiliaciones, o extrañas adopciones en sentido en cierto modo inverso a las del derecho romano, por las que se hacía posible la salida de la propiedad fuera de un linaje, abundantes referencias a posibles comunidades de aldea, etc. Se puede seguir con cierto detalle el proceso de concentración de la propiedad en una serie de linajes locales, emanados, ésa es la impresión, desde dentro de las comunidades campesinas, y la señorialización consecuente.

Otro mérito del trabajo de Gautier radica en haberse planteado, por primera vez de forma sistemática, la significación de la terminología jurídica y económica tan repetida en la documentación altomedieval. A través de interpretación de términos como «heredad», «solar», *palatium*, etc., Gautier va reconstruyendo, en la medida de lo posible, la articulación señorial del dominio monástico, gestionado sin gran rigor, con predominio de una política de rentas señoriales a los tenentes de los solares, aunque con existencia de reservas señoriales, denotada por las menciones a *corveas* (sernas), aunque de manera poco abundante.

La primera expansión político-militar del pequeño reino astur debió dirigirse hacia occidente, hacia la *Gallaecia* romana, como quedaría atestiguado, entre otros testimonios, por un debatido pasaje de la crónica de Alfonso III, que atribuye tal expansión al reinado de Alfonso I, a mediados del siglo VIII [21]. Muchos son los interrogantes que siguen pesando sobre el noroeste peninsular: su grado de romanización (indudablemente mayor que la de las regiones cántabro-astur y vascona, pero no tan completa como algunos pretenden), la influencia de suevos y visigodos, o la naturaleza de la vinculación política al reino astur en sus primeros tiempos, no muy firme a tenor de las numerosas y repetidas revueltas que tienen su punto de partida en Galicia.

Estas dudas genéricas se ven acompañadas por otras de carácter más

[21] *Crónica de Alfonso III*, ed. UBIETO (Valencia 1961). *Rotense* p.38; *Ovetense* p.39.

concreto. La primera de ellas se refiere al corpus documental relativo a Odoario, supuesto repoblador de Lugo [22]. Existe al respecto una línea crítica, partidaria de la falsificación, iniciada por Barrau-Dihigo y continuada por Vázquez de Parga, y otra, encabezada por Sánchez Albornoz, que considera parcialmente auténtica la base sobre la que se apoyan los documentos. La segunda cuestión gravita en torno a los documentos del monasterio de Samos, que, al parecer, se remontaba a época visigoda. Se trata de un documento de la época de Alfonso II y tres de la de Ordoño I [23]. Para Barrau-Dihigo, los cuatro eran falsos, Sánchez Albornoz los considera auténticos, y Floriano juzga falso el primero y auténticos los otros tres [24].

De los numerosos monasterios importantes gallegos, que tienen un papel relevante en la repoblación y que alcanzan una cierta potencia, destacaremos el ejemplo del monasterio de Sobrado, tanto por la riqueza de su documentación, como por contar con algunos estudios recientes [25]. La fundación del monasterio se realiza a mediados del siglo X, por los condes Hermenegildo y Paterna, que en la dotación inicial transmiten a este cenobio dúplice y familiar las ricas posesiones que componían su condado de Présaras. En este momento, en Galicia, se ha consolidado o se está consolidando una nobleza territorial importante y una propiedad señorial en crecimiento.

El reciente libro de la doctora Pallarés, enfocado desde la óptica de los trabajos de García de Cortázar, consigue una reconstrucción válida de la historia del monasterio y de las características económicas fundamentales de su dominio. El monasterio tiene dos fases claras, ambas relacionadas con respectivos procesos colonizadores impulsados por la monarquía. La primera fase, la que corresponde a la de dependencia familiar con respecto al linaje de los condes de Présaras, abarca desde la fundación hasta la implantación de la dinastía Jimena en Castilla y León, momento en que se abre un prolongado silencio sobre Sobrado. La segunda fase, la cisterciense, se abre en el reinado de Alfonso VII, y desborda el marco cronológico de la exposición.

Como es habitual en estos momentos en zonas de condiciones geográficas accidentadas y determinada situación social, el dominio inicial de Sobrado tampoco es concentrado, sino disperso por gran parte de la región gallega. Las posesiones más importantes se vinculan al cenobio con las donaciones de los fundadores, justamente con sus hijos Sisnando y Rodrigo, y se componía por una serie de *villae*, explotaciones agrarias de tipo medio y por una serie de heredades dispersas en otras tantas *villae*, teniendo la *villa* el doble significado de explotación agraria y aldea o lugar

[22] FLORIANO, A., *Diplomática española del período astur* I n.4 (a.745), n.5 (a.747), n.8 (a.760).
[23] FLORIANO, A., o.c., I n.22, 57, 59 y 63.
[24] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Documentos de Samos de los Reyes de Asturias:* Cuadernos de Historia de España (B. Aires 1946) p.147-160.
[25] LOSCERTALES, P. (ed.), *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes* (Madrid 1976), 2 vols.; PALLARÉS, M. C., *El Monasterio de Sobrado: un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia medieval* (La Coruña 1979); ISLA FREZ, A., *El Monasterio de Sobrado (s. IX-XI)*, Memoria de Licenciatura inédita, defendida en la Fac. de Geografía e Historia (Univ. Complutense de Madrid), febrero 1980.

de hábitat concentrado. Agricultura y ganadería alcanzan un cierto equilibrio, con tendencia a la total autosuficiencia del dominio monástico. En cuanto a las formas de gestión, parece combinarse el sistema de gestión directa en una parte de las tierras con las cesiones de tenencias a los dependientes.

Un aspecto muy interesante y original de la documentación de Sobrado es el que se plantea a propósito de la *incomuniatio*, de aparición frecuente, que Sánchez Albornoz había relacionado con la *commendatio* romana y que ha cobrado nuevo sentido tras el análisis hecho en el trabajo inédito de Isla Frez. Isla ha relacionado esta práctica con la organización general de la sociedad galaica, en el momento preciso en que el crecimiento de la gran propiedad iba generando un tipo de sociedad feudal, pero sin haber conseguido tapar completamente, todavía, los restos de la antigua solidaridad social de la comunidad. A través de la *incomuniatio*, que él relaciona acertadísimamente con la profiliación de otros documentos norteños, y empleando una superestructura procedente del derecho romano aunque con un sentido completamente diferente, se enmascaraba el proceso de disolución de la comunidad y el auge de la gran propiedad señorial. Todo ello, en el trabajo de Isla, en conexión con una tesis fundamental que pone en duda con una serie de aportaciones sólidas la supuesta romanización galaica, o, por lo menos, la explica de otra manera.

En el extremo oriental de la *Gallaecia* romana, en otra de las zonas de expansión del pequeño principado astur, a orillas del río Cea, está ubicado otro de los grandes monasterios de los primeros siglos medievales: el dedicado a los santos Facundo y Primitivo, más conocido habitualmente por su término romanceado posterior: Sahagún.

La documentación de Sahagún constituye uno de los conjuntos más impresionantes por su abundancia y riqueza de cuantos disponemos los medievalistas y sigue siendo un reto para el investigador. Recientemente, ha sido publicada, de manera modélica, una primera parte, la que se refiere al período anterior al año 1000 [26]. Por desgracia, no contamos aún con un trabajo moderno sobre el monasterio, pues los de Escalona (siglo XVIII) o el más reciente de Puyol (1915), que fue su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, pueden considerarse desfasados [27].

Sahagún comienza su andadura como monasterio importante en el reinado de Alfonso III, en el que se ha iniciado la expansión hacia el sur de forma sistemática y consolidado lo anteriormente colonizado por su padre Ordoño I. No tenemos noticias de que se lleve a cabo una auténtica fundación, pues el documento que tendría un carácter más claro de acta de dotación y concesión de coto, el de 30 de noviembre de 905, es radicalmente falso, como ha dejado bien claro Mínguez, editor de la colección diplomática [28].

[26] MÍNGUEZ, *Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (s.IX-XI)* (León 1976).
[27] ESCALONA, *Historia del Real Monasterio de Sahagún, sacada de la que dejó escrita el padre maestro F. Pérez* (Madrid 1782); PUYOL Y ALONSO, J., *El Abadengo de Sahagún. Contribución al estudio del feudalismo en España* (Madrid 1915).
[28] MÍNGUEZ, o.c., doc. 8 p.30ss, comentado en 32-33.

Un rasgo que llama inmediatamente la atención al leer la documentación de Sahagún, al igual que la de otros monasterios de la región, es la gran influencia mozárabe, apreciable en la antroponimia. La cuestión del mozarabismo ha sido habitualmente saldada hablando, sin más, de la existencia de unas aportaciones masivas de emigrantes de al-Andalus a fines del siglo IX y principios del X. En una obra reciente y de un enorme valor científico, Estepa ha dado una explicación diferente [29]. Desde su punto de vista, «la perduración de la onomástica mozárabe, a pesar de las transformaciones sociales y políticas de los siglos, sólo se explica pensando que se tratara del principal elemento constitutivo de la población leonesa, que tendría su principal base en la escasa población existente antes de la conquista y no en las aportaciones del norte o del sur» [30].

El dominio de Sahagún va adquiriendo importancia a lo largo del siglo X, en el que los monarcas (muy particularmente Ordoño II) y los grandes magnates laicos y eclesiásticos de la región le hacen importantes donaciones, que convierten al monasterio en uno de los más ricosy prestigiosos de todo el reino. En torno al cenobio se va constituyendo una villa señorial que fue una de las primeras en sentir el renacimiento urbano que, en la España cristiana como en el resto de Europa occidental, empezó a tener lugar en el siglo XI. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, sin ser la causa determinante, actuaron también como factor de estímulo de este movimiento urbano. Sahagún se convierte en el siglo XI en un importante burgo, dominado por la autoridad señorial de sus abades, en el que se asentaron contingentes importantes de artesanos extranjeros y comerciantes de larga distancia, produciéndose una dualidad institucional de francos y castellanos desde tiempos de Alfonso VI, quien concedió a la villa fueros en 1085. Es sabido cómo poco después, a comienzos del siglo XII, en el marco de los grandes problemas que acuciaron a León y Castilla tras la muerte de Alfonso VI, hubo en Sahagún una serie de revueltas burguesas contra la autoridad del abad, en las que los rebeldes encontraron el apoyo de Alfonso el Batallador de Aragón, y que fueron estudiadas en un importante trabajo por Pastor [31].

Castilla

En la Castilla condal de los primeros siglos medievales, la vida monástica fue de excepcional importancia. Antes de la implantación de la Regla de San Benito en los grandes centros monásticos castellanos, existió un monacato pactista de gran fuerza y arraigo, derivado seguramente del pactualismo galaico, que fue estudiado por Bishko [32]. Desde un principio,

[29] ESTEPA, C., *Estructura social de la ciudad de León, siglos XI-XIII* (León 1978).
[30] ESTEPA, C., o.c., p.161.
[31] PASTOR, R., *Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII)*. Análisis histórico-social de una coyuntura, en «Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval» (Barcelona 1973) p.15ss.
[32] BISHKO, Ch. J., *Gallegan pactual monasticism in the Repopulation of Castile*, en «Estudios dedicados a M. Pidal» (Madrid 1951) II p.513-531.

este monacato estuvo en estrecha relación con el movimiento repoblador, pujante y variado en los territorios de Castilla. Los primeros movimientos de avances cristianos se realizan y consolidan con la acción de estos pequeños monasterios, mientras que el gran movimiento político-militar a partir del siglo X será acompañado de la fundación de grandes centros monásticos, como Arlanza, Cardeña y Silos, por ejemplo; algo más tarde Oña; y en el flanco oriental, en rivalidad con la expansión navarra hacia el sur, el riojano de San Millán.

Dedicaremos una atención preferente a San Millán y Cardeña, en una primera fase, y a Oña, que se convierte en el gran centro del reino castellano con el advenimiento de la dinastía Jimena. Los dos primeros cuentan con serios trabajos de investigación [33]. La documentación de ambos se cuenta entre la más numerosa e interesante y fue publicada hace tiempo por el P. Serrano. De la de San Millán, ha hecho una edición nueva y reciente el Prof. Ubieto.

La documentación emilianense cuenta con algunos de los testimonios retrospectivos más interesantes para conocer y valorar los inicios de la acción monástica y repobladora del núcleo primigenio de Castilla. En efecto, ocho monasterios, que más adelante aparecerán como agregados a San Millán, tienen una presencia documental anterior a la del propio centro principal. Algunos son tan significativos como los de San Emeterio y Celedonio de Naranco, o San Félix de Oca, etc. Pequeños monasterios, situados en un área comprendida entre Mena y Oca, poblados y ocupados por habitantes procedentes de las áreas leonesa y vascona, según interpreta García de Cortázar, siguiendo criterios antroponímicos [34], que ocupan el espacio mediante el procedimiento jurídico de la *pressura* y que practican una economía fundamentalmente ganadera, con escasas menciones de tierras de labor.

Sobre este panorama monástico y repoblador se instala San Millán. No existe un documento fundacional propiamente dicho, aunque una interpolación del siglo XII intenta ingenuamente relacionar el nuevo cenobio con el santo de época visigoda. San Millán nace, sin duda, de la mano protectora de los reyes navarros de la dinastía Jimena, que a comienzos del siglo X se convirtieron en la dinastía reinante en Navarra y dieron un giro completo a la política de este reino. Apoyándose en León, iniciaron una expansión hacia la zona riojana, en la que pronto chocarían con el condado castellano. La aparición de San Millán, como la de San Martín de Albelda, guardan relación con la conquista de Nájera en 923 y es en esta segunda década del siglo X cuando puede considerarse iniciada su andadura.

Una primera fase, muy clara, de la historia del monasterio y su dominio vendría constituida por la transcurrida entre el momento fundacional y la destrucción de Almanzor el año 1002. En esta fase, el dominio emilianense tiene una extensión aún limitada al área riojana, con algunas pose-

[33] G. DE CORTAZAR Y MORETA, estudios citados.
[34] G. DE CORTÁZAR, o.c., p.112.

siones aisladas en Castilla y Alava; su dedicación preferente sigue siendo la ganadera y goza del apoyo y generosidad de los reyes navarros y del astuto y ambicioso Fernán González.

Una segunda fase sería la que García de Cortázar llama «el período brillante» del dominio emilianense, que abarcaría desde 1003 a 1106. Entre estos años, el monasterio se rehace del azote que ha significado la acción guerrera de Almanzor, recibe sus más importantes donaciones y reordena su gestión económica, que, sin abandonar la ganadería, va a diversificarse hacia una mayor atención agrícola y, sobre todo, de cultivo de la vid, producto especialmente apto dentro de la región. En este siglo XI, el dominio emilianense alcanza su punto culminante, con sus enormes posesiones que llegan hasta el Cantábrico, con sus variadas riquezas salineras y mineras, pesquerías fluviales y marítimas, etc.

La historia del monasterio de San Pedro de Cardeña parece estar relacionada, desde un principio, con el cercano centro militar que es Burgos. Incluso la fundación del monasterio, que tampoco se ha registrado en un documento concreto, podría situarse por los mismos años en que se construye el castillo de Burgos, centro de los condados castellanos, a finales del siglo IX. La primera mención concreta del cenobio la tenemos en un documento de 902, en una donación del conde de Lantarón, Gonzalo Téllez.

El Prof. Moreta, autor de una importante monografía sobre Cardeña, sigue una sistemática semejante a la de Garcia de Cortázar y divide la historia del monasterio, dentro del período que en esta exposición interesa, en dos fases: la primera, de 902 a 995, es por él denominada la de «constitución y consolidación del dominio», mientras que la segunda, de 995 a 1109, sería «la etapa expansiva del dominio» [35].

Durante el siglo X, los progresos de Cardeña son lentos y tímidos y reproducen casi exactamente la evolución de la expansión castellana. Durante el primer tercio del siglo, el dominio, aún pequeño, permanece concentrado en un área reducida, en torno al curso del Arlanzón, a la sombra protectora de la fortaleza burgalesa. Con la hegemonía de los condes de Lara, los dos primeros, Fernán González y García Fernández grandes benefactores de Cardeña, los límites expansivos del dominio van aumentando: se alcanza el Ebro por el norte, y se cruza el Duero por el sur, llegándose al Pisuerga por occidente. La dedicación exclusivamente agrícola de los primeros momentos (la tierra llana y bien regada así lo permitiría) va complementándose con las menciones documentales de ganados, bovinos, equinos, lanar, etc.

En la segunda fase de la historia del dominio, que llena todo el siglo XI, como los demás monasterios, también Cardeña experimenta una pujante expansión, general a todo el conglomerado castellano-leonés. Es, como tantas veces hemos señalado, el siglo de la expansión y de la consolidación de la gran propiedad feudal, entre la cual, la monástica, tiene una gran importancia. Por el norte, el dominio cardeniense alcanzará la Asturias de Santillana, por el sur mantiene el Duero como frontera, por oriente llega a la sierra de la Demanda, con importantes pastos de verano, y por occidente rebasaron con amplitud el Pisuerga. Se confirma en este período la vocación eminentemente cerealícola de las tierras dependientes de Cardeña. Su participación en el proceso repoblador es, a tenor de la documentación, muy importante.

[35] MORETA, S., o.c. Son las denominaciones respectivas de la 1.ª y 2.ª parte del libro.

La historia de Cardeña languidecerá posteriormente, sobre todo cuando Alfonso VII otorgue el monasterio a Cluny, donación que nunca llegó a hacerse efectiva, a pesar de los intentos cluniacenses por controlar tan importante centro.

El último de los grandes monasterios castellanos durante la alta Edad Media es el de San Salvador de Oña. Enclavado en la Bureba, su fundación, hecha con toda solemnidad y con una riquísima dotación, es bastante posterior a la de otros, ya que fue realizada en 1011 por el conde Sancho García. El conde pone al frente de la comunidad femenina del monasterio a su hija Tigridia, en una pauta fundacional (infantado) semejante a la empleada pocos años antes por Garci Fernández en la de Covarrubias. La primera diferencia con los otros centros monásticos radica en que el dominio de Oña procede, en su mayor parte, de la dotación inicial, si bien el documento fundacional tiene más de un elemento dudoso.

El dominio monástico tiene una gran coherencia desde un principio. Alcanza desde las orillas del Duero hasta el Cantábrico, pero tiene sus centros neurálgicos en dos regiones naturales de gran personalidad: por una parte en la Bureba, llanura de la que Oña obtiene su riqueza cerealícola y en la región de las Montañas de Burgos, de donde obtiene su riqueza pastoril y maderera.

San Salvador de Oña parece haber jugado un importante papel político en los atormentados años que siguieron a la muerte de Sancho García y que culminarán con el asesinato en León del último conde castellano, García Sánchez, que abrió el camino a la penetración navarra en Castilla [36]. Se erigió en un foco de un cierto nacionalismo castellano, o más exactamente, antinavarrismo.

Por estos años, se supone que tuvo efecto la supuesta introducción de la observancia cluniacense en Oña. Y decimos supuesta porque el documento que la introducía no pasa de ser una falsificación completa, aunque hasta hace muy poco tiempo haya tenido credibilidad. Parece evidente que hubo cambios en la organización del monasterio, pues desde este momento no oímos hablar de comunidades separadas, típicas de monasterio dúplice, y en la masculina, la única que queda, hay referencias a la observancia benedictina. Como muy bien concluía Linage, la supuesta introducción cluniacense no debió de ser más que una supuesta «benedictinización» de Oña, en un momento en que cluniacense y benedictino habían llegado a ser casi identificables [37].

La importancia del monasterio no hizo sino aumentar. En los conflictos entre García el de Nájera y su hermano Fernando como consecuencia del testamento de Sancho el Mayor, Oña fue un punto neurálgico. Tras

[36] FACI, J., *Sancho el Mayor de Navarra y el Monasterio de San Salvador de Oña.* Hispania XXXVII (1977) p.299-317.

[37] LINAGE, A., o.c., II p.893.

Atapuerca (1054), Oña pasa definitivamente a Castilla y se convierte en el gran monasterio de la segunda edad feudal, el gran señorío monástico castellano por excelencia, con una potencia territorial comparable a la de cualquier magnate de la primera nobleza o a la de cualquier rico obispado. Su momento culminante se alcanza a finales del XII y primera mitad del siglo XIII, iniciando después, como casi todos los monasterios benedictinos del occidente europeo, un lento pero constante estancamiento económico.

Iniciamos el rápido recorrido histórico sobre los principales monasterios de los Estados hispánicos orientales, refiriéndonos al navarro de San Salvador de Leire, emplazado en las estribaciones prepirenaicas, cerca de la frontera con Aragón. Sus orígenes, muy antiguos, deben de guardar relación con la obra reformadora de Benito de Aniano, en los comienzos del siglo IX, de tal modo que, cuando lo visitara San Eulogio de Córdoba a mediados del siglo IX, era el monasterio más importante del reino [38]. La documentación de Leire, extraordinariamente rica y variada, plantea abundantes problemas que han impedido sacar de ella todo su jugo. Seguimos, en este punto, un trabajo breve y no definitivo, pero muy indicativo, de Orlandis [39].

A pesar de lo temprano de sus noticias, la documentación nos da cuenta del comienzo de la formación del dominio a partir del siglo X. Sancho el Mayor de Navarra hizo ya algunas importantes donaciones, y, supuestamente, introdujo la reforma de Cluny en el monasterio, documento que forma parte de una serie (la introductoria de la reforma cluniacense) más que sospechosa. A partir del reinado de García el de Nájera (1035-1054), el ritmo de donaciones se hizo más vivo, alcanzando su plenitud en el de Alfonso el Batallador (1104-1134), que coincide con el largo abadiato del abad Raimundo, que parece haber sido el momento dorado del cenobio.

El dominio, que llegó a abarcar más de un centenar de iglesias y monasterios, se extendió principalmente por los valles pirenaicos y, más concretamente, por los de Roncal y Salazar, así como abundantes posesiones en puntos del camino de Santiago. También tuvo algunas posesiones aisladas en puntos distantes, tanto en Guipúzcoa y Alava como en la misma Zaragoza.

Aragón: el caso de La Peña

El más representativo de los monasterios aragoneses durante la alta Edad Media fue, sin duda, el de San Juan de la Peña. Anteriormente al protagonismo de la Peña, evidente desde mediados del siglo X, el centro espiritual del pequeño condado pirenaico estuvo en San Pedro de Siresa, situado a la entrada del valle de Hecho. San Juan de la Peña, a unos kiló-

[38] ORLANDIS, J., *Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII*, en «La Iglesia en la España visigótica y medieval» (Pamplona 1976) p.339ss.

[39] ORLANDIS, J., *La estructura eclesiástica de un dominio monástico: Leire*, en «La Iglesia en la España visigótica y medieval» (Pamplona 1976) p.348-390.

metros al sur de Jaca, representa una etapa más avanzada del territorio aragonés, dependiente de Pamplona hasta el testamento de Sancho el Mayor, y reino independiente a partir de este momento. Este importante cenobio fue objeto de uno de los primeros trabajos de investigación, por las mismas fechas en que Prieto Bances realizaba el suyo sobre San Vicente de Oviedo, pero con una orientación más jurídica [40]. Seguiremos, por tanto, los datos aportados por Ramos Loscertales.

El primer y grave problema de la documentación pinatense, ya señalado por Ramos, es el de la falta de credibilidad de muchas de las copias que componen el cartulario. Son muy frecuentes las falsificaciones documentales completas y, como es lógico, aún lo son más las interpolaciones parciales. Dicho esto, y con la fragilidad de las conclusiones que tales problemas críticos impone, diremos que son escasos y dispersos los documentos que se refieren al monasterio antes de Sancho el Mayor, que será el gran protector y engrandecedor del mismo.

Los documentos de este gran monarca navarro nos sitúan ante un monasterio en casi completa decadencia, económica y espiritual, que va a ser remediada por las reformas pertinentes en lo religioso, y las donaciones correspondientes para engrandecer su dominio. La reforma religiosa de La Peña, de supuesto corte cluniacense, se sitúa en la línea crítica que la de Oña o Leire, con la aparición del reiterado y misterioso Paterno, que sería el introductor del nuevo espíritu. Hoy día, a pesar de que la gran autoridad de Kehr siga pesando sobre muchos, predomina la línea crítica al enjuiciar la autenticidad o falsedad de este famoso documento de 1028.

La situación del dominio pinatense nos es, básicamente, conocida por un documento de 1090, una confirmación general de posesiones hecha al monasterio por Sancho Ramírez, ante la presión tanto de los laicos como del recientemente creado obispado de Jaca. Las conclusiones a que podemos llegar sobre su naturaleza, serían las siguientes: se trata de un dominio disperso y poco controlable, con un equilibrio bastante completo entre producción y consumo, y con una gestión bastante descuidada. La agricultura y la ganadería debían de ser bastante pobres (no obstante, existen más menciones de ganados y pastos que de tierras de labor, hecho explicable por la situación del monasterio), y probablemente, el ingreso más destacado del abad fueran los de carácter jurisdiccional, cosa no rara en el mundo señorial.

Cataluña

Entre los numerosos monasterios catalanes, destacaremos el de San Juan de las Abadesas. Seguimos, en este breve resumen, los datos contenidos en la memoria de Licenciatura, inédita, de la Prof.ª Vadillo [41]. Tanto

[40] RAMOS LOSCERTALES, J. M., *La formación del dominio y los privilegios del Monasterio de San Juan de la Peña entre 1035 y 1094*, en «Anuario de Historia del Derecho Español» VI (1929) p.5-107.

[41] VADILLO, A., *El origen de la propiedad monástica en la Cataluña Carolingia*. Memoria de Licenciatura inédita, defendida en la Facultad de Geografía e Historia, junio 1977.

San Juan de las Abadesas, como Santa María de Ripoll, son fundaciones del primer conde unificador de los diferentes condados que compondrán Cataluña, Guifredo o Wifredo. Ambas fundaciones, situadas ya en la tradición que más adelante se llamará de infantado, son realizadas para sendos hijos, Emma y Radulfo, y se enmarcan en la tarea de repoblación de la región de Ausona, también conocida como la plana de Vich.

Las tierras que recibe en dotación el recién creado monasterio, casi todas situadas en la mencionada región, estaban, en su mayor parte, yermas, por lo que la labor colonizadora a través de *aprissiones* será una de sus tareas fundamentales. Los términos de los documentos «desierto» o «yermo», en opinión de Vadillo, no equivaldrían a una drástica despoblación, sino a una no dependencia de ninguna autoridad señorial, probablemente en manos de comunidades campesinas libres. Es decir, estaríamos ante el concepto de «populatio» manejado por Menéndez Pidal. La diferencia de tradición jurídica, en este área nos encontramos plenamente en la tradición carolingia, explica que el nuevo monasterio obtenga rápidamente una carta de reconocimiento de posesiones y de concesión de inmunidad por parte del soberano Carlos el Simple.

Quizás, el elemento más característico y original de la documentación de San Juan de las Abadesas, y en general de toda la catalana, sea la coexistencia en ella de elementos jurídico-institucionales bastante avanzados (propios de la mencionada tradición carolingia, que, en parte, recoge los de la romana) con otros bastante arcaicos. En efecto, la documentación catalana proporciona frecuentes datos de pervivencia de comunidades de aldea, de mantenimiento de linajes gentilicios, junto con diplomas judiciales más evolucionados que en otras regiones peninsulares. La reconstrucción de esta aparente contradicción y su satisfactoria explicación son éxitos a apuntar al mencionado trabajo de Vadillo.

Esta reconstrucción pormenorizada de la importancia socioeconómica del monacato hispánico en la alta Edad Media puede ayudar a comprender y valorar el papel desempeñado por esta institución, no sólo en la historia religiosa del período, sino también en la general. Hemos visto cómo en estos siglos fundación de monasterios es casi sinónimo, en todas partes, de colonización y poblamiento en una primera fase, y, luego, de consolidación del territorio. El avance cristiano frente a los musulmanes no se explicaría sin esta fuerza del ideal monástico.

Hemos señalado cómo, en principio, el monacato peninsular se mueve dentro de unas tradiciones autóctonas, heredadas de la tradición visigótica, pero adaptadas a las peculiaridades de la organización de la sociedad de los reinos cristianos del Norte. Se ha insistido, quizás demasiado machaconamente, en que la evolución de los monasterios es un camino, a veces el único, para conocer el proceso de tránsito hacia el sistema feudal. Este, que creemos que se produce de forma independiente y peculiar, estará ligado a una determinada estructura de la propiedad (predominio de la gran propiedad) y a una proliferación generalizada de los vínculos de una dependencia interpersonal. En este aspecto, como en todos los demás relativos a la organización económica general, el siglo XI marca el

punto de auténtica inflexión. Y no —insistimos— porque sea en esta centuria cuando se haya hecho más evidente la influencia exterior, sino porque es en ella cuando la arcaica organización social anterior abre paso a una sociedad más organizada y jerarquizada. Los cartularios monásticos demuestran, de forma fehaciente, estos cambios en la dirección comentada y en el momento a que nos estamos refiriendo. Coincide, además, con la máxima difusión de la Regla de San Benito —y casi nunca en su versión cluniacense, o muchas menos veces de las pretendidas.

Vida cultural del monacato hispánico

Hemos dejado, conscientemente, para el final lo relativo a la proyección cultural de nuestro monacato. Y no porque creamos que ello sea poco importante, sino por todo lo contrario, por el carácter de hecho conocido de sobras y, por ello, menos significativo. Son para el lector lugares comunes afirmaciones como que es en los monasterios donde florece la escasa cultura que el mundo altomedieval conoce, que en sus *scriptoria* se copiaban los únicos manuscritos que una sociedad escasamente cultivada conocía. En España, todo esto no era una excepción. Junto a la transmisión de saber anterior, mediante la copia de manuscritos, los monasterios hispánicos, como todos los europeos, tuvieron una destacada participación en la narración del pasado, ya que una buena parte de la cronística altomedieval emana de centros monásticos. Es algo a tener en cuenta para comprender el predominio ideológico del monacato en estos siglos.

Sería largo y tedioso hablar en detalle de esta labor intelectual, tanto en la Liébana, como en Galicia, en Castilla o en Cataluña. Destaquemos, únicamente, como factor general, la importancia que en la cultura monástica hispánica tiene el elemento mozárabe, transmisor en muchos casos tanto de los restos de cultura visigótica como de la más elevada de los árabes, y que dieron, quizás, sus frutos máximos en aquella encrucijada intelectual que fue el monasterio de Ripoll, donde se mezclaron tanto la tradición carolingia y visigótica con los conocimientos científicos musulmanes, y donde acudiera a formarse el célebre Gerberto, luego papa Silvestre II.

El caso de Ripoll, aun siendo el más famoso, no es el único entre los monasterios catalanes de avanzada cultura. Por su situación geográfica recibió los mejores frutos del renacimiento cultural carolingio, a la vez que por su peculiar posición política durante la monarquía goda había incorporado la cultura visigótica, poco original si se quiere, pero transmisora de esencias clásicas.

Los Estados cristianos occidentales no tuvieron la misma fortuna, ya que el arcaísmo de su organización social se veía acompañado, lógicamente, con un escaso nivel cultural. No es mucho lo que sabemos acerca de los libros que se copiaron y leyeron en los cenobios cántabro-astures, galaicos o castellanos en los primeros siglos medievales. Figura excepcional y de un cierto vigor es Beato de Liébana, que escribió a fines del si-

glo VIII desde su lejano monasterio, refutando las afirmaciones cristológicas de Elipando de Toledo. Beato conocía, indudablemente, el pensamiento isidoriano, aunque , como apunta Díaz y Díaz, uno de los mejores conocedores del panorama intelectual altomedieval, una parte de su formación debió de adquirirla en sus viajes por el reino franco[42]. La figura de Beato será especialmente recordada en la Edad Media. Sus *Comentarios y explicación del Apocalipsis* fue copiado en innumerables ocasiones, siendo un libro que no podía faltar en ninguna biblioteca. Estas copias son especialmente famosas por las inquietantes y misteriosas miniaturas con que se adornaban.

Parece, también, bastante probable la participación monástica en la primera historiografía cristiana medieval. Tanto las crónicas surgidas en medios mozárabes (el *Anónimo mozárabe* de 754 o la *Crónica profética* de finales del siglo IX), como el ciclo de crónicas del reinado de Alfonso III, debieron de realizarse en *scriptoria* monásticos. En todas ellas, el denominador común es la tristeza por la pérdida de España ante los árabes y la esperanza de una pronta recuperación, así como la consideración de la monarquía astur como continuadora de la visigoda.

El papel de la cultura clásica en estos monasterios debió de ser bastante reducido. El rigor y ascetismo de la vida monástica chocaban con las frivolidades paganizantes. Pero, por el contrario, fueron muy leídas y copiadas las obras de la patrística latina tardía que, en gran medida, habían servido de vehículo transmisor de una cultura clásica «cristianizada».

IV. RESTAURACION DE ANTIGUAS DIOCESIS Y CREACION DE OTRAS NUEVAS

Por J. F. RIVERA RECIO

Los impetuosos ejércitos árabes, entusiasmados con la fácil victoria conseguida tras el enfrentamiento en Guadalete con el ejército visigodo, se lanzaron a consolidar su triunfo y posesionarse del territorio.

Se adueñaron, al principio, de las zonas vecinas de la Bética y Extremadura, y, venciendo escasas resistencias, se posesionaron de comarcas y ciudades del interior.

En el espacio de un quinquenio, 711-715, se hicieron dueños del antiguo reino hispano-visigodo, aunque debe suponerse que algunas zonas rurales quedasen al margen de su dominio en distintos parajes de la Península.

Los pobladores de ellos que pastoreasen por aquellos lugares, se vieron embolsados en zonas ya musulmanas y se resarcieron por propia iniciativa del desbarajuste impuesto por los ejércitos vencedores que luchaban entre sí por repartirse el patrimonio conseguido. En esta atmósfera de confu-

[42] DÍAZ Y DÍAZ, C., *Isidoro en la Edad Media Hispana*, en «De Isidoro al siglo XI» (Barcelona 1976) p.167.

sión, los indígenas buscaron también su parte en el reparto, confederándose en grupos en los más escarpados lugares, engrosados paulatinamente con la llegada de otros descontentos, casi todos mozárabes fugitivos, muchos de ellos clérigos influyentes y aun obispos acogidos al lugar seguro y pacífico que les proporcionaban estos parajes.

Aunque las fuentes latinas silencian muchos de estos datos, sabemos que un foco de insurrección se produjo en las montañas astures. Allí vemos acudir a tales descontentos y crear un núcleo de población en Cangas de Onís acaudillados por unos jefes que, si al principio fueron pastores, en el transcurso de los años se convirtieron en cabecillas de los insurrectos. Instalan su capital en Oviedo, donde levantan iglesias como la de San Vicente y San Salvador[1] y comienzan a vivir una vida autónoma, sin pretensiones entonces y sin programa definido de llevar a cabo una empresa reconquistadora, ideales que surgirían después según dictaran las circunstancias, como imaginan los cronistas posteriores al dramatizar estos principios, que consideran los comienzos de una odisea[2].

De hecho, esta agrupación de pobladores mozárabes, doloridos al ver el panorama de deserciones de la multitud de renegados —muladíes— que habían aceptado la religión de los invasores islámicos, crearon un clima volcado en el orden caído y que les agradaba reponer.

De esta forma y aprovechando la presencia de varios obispos, reunidos en asamblea, surgió la idea de erigir en Oviedo un obispado, creado bajo el caudillaje de Alfonso II (792-842), a principios del siglo IX, «probablemente en un concilio celebrado antes del 812, bajo la regencia del obispo Adolfo... Los obispos de otras sedes que iban resurgiendo paulatinamente, acudían a la capital del reino con frecuencia, pues poseemos testimonios fehacientes de la presencia de varios prelados en Asturias en diversas circunstancias»[3].

Según el plan propuesto o aprovechando las favorables circunstancias, Alfonso II se dirige hacia Galicia, se posesiona del territorio y, enlazando con otros focos de resistencia, levanta en Iria un edículo en honor de Santiago apóstol, dando comienzo a la devoción jacobea que tanto auge alcanzará en los siglos siguientes. La sede de Iria se traslada a Compostela entre el 889 y 899, fecha en que aparece la sede compostelana adornada con obispado.

La dilatada extensión del reino de Alfonso III impuso el traslado de la sede regia de Oviedo a León, lugar más estratégicamente situado para

[1] FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La Iglesia...* 7. «Probablemente en un concilio celebrado antes del 812, bajo la regencia del primer obispo Adolfo... Los obispos de otras sedes que iban resurgiendo paulatinamente acudirían a la capital del reino con frecuencia. Poseemos testimonios fehacientes de la presencia de varios prelados en Asturias en diversas circunstancias».

[2] La *Crónica albeldense* (FLÓREZ, E., E.S. XIII n.58) dice: «todo su afán lo puso (Fruela) en restaurar en Oviedo el orden que tenían los godos en Toledo, tanto en lo concerniente a la Iglesia como en lo tocante a los palacios». Y la *Historia silense* (FLÓREZ, E., E.S. XVII, 274) subraya el despertar del pueblo hispanogodo: «Ceterum gothorum gens, velut a somno surgens, ordines habere paulatim consuetavit, scilicet; in bello, sequi signa, in regno legitimum habere imperium, in pace ecclesias et earumdem ornamenta restaurare; postremo Deum, qui ex paucissimis de multitudine hostium victoriam dederat, toto mentis affectu collaudare».

[3] Cf. nota n.1 y p.38.

regir el territorio dominado y orientar los nuevos avances bélicos para proseguir la reconquista. Ciudad de tradición romana y cristiana como la ciudad vecina de Astorga, fue invadida por los árabes y recuperada por Ordoño I (850-866). En esta ciudad de León, a la sazón sede de la corte, se erigió un obispado a mediados del siglo IX.

En la parte oriental del reino de León se encontraba un enclave que parece que nunca fue avasallado literalmente por los árabes. Incorporado este enclave al reino de León y poblado en su parte llana a fines del siglo IX por Alfonso III, se denominó Cantabria. En la región se incluían la provincia de Santander, el norte de la de Palencia, las tres provincias vascongadas y la zona septentrional de Burgos. Comarca administrada por condes sometidos directamente al soberano leonés y que recibió el nombre de Castilla.

En el decurso de la reconquista surgen en este amplio territorio y en su parte sudoccidental varias sedes: Valpuesta al norte, en 804, Sasamón en el centro y Oca en la parte sudoriental. De ellas, la mejor documentada es la del Valpuesta, cuya extensión perteneció en gran parte a la desaparecida diócesis visigótica de Calahorra. Valpuesta[4] es un pueblecito del ayuntamiento de Berberana con reducidísimo vecindario, lindante al norte con Mioma, al este con Caranca, al sur con Villanueva de Valdegobia y al oeste con San Millán. De mutuo consentimiento, el obispo Juan y el rey leonés Alfonso II y en compañía de algunos prohombres ocuparon los lugares limítrofes, eligiendo uno de ellos, de muy amena situación para levantar allí Valpuesta —*Valir Composita*—, erigiendo la sede que encabezó un conjunto de terrenos con los que se formó la diócesis, que el P. García Villada delimita así: «Al norte se extendía hasta Orduña y Amurrio, en la provincia de Alava; al oeste, hasta Valmaseda y hasta cerca de Villarcayo; al sur hasta Frías y Pancorbo, y al este, hasta Miranda»[5].

Tal diócesis perdura hasta en 1086, en que quedó incorporada a Burgos, ya que esta ciudad —*Caput Castellae*— por su preeminencia parecía exigir la creación en ella de un obispado, que efectivamente se logró en 1068, recogiendo en torno a sí los otros obispados circundantes en 1075.

En la parte oriental de la región cántabra, surgió a principio del siglo VIII un nuevo núcleo de resistencia contra los árabes, inicialmente en dependencia de la monarquía asturiana, aunque después, dadas las dificultades de asegurarse las mutuas relaciones, esta región oriental se independizó del reino Oviedo-León. De ahí surge el reino autónomo de Navarra el siglo IX, sin que tuviera que erigirse un nuevo obispado, pues parece que lo poseyó desde el siglo VI y sus obispos continuaron ininterrumpidamente, a pesar de la ocupación árabe, sin que tuvieran que refugiarse en San Millán o en Albelda, pues residieron en Pamplona.

Al sur de Pamplona se encontraba la localidad de Nájera, muy favorecida por los reyes de Navarra, y en ella residieron frecuentemente y eligieron la iglesia de Santa María la Real como panteón real. El *nagalensis* o *naiarensis* o *nazarensis episcopus* aparece en 925 abarcando las fronteras diocesanas «hasta muy adentro de las actuales provincias de Burgos y Santander, se interferían en territorios de Valpuesta y Alava, amén de ocupar toda la Rioja; la región floreció en monasterios famosos (Albelda, San Millán, Valvanera) y se perfumó con las virtudes de insignes santos, como los dos Domingos, de Silos y de la Calzada... Durante tres siglos de ocupación musulmana proliferan nuevas diócesis... con la ilusión de ser continuación de Calahorra. Tales diócesis fueron: Albelda, *Castella Vetus*, San Millán de la Cogolla y Nájera; la historia de ellas constituye una verdadera maraña, complicada más todavía con la presencia de prelados auxiliares u honorarios... Conquistada Calahorra en 1046, esta sede recuperó su antigua capitalidad, que tuvo antes de la invasión árabe», aglutinando en ella las demás mencionadas[6].

En el diccionario de Historia Eclesiástica de España se resume la fundación del obispado de Huesca; la existencia de sus prelados consta desde el siglo VI, pero, al producirse la invasión musulmana, los prelados oscenses, abandonada su sede, buscaron acogida en los monasterios erigidos en las inmediaciones de la Peña de Uruel. Nada se conoce de sus obispos durante la época mozárabe, hasta que hacia el 920 no se reconquistó gran parte del *territorio aragonense*. Desde entonces, entrado ya el siglo X, los obispos de Huesca ejercen jurisdicción sobre el territorio reconquistado, apareciendo en los documentos como *episcopus oscensis* o *episcopus in Sarrauli*; pero al ser erigida por el rey Sancho Ramírez la sede episcopal de Jaca y residir en ella el obispo oscense, se interrumpe el episcopologio de Huesca, cuyo titular asumió en su persona la dirección de Huesca y Jaca, al reconquistarse Huesca en 1096[7].

En su invasión, los árabes traspasaron la frontera de los Pirineos y llegaron hasta las puertas de Poitiers. Pasadas las primeras embestidas, quedó aislado un territorio en torno a los núcleos de población de Urgel, Pallars y Cerdaña. La ubicación de este territorio a salvo de las correrías árabes y defendido por la vecindad de los merovingios, fue un refugio ideal para acogida de los fugitivos mozárabes del interior.

Las incursiones carolingias de fines del siglo VIII, aunque no lograron todas sus metas, sí consiguieron con su penetración acoger bajo su dominio un territorio denominado Marca Hispánica, que se repartió en condados para su mejor administración, y posteriormente se hicieron independientes. En tales circunscripciones surgieron desde el siglo IX algunos obispados, para cuyo desarrollo remitimos a otro capítulo de este volumen, donde expresamente se trata de la actuación de la iglesia de España en la zona catalana.

Si fijamos la atención en la región gallega, se advierte que la antigua Britonia, sometida por los invasores en los años de la conquista, se vio expuesta por su vecindad al océano a las incursiones de piratas árabes y

[4] Cf. SERRANO, *El obispado...*; GARCÍA VILLADA, Z., *Valpuesta, una diócesis desaparecida:* «Spanische Forschungen der Görresgesellschaf» V.190-218; SAINZ DE BARANDA, J., *Valpuesta, estudio histórico-diplomático* (Alcalá-de Henares 1935).

[5] GARCÍA VILLADA, Z., *Historia...* III, 255.

[6] Cf. DHEE I, voz *Calahorra*.

[7] UBIETO ARTETA, A., *Las diócesis navarro-aragonesas durante los siglos IX y X*; DURAN GUDIOL, A., o.c., y DHEE 2, 1107-1110; 1218-1219, voces *Huesca* y *Jaca*.

normandos. En vista de esta situación de peligro, se solicitó el traslado de la sede al interior.

A finales del siglo VIII se permitió el traslado de la sede de Britonia a Mondoñedo (Mindunieto). Aunque para mayor certeza deba decirse que sólo a mitad del siglo IX (866) el soberano autorizó solemnemente la refundición de la sede de Dumio con Mondoñedo, pues en el 871 la crónica de Albelda dice *Rudesindus Dumio Mindueto degens* [8].

La diócesis de Tuy [9], invadida por los árabes en 716, vio interrumpida la sucesión episcopal, pues los prelados tudenses se vieron obligados a residir en Iria, hasta que Alfonso I logró adueñarse de la ciudad, nuevamente perdida hasta la recuperación posterior por Alfonso II en 820, pero hasta mucho después no se atrevieron a residir en ella los prelados, temerosos de las incursiones normandas. Y si bien Ordoño I inició la restauración de la sede, hasta el 950 no pudieron residir en ella los obispos, que, ante la inseguridad de la población, se vieron precisados a buscar refugio en los monasterios. Solamente en el siglo XII, en el reinado de Doña Urraca, que dotó a la iglesia de Tuy, no se pudo vivir en ella con seguridad.

La antigua diócesis de Orense [10], al ser recuperada del dominio árabe, vio anexionado su territorio al de la de Lugo, siendo reinstaurada la jerarquía en 877 por Alfonso III.

La antiquísima sede de Lugo fue recuperada por Alfonso I hacia mediados del siglo VIII. «Por el año 750 el famoso obispo Odoario, venido de otra sede, restauró la de Lugo. Desde entonces hasta la restauración de Braga... las iglesias de Braga y Lugo estuvieron unidas y sus obispos, residentes en Lugo, se titulaban ya bracarenses, ya lucenses, ya metropolitanos».

Despoblado el territorio de Astorga por la invasión arábiga y por las incursiones de Alfonso I, la región quedó desierta y abandonada hasta la repoblación llevada a cabo por Ordoño I, mediado el siglo IX, siendo considerado el obispo Indisclo como el primero después de la restauración [11].

Con la imprecisión y los tanteos que permite la falta de documentación existente, se ha recorrido todo el zócalo septentrional del territorio peninsular y se ha podido observar cómo, después de la embestida árabe, en dicha región fueron surgiendo y restableciéndose algunas diócesis, a partir del mismo siglo VIII y durante los siglos IX y X, a compás de la obra de la Reconquista.

Si la tarea restauradora y creadora de diócesis en el territorio recuperado fue afán continuado desde el siglo VIII y a lo largo de los siglos IX y X, esta empresa se corona en el siglo XI, en el que surgen definitivamente las sedes de Burgos, Huesca, Braga, Porto, Viseo, Coimbra y la importante restauración de la sede toledana; en este siglo se da el empujón definitivo hacia el Tajo, se consolidan todas las conquistas logradas al norte de dicho

[8] Cf. DHEE, *Mondoñedo*, III, 1716.
[9] DAVID, P., o.c., y RAMOS, *Tuy-Vigo:* DHEE, IV, 2599.
[10] GARCÍA CONDE, A.: DHEE, *Lugo* II, 1356 y *Orense*, ibid., III, 1833.
[11] QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga*, o.c., y DHEE, *Astorga* I, 148-150.

río y se reúnen bajo un mismo obispado los que habían surgido antes como subsidiarios y limítrofes, tales como el obispado de Burgos, en el que se funden los de Valpuesta, Sasamón, Oca, Gamonal y Muño. Todavía ha de pasar toda la undécima centuria para que algunas sedes catalanas puedan verse liberadas, pero la restauración de ellas es materia de otros capítulos de este volumen. Con ellas la mitad septentrional de España había sido reconquistada y en ella se habían instalado los cuadros jerárquicos.

V. *LAS SEDES EPISCOPALES Y LOS OBISPOS EN CATALUÑA*

Por A. OLIVER

La Septimania ocupada por los francos era una región devastada. Incluso religiosamente. Los vestigios y la influencia de la vida de la Iglesia visigoda, muy aislada de la romana, eran cada vez más débiles después del paso de los musulmanes. Entre el primer ataque de castigo de Carlos Martel en 733 hasta la conquista de Tolosa por Pipino en 767, pasan treinta años. Y cuando, en 767, renace una inestable paz, toda la narbonense está ya aislada de la Iglesia visigoda por la frontera musulmana.

Un gran monje, San Benito de Aniano [1], fue el hombre de la restauración de la Iglesia por los años 780. Aquella restauración fue laboriosa y lenta, llevada en gran parte por espaldas de monjes. De los obispos de aquel tiempo ignoramos hasta el nombre muy a menudo, hasta entrado el siglo IX. Sabemos del obispo de Narbona, Nebridio, que era amigo de San Benito de Aniano y que influyó él también en la restauración de la iglesia secular. No sabemos siquiera cuándo fueron reedificadas las iglesias de Béziers, Agde, Magalona y Nimes ni cómo fue en ellas la sucesión episcopal. La colaboración entre San Benito y Nebridio aseguró a la iglesia de la Septimania (o de Gotia) el resurgimiento espiritual, y, al mismo tiempo, su alejamiento progresivo de la órbita de Toledo y su progresiva integración a la Iglesia carolingia. Esta será la base y el camino que seguirá la conquista y estructuración de la Cataluña Vieja. Tenemos un elocuente testimonio de aquella trascendental amistad entre Benito y Nebridio. Se trata de una carta de San Benito, ya al final de su vida, en la que anuncia a su amigo que ya no volverán a verse, que ruegue por él, que cuide de los monjes de su monasterio de Aniano, que sea su guía, que los aconseje, que los corrija, si hace falta, y que no deje de su mano a los familiares y amigos de la comarca.

En todo aquel mundo pesa mucho el hecho de los *hispani* en las tierras de allende el Pirineo. Los *hispani* eran en su mayoría catalanes refugiados, empujados hacia arriba por las presiones musulmanas [2]. Entre ellos los había de la categoría del gran poeta Teodulfo, quien, en el año 796, diri-

[1] Se ha hablado de él al tratar de la restauración de la vida monástica después de Carlomagno.
[2] R. D'ABADAL, *La pre-Catalunya:* Història dels catalans, II (Barcelona 1961) p.653-655.

gía sus versos a Carlomagno para que se decida a someter a los árabes igual que acaba de someter a los ávaros [3].

Los *hispani* encarnan y representan la persistencia de la Iglesia visigoda, llevados por la nostalgia de las tradiciones de la patria lejana sometida al infiel. Ello fue evidente, sobre todo, en la larga batalla del adopcionismo, de la que se hizo abanderado el obispo Félix de Urgel [4].

Muerto ya Félix, Alcuino, en una carta a los monjes y fieles de Gotia, llama al adopcionismo *error hispanicus*: «Hermanos —dice—, guardaos de los errores hispánicos; no pretendáis introducir palabras nuevas en el símbolo de la fe católica» [5].

Que la provincia narbonense se integraba cada vez más a la Iglesia franca lo dice el hecho de que Nebridio preside, junto con el obispo Juan de Arlés, el concilio de Arlés, en mayo del 813, cuyos famosos capitulares describen incomparablemente los problemas de aquella Iglesia: Que los arzobispos estimulen a sus sufragáneos a que cuiden especialmente de la instrucción religiosa del clero y del pueblo; que ningún lego se atreva a instalar o echar de ninguna iglesia a un presbítero sin el consentimiento del obispo; que ningún laico exija dinero de un clérigo para confiarle una iglesia; que los obispos vigilen la recta conducta de canónigos y monjes; que no se permitan excesivas aglomeraciones en canónicas o monasterios; que todos paguen obligatoriamente a nuestro Señor los diezmos y primicias del rendimiento de su trabajo; que los presbíteros prediquen tanto en las ciudades como en las parroquias rurales; que se prohíban las uniones incestuosas; que reine la paz entre los obispos, los condes y todo el pueblo cristiano; que los condes, jueces y ministeriales (funcionarios) sean obedientes a los obispos; que en tiempos de hambre sea obligatoria la mutua ayuda; que sean irreprochables los pesos y medidas; que no se celebren en domingo ni ventas públicas, ni actos judiciales, ni se hagan trabajos serviles; que los obispos hagan cada año la visita pastoral a todas las parroquias y enmienden toda opresión de jueces o poderosos sobre los pobres, y si no pudieren enmendarla, que la denuncien al rey; que los presbíteros guarden bien los santos óleos y no los den a nadie como medicina; que los padres y padrinos instruyan a los infantes; que las iglesias antiguas no sean despojadas de diezmos ni posesiones; que las sesiones públicas seculares no se celebren en las iglesias ni en dependencias de éstas; que condes, vicarios, jueces o «centenarios» no puedan comprar y menos aún tomar los bienes de los pobres; que todo obispo devuelva a los obispos correspondientes los presbíteros fugitivos de sus diócesis; que los que poseen en beneficio bienes eclesiásticos estén obligados a cooperar en la construcción y reparación de las respectivas iglesias; que el culpable de falta pública sea sometido a penitencia pública [6]. Los *missi* cuidaban de que se cumplieran esas disposiciones en aquel mundo aún deslabazado.

En aquellos mismos años el encargado de la *Marca*, el marqués, es Bera,

[3] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.610.
[4] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.612ss.
[5] ABADAL, *La Pre-Catalunya*.,. p.626.
[6] SILVA-TAROUCA, *Fontes historiae ecclesiasticae Medii Aevi* I (Roma 1930) n.286-288.

el cual en 815, siendo ya emperador Luis el Piadoso, repele con solas sus huestes un furioso ataque musulmán contra Barcelona, inaugurando con ello un predominio de prestigio del condado de Barcelona.

Hemos visto ya que Cataluña la Vieja, lo mismo que políticamente comprendía cinco condados, eclesiásticamente comprendía cinco obispados (Barcelona, Gerona, Elna, Urgel y Ausona) dependientes de la metropolitana de Narbona.

La catedral y la parroquia

La organización eclesiástica se asentaba sobre la iglesia catedral y las iglesias parroquiales. La catedral es la iglesia madre; el obispo que la preside es el responsable de todos los fieles y los bienes eclesiásticos de su diócesis. El obispo interviene activamente en la legislación y la ordenación de la vida civil. Ello hace que también las autoridades civiles intervengan en la elección del obispo, que ha de ser consagrado necesariamente por el arzobispo de Narbona. Por otra parte, es costumbre que los gobernantes, eclesiásticos y laicos, se reúnan con motivo de las grandes solemnidades o circunstancias sonadas, concilios locales, consagraciones de iglesias, elecciones episcopales o abaciales. Los documentos que nos quedan describen vívidamente aquellos encuentros, proporcionándonos la oportunidad de asistir a los momentos palpitantes de la vida eclesiástica e incluso civil de la época.

El patrimonio de la iglesia diocesana estaba constituido por cuatro categorías de bienes: los propios de la iglesia catedral (edificios con su mobiliario, fincas rústicas) [7]; derechos fiscales cedidos por los soberanos [8]; el tercio del diezmo de toda la circunscripción diocesana (sobre toda la producción: ganadera, agrícola, mineral, industrial) [9]; los dones del clero parroquial fijados por la costumbre [10].

Las parroquias eran entonces, como han venido siendo hasta ahora, la armadura de la organización y de la administración eclesiástica. Eran regidas por un rector titular asistido por otros clérigos. El garantizaba los oficios de los domingos y días festivos, la administración de los sacramentos, los entierros y la enseñanza de la doctrina a los fieles. Con la invasión musulmana quedó debilitado el servicio religioso en muchas parroquias que llegaron a ser abandonadas. Sobre todo las expuestas a las escaramuzas de frontera. Las de montaña superaron las dificultades. Un documento precioso relativo a una diócesis de montaña es sumamente instructivo. Se trata del acta de consagración de la catedral de la sede de Urgel, año 839. Nos da el inventario de las parroquias de la diócesis, que comprende los *pagi* de Cerdaña, Bergadán, Urgel y Pallars. Son 287 parroquias, de las que corresponden: 85 a la Cerdaña, 31 al Bergadán, 129 a

[7] Estamos bien documentados sobre el de la Iglesia de Gerona, que era rica, mientras que la de Urgel parece que era más bien pobre (ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.644).
[8] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.644.
[9] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.644.
[10] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.644.

Urgel, Andorra y Solsonés, y 42 a Pallars. Figuran, además, dos parroquias de Ribagorza que son en realidad monasterios: Alaó y Taverna.

Puede llamar la atención el hecho de que cada consagración de iglesia, catedral o parroquial, lleve aneja un acta de dotación: es que ninguna iglesia podía ser consagrada sin poseer la propia dotación de bienes propios, aun cuando su economía se nutre principalmente de los diezmos y primicias. La autoridad del obispo se hacía sensible especialmente por medio de dos instituciones: la visita pastoral y el sínodo diocesano. Durante la visita pastoral el párroco debía cuidar del alojamiento del obispo y su séquito, y en el sínodo debía ofrecerle los *dones* [11].

Pallars y Ribagorza

Es muy posible que en la época visigótica Ribagorza perteneciera al obispado de Lérida y Pallars al de Urgel. En la segunda mitad del siglo IX, mientras la Cataluña oriental se aglutina en torno a Guifré el Velloso, la occidental —la de los condados de Pallars y Ribagorza— seguía otra ruta. Las *Genealogías de Roda* inician la dinastía condal independiente del doble condado con un conde Ramón, del que tenemos noticia por un documento de 884. Otro documento del rey de Navarra Fortún Garcés, del 893, lo menta al lado de los reyes de Navarra, de Asturias y de Huesca, así como del conde de Aragón, es decir, como un soberano. Aparece todavía en un documento de 920; lo que supone que gobernó cerca de medio siglo. Tuvo interés en separar sus tierras de la dependencia del obispado de Urgel, y así erigió el propio *obispado de Pallars*, que no duró más que unos años. Más duradero fue el *obispado de Ribagorza* (que llegó a comprender, además de Ribagorza, parte de Pallars, Sobrarbe y hasta el valle de Arán) que tuvo su sede en Roda. Pero esto nos lleva al nudo de una complicación mucho más trascendental.

Intentos de independencia frente a Narbona

Frente a los esfuerzos de Guifré el Velloso, dos condes tomaron posturas recelosas: el de Pallars-Ribagorza y el de Ampurias-Peralada, los cuales, aunque tenían independencia civil, no la tenían eclesiástica. Pallars-Ribagorza formaba parte de la diócesis de Urgel, y Ampurias-Peralada de la de Gerona. El primero, el conde Ramón, que ya conocemos, intentó resolver el problema haciendo elegir ilegalmente como obispo de Urgel a un hombre de su confianza, un tal Esclua, quien, después de expulsar violentamente al obispo legítimo Ingobert, se estableció en aquella sede en el año 886.

El conde Sunyer de Ampurias-Peralada hacía, dos años después, una maniobra semejante: hizo entronizar en la sede de Gerona a un hombre

[11] Contra ello reclamó la clerecía parroquial el año 844 ante Carlos el Calvo (ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.650).

de su confianza llamado Ermemir, después de expulsar al legítimo que se llamaba Servus Dei. Guifré debió de tolerar aquellas intromisiones porque le servían a él para intentar el golpe de liberar a los obispados catalanes de la obediencia de la metrópoli de Narbona, igual que él y su hermano se habían liberado del dominio del rey francés, después de la donación que les hizo de sus territorios en Cataluña Luis el Tartamudo en el concilio de Troyes, en el año 878 [12].

La antigua metrópoli de Tarragona estaba entonces en poder de los infieles y despoblada, y así Urgel quedó elevada a categoría de metrópoli. Y como metropolitano de Urgel, el obispo Esclua (asistido por los obispos de Barcelona y Ausona) consagró solemnemente a Ermemir como obispo de Gerona. E hizo más para complacer al conde Ramón: creó un nuevo obispado, el de Pallars-Ribagorza, del que acabamos de hablar. Acababa de nacer una nueva provincia eclesiástica: Barcelona, Gerona, Ausona, Pallars-Ribagorza (Elna, al norte del Pirineo, siguiendo el precedente visigótico, continuó perteneciendo a Narbona).

Una situación como aquélla no podía durar. Los dos obispos expulsados, Ingobert de Urgel y Servus Dei de Gerona no habían renunciado a sus derechos. Apoyado por el rey francés, el arzobispo de Narbona se propuso liquidar aquella situación. Convocó un concilio para el otoño del año 890. Estaban presentes los arzobispos de Arlés, Aix y Embrun, y los obispos de Apt, Marsella, Nimes, Carcasona, Albi, Uzès, Magalona, Agde, Béziers, Tolosa, Lodève, Elna y otros. También habían sido convocados Esclua y Ermemir, así como sus colaboradores los obispos de Barcelona y Ausona; de todos ellos sólo éste respondió a la llamada. El concilio, tan nutrido, subrayaba vigorosamente la autoridad metropolitana del arzobispo de Narbona, atropellada por los usurpadores. Los dos obispos expulsados, Ingobert y Servus Dei, expusieron en pleno concilio los malos tratos e injurias de que habían sido objeto por parte de los intrusos. El de Ausona confesó su pecado por haber sido cómplice de la consagración ilegítima de Ermemir. El concilio decretó la reinstauración de Ingobert y Servus Dei en sus respectivas sedes y la expulsión de los falsos obispos Esclua y Ermemir, que quedaban, además, depuestos de las órdenes sagradas y excomulgados. Nos queda de su ejecución una relación coetánea, que evoca todo el ambiente de la época. El acto tuvo lugar en la ciudad de Urgel, en presencia de muchedumbre de obispos, clérigos, legos nobles y no-nobles de toda clase y edad. Sentados todos los obispos y consultados los volúmenes de los cánones, se encontró en los decretos de los Santos Padres que todo aquel que hubiera sido ordenado y consagrado sin el consentimiento de su metropolitano, debía ser depuesto de todo orden. Así se hizo, de acuerdo con el juicio de los obispos presentes, con Esclua y Ermemir. Despojados, delante de todos, de los paramentos episcopales, y rasgados éstos, rotos sobre sus cabezas sus báculos y vergonzosamente arrancados de sus dedos los anillos, fueron expulsados de todo orden clerical y depuestos [13].

[12] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.694.

[13] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.698-699. Por lo que hace a Roda, ID., *Origen y proceso de*

De todo aquel entretejido quedaba la sede ilegalmente creada de Pallars-Ribagorza con su obispo Adolfo, creatura de Esclua. No había acudido al concilio ni éste le condenó, seguramente en atención al conde Ramón. El año 911 se llegó a un compromiso: Adolfo sería obispo mientras viviera, pero a su muerte quedaría suprimida la diócesis.

La reacción de Narbona y afirmación de la autoridad metropolitana

El año 897 moría Guifré el Velloso, al año siguiente moría el intruso en el reino franco, Odón, y volvía al trono la familia carolingia con Carlos el Simple, hijo de Luis el Tartamudo. Fue el resurgimiento del prestigio real. El arzobispo de Narbona, Arnust, vio la ocasión propicia para el restablecimiento de su autoridad de metropolitano. Empezó acudiendo a Roma solicitando la confirmación de aquellos derechos, y el papa Esteban VI expedía en 896 un privilegio que regulaba la sucesión arzobispal y especialmente la provisión de las sedes sufragáneas. El papa disponía que, en el caso de vacante de la sede arzobispal, los obispos vecinos, el clero y el pueblo nombraran al sucesor, que deberían escoger entre el clero de la misma iglesia de Narbona, si hubiera alguno idóneo. En cuanto a las sufragáneas, a la muerte del obispo, el metropolitano debía visitar la sede vacante y gestionar la correspondiente elección, que recaería en un clérigo de aquella sede. Caso de no encontrarse ninguno idóneo, el metropolitano estaba facultado, por apostólica permisión, para entronizar como obispo a un clérigo digno de su iglesia de Narbona.

Al morir, el 908, el obispo de Gerona Servus Dei —el mismo que había sido expulsado y repuesto—, se presentó el caso. Dado que la diócesis ocupaba territorios de dos condes (el de Barcelona-Gerona y el de Ampurias), la elección se presentaba conflictiva. El arzobispo Arnust, apoyado en el privilegio papal y armado de un *mandato real* [14], haciendo uso de su derecho de designar a un clérigo extradiocesano, si no se encontraba otro digno en la diócesis, fue a buscar al candidato en la misma casa real, pensando que, su procedencia superaría pequeñas riñas locales y sería aceptado. El electo fue Guigo. Se ha conservado el acta, interesantísima, de su entronización a la sede de Gerona. Era el año 908, en el mes de noviembre. Se reunió en la iglesia de San Félix, junto a la puerta de la ciudad de Gerona, una muchedumbre de clérigos y plebeyos, estando presentes el metropolitano de Narbona, Arnust, y con él los obispos Nantigís de Urgel y Teuderic de Barcelona; estaba también allí el *príncipe máximo y marqués Wifredus* (Guifré Borrell, hijo del Velloso, conde de Barcelona y Gerona), *corde et ore atque verissimus cristicola*.

Delante de aquella numerosísima concurrencia de clérigos y laicos el metropolitano presentó al nuevo obispo, «varón respetable, afable a Dios y

consolidación de la sede ribagorzana de Roda: Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón 5 (1952) 7-82.

[14] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.714.

a los hombres, llamado Guigo, procedente del aula regia y elegido por su mandato y el de los otros obispos de Gotia, y consagrado por el mismo arzobispo y otros obispos para la iglesia de Gerona. Hombre de noble nacimiento, de santas costumbres, de gran saber, crecido en palacio (nótese la insistencia), lleno de perspicacia». Cuando el príncipe máximo y marqués [15] y la muchedumbre de los asistentes oyeron tanta fama de virtud, «dieron gracias a Dios y se mostraron conformes a obedecer los consejos eclesiásticos y el *mandato real*; lo aceptaron como obispo y lo encumbraron unánimemente a la cátedra episcopal».

Siguiendo esa misma política, Arnust fue el que, en un concilio reunido en Fontcoberta, junto a Narbona, en 911, decidió que el obispo Adolfo de Pallars lo fuera de por vida, pero que, al morir él, si antes no renunciaba voluntariamente, muriera con él su sede ilegítimamente erigida. Debemos advertir que las presiones del conde de Ribagorza sobre el segundo sucesor de Arnust, el arzobispo Eimeric de Narbona, lograron, al fin, el año 937, la creación del obispado de Roda, según hemos dicho.

El golpe de fuerza de Arnust al elegir a Guigo como obispo de Gerona respondió a una interpretación abusiva de los derechos que le confería el privilegio papal y a una voluntad de dar una lección de autoridad a las diócesis catalanas que empezaban a tientas su camino hacia la antigua independencia. Apenas muerto él, su sucesor Agi intervino con plena corrección en la provisión de la sede vacante de Ausona (Vich). Se conserva también el acta. Reunidos, dice, el clero catedralicio y el rural de la diócesis de Ausona, así como también los laicos, desde el *príncipe* hasta los *agrícolas*, «todos aclamaron a Jorge, varón prudente, sobrio, casto, que reunía las condiciones canónicas para ser proclamado obispo» (pertenecía también al clero de la iglesia de Ausona). Todos ellos juntos, y con los obispos vecinos de Barcelona y de Gerona, signaron una instancia que fue confiada al obispo de Gerona —Guigo, a quien ya conocemos— como el más cercano a Narbona, para que la entregara al arzobispo, solicitando su consentimiento y aprobación así como la de los obispos coprovinciales. «Así, con privilegio del arzobispo Agi, principal de los quince tanto de Hispania como de Septimania», Jorge fue provisto y constituido obispo.

Al hablar de la restauración de la metrópoli de Tarragona, hemos hecho la larga historia de los intentos que condujeron a aquella meta. Intentos que hemos visto cargados de motivaciones eclesiásticas y civiles al mismo tiempo. Son los obispos y los condes los que están interesados en lograr la autonomía de la iglesia catalana.

El abad Cesario de Santa Cecilia de Montserrat había obtenido en el año 951 de la corte franca, en Reims, un precepto real que le confirmaba los bienes de su monasterio y, poco después, en Roma, obtenía un privilegio papal que le atribuía aquellos mismos bienes. Las posesiones quedaban, pues, confirmadas, como dice un documento de 956, «por el papa de Roma y por el rey de los francos, príncipe de nuestras regiones». Aquel mismo año acudía Cesario a Compostela para recabar del concilio de obis-

[15] Hay que recordar que *marques* es el título que va unido a la posesión de una tierra fronteriza con el dominio sarraceno.

pos galaicos y leoneses que le consagraran «como metropolitano de la provincia Tarraconense, con jurisdicción sobre las diócesis de Barcelona, Tarrasa, Gerona, Ampurias, Ausona, Urgel, Lérida, Tortosa, Zaragoza, Huesca, Pamplona, Oca, Calahorra y Tarazona», es decir, toda la demarcación de la antigua Tarraconense. Su nombramiento lo apoyaba Cesario en el hecho de provenir de una iglesia, la de *Hispania Occidental,* y concretamente la compostelana, de *fundación apostólica*. Al regresar a Cataluña, se encontró con la inesperada sorpresa de que los obispos catalanes no aceptaron su nombramiento de metropolitano de la Hispania Oriental, por un argumento muy curioso, es decir, «porque la iglesia compostelana no es de fundación apostólica, ya que no fue fundada por Santiago, siendo así que aquel apóstol no había llegado a España vivo, sino después de muerto» [16].

En las últimas semanas de 970 se produjo un nuevo y más serio intento, que ya conocemos también. Atón, obispo de Vich, acompañado del conde Borrell y del joven Gerbert, emprendía el camino de Roma. Pedía la creación de una provincia eclesiástica catalana con Vich como sede metropolitana y Atón como arzobispo. Y la gestión tuvo un rotundo éxito. El papa Juan XIII expedía, en enero de 971, cinco bulas (tres de ellas, en papiro, se conservan en sus originales en Vich). Por ellas, el papa, atendiendo a la súplica del conde, establecía que la iglesia de Ausona gozara de la primacía que había tenido la de Tarragona en otro tiempo, y que sus antiguos sufragáneos lo fueran ahora de Ausona, de forma que su arzobispo consagrara, a partir de ahora, a sus obispos. Otra bula concedía el palio a Atón. Las otras eran de orden interno. Un éxito tan redondo no tuvo consecuencias. A la vuelta, Atón fue asesinado (el 22 de agosto del mismo año 971, quizá a manos de sicarios del arzobispo de Narbona Eimeric) y con él su idea, que no retoñaría hasta cien años después. El sucesor de Atón volvió a ser consagrado por el arzobispo de Narbona, como si las cinco bulas papales ni hubieran existido jamás. Narbona volvía a ser dueña de la situación. Los tiempos no estaban maduros.

La iglesia de Ausona, un caso de repoblación

Guifré el Velloso se dedicó, en pleno siglo IX, a la repoblación de sus tierras. El obispo Idalguer de Vich lo explicaba en el concilio de Barcelona en el año 906: «Después de muchos años de estar despoblada aquella tierra, el Señor, compadecido, suscitó al nobilísimo príncipe Guifré y a sus hermanos, los cuales, reuniendo hombres de diversos lugares y tierras, restauraron la iglesia de Ausona con su territorio a su estado primitivo». El mismo añade que, después del paso de los musulmanes, «no había quedado ningún cristiano en la comarca de Ausona». Guifré erigió el condado y restauró la diócesis. El acta de consagración de la iglesia rural de Manlleu (año 906) nos cuenta que la iglesia fue reedificada y restaurada y que la demarcación que se le atribuye es la misma de antes *(ab antiquis temporibus)*; el año 909 es reedificada la de Olost, «que había permanecido

[16] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.718 y 724.

muchos años destruida por los paganos» *(quia per plurimorum annorum spatia a paganis exstiterat destructa)*.

En aquellos tiempos las parroquias solían coincidir con los castillos rústicos de la organización civil. Y éstas debían ser muy rústicas. En principio hay que pensar que en la nueva diócesis no habría siquiera catedral. Así lo dice Idalguer en el texto que citamos del año 906: «De momento, dado que la iglesia ausonense era muy pobre hasta el punto de no poder mantener a un obispo, como antiguamente lo había mantenido, dicho marqués Guifré el Velloso gestionó con el reverendo obispo Sigebuto, metropolitano de Narbona, que rigiera él directamente dicha iglesia, es decir, que la gobernara él personalmente o por medio de los obispos sufragáneos vecinos, hasta que, con la ayuda de Dios, poco a poco, tomara aquélla el incremento necesario para poder sostener obispo propio, como antes» [17].

En cuanto a Ausona y por lo que hace a la catedral, la de la época visigótica estaba tan ruinosa que era inservible. Hubo que pensar en edificar una nueva y se decidió edificarla extramuros, junto al río. Pronto surgió a su sombra el *vicus*, Vich, el nombre que paulatinamente sustituiría al antiguo de Ausona u Osona. De aquella catedral, así como de las iglesitas rurales contemporáneas, no quedan apenas vestigios. Lo que quedan son refacciones de los siglos XI y XII. Aquellas pequeñas iglesias, deleznables, eran levantadas con el esfuerzo común, dirigido por el sacerdote, si lo había; el conde y el pueblo las dotaban lo mejor que podían; el obispo solía completar la dotación con libros y paramentos litúrgicos, y, completado el ajuar, la consagraba solemnemente. Con ese motivo, se levanta un acta, en la que se hace constar el patrimonio de la nueva iglesia con sus límites territoriales, enumerando a veces las villas que quedan en su demarcación. Gracias a aquellas actas tenemos hoy la preciosa información que documenta la vida de aquellos siglos, y que tan a menudo hemos aprovechado aquí.

La provisión de los obispados

En esta segunda mitad del siglo X ocurre en la Marca lo mismo que en los demás países de Europa: hay una decadencia en la vida espiritual que se manifiesta especialmente en el clero y en el monacato. El cargo de obispo se va haciendo cada vez más un *honor* —con toda la connotación que la palabra tenía en la época—, una prebenda, un beneficio en el que intervienen inexorablemente la economía y la política. Ello quedará claro si pasamos revista a los nombramientos episcopales. En el siglo IX y primera parte del X puede decirse que las elecciones de obispos se hacían ateniéndose a la ley canónica y recaían sobre las personas más capacitadas del propio territorio; ahora serán cada vez más numerosos los obispos que deban su dignidad más a la posición política o social de su familia que a los propios méritos. Las casas condales y vizcondales así como casas poderosas se esforzaban para imponer como obispos a sus hijos segundones, que en-

[17] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.692.

contraban en la clerecía su modo de vivir; cuando el honor episcopal comporta una influencia política, se procurará simultanear ambos cargos en la misma persona. Con un paso más, los príncipes llegarán a disponer de las iglesias y sus dignidades como de cualquier otro *honor*. Y con ello se llega a la venta de los beneficios eclesiásticos o simonía, que a lo largo del siglo XI será una de las lacras de la Iglesia. Si al principio se guardan las apariencias, al final la simonía invade casi todas las provisiones. He aquí unos casos significativos que ha reseñado D'Abadal.

En la sede de Elna, en el Rosellón, es introducido un miembro de la casa condal, Ricolf, entre los años 885 y 887; era el hermano menor de Guifré el Velloso y de su hermano Miró, conde del Rosellón; fue hombre voluntarioso y ambicioso. A lo largo del siglo X se sucederán en aquella sede tres personajes de la familia: Elmerad, Guadall y Sunyer, y, al final del siglo, el propio hijo del conde Oliba Cabreta de Cerdaña-Besalú, el obispo Berenguer.

En Pallars-Ribagorza hemos visto que fue el propio conde el que erigió una sede episcopal, supeditada a la familia, en los tiempos del obispo Esclua. Suprimida en 911 por el concilio de Fontcoberta, un hijo del primer conde independiente, llamado Atón, la levantó de nuevo en 920 y se hizo consagrar obispo por el arzobispo de Auch, a las espaldas del de Narbona. La situación ilegal de Pallars fue regularizada poco después de la muerte de Atón (950) con la creación de la de Roda; el precio era la atribución del cargo episcopal a Odesind, hijo del conde fundador Ramón II. A la muerte de Odesind, en 977, el arzobispo disponía de la sede en favor de un pariente suyo, Eimeric.

En Urgel es entronizado obispo, en el 914, un hijo de Guifré el Velloso, Radolfo, al que su padre había destinado al monasterio de Ripoll y que había salido de aquel cenobio. Muerto él, en 943 empieza en la sede de Urgel la serie de familiares de las casas vizcondales de Conflent y Ausona: Guisad (hijo de Ermemir, vizconde de Ausona, sobrino de Unifred, vizconde de Conflent, y de Sala, fundador del monasterio de Sant Benet de Bagés); le sucede, el año 980, el obispo Sala (nieto del vizconde Unifred, hijo del vizconde Isarn del Conflent); muerto Sala en 1010, le sucede su sobrino Ermengol (hijo del vizconde Bernardo, también de la rama del Conflent). La rama de Ausona proporciona a la sede de Vich el obispo Arnulfo (sobrino del obispo Guisad de Urgel, nieto de Ermemir e hijo del vizconde Guadall), quien gobierna desde 992 a 1010. Un sobrino suyo (y nieto del mismo vizconde Guadall) sucede en la sede de Urgel a su pariente lejano Ermengol: es Eriball, quien ostenta a la vez el cargo de vizconde de Ausona-Cardona.

En cuanto a la sede de Gerona, es notable su acumulación con alguna de las abadías de los más prestigiosos monasterios. Así, el obispo Gomar (944-954) es posiblemente el mismo Gomar, abad de Sant Cugat de Vallés; el obispo Arnulfo (954-971) fue al mismo tiempo abad de Ripoll; el obispo Odón (muerto en 1010) lo fue también de Sant Cugat. Conviene recordar, de todas maneras, que alrededor del año mil es corriente el caso de obispo-abad: Arnulfo de Vich (1010) fue abad de San Feliu de Gerona; Berenguer de Elna (muerto en 1036) lo fue de Arlés del Tec; Guifré de Carcasona (muerto después de 1050) lo fue de Camprodón. Y la serie hay que coronarla con el célebre Oliba, obispo de Vich, y abad de Ripoll y de Cuixà.

He aquí, como colofón, un precioso documento que resume cuanto acabamos de decir y que es típico de la época. Es el caso de Ermengol de Urgel, de quien acabamos de hablar. Es alrededor del año mil; gobierna la sede el obispo Sala (recuérdese que es hijo de la casa vizcondal del Conflent); el conde de Urgel es Ermengol (el hijo del conde Borrell de Barcelona). Sala tiene a su lado a su sobrino (hijo de su hermano el vizconde Bernardo), que se llama también Ermengol: es clérigo y pertenece a la canónica de Urgel. Sala, el obispo, quiere asegurarle la sucesión en la cátedra episcopal. Para ello hace un trato con el conde Ermengol, que ambos ponen por escrito y juran: «Yo, el conde Ermengol, juro que, si en nombre de este juramento, el obispo Sala me lo pidiere, haré investir a Ermengol, hijo del vizconde Bernardo, de este obispado de Urgel. Y si Sala quisiere ordenar obispo a dicho Ermengol, su sobrino, en vida suya, le ayudaré, si Sala o su hermano Bernardo u otros parientes o amigos de Ermengol *me dieren cien piezas o prenda de doscientas a pagar a los sesenta días de la ordenación, y prenda de otras doscientas para pagar de ciento cincuenta después de la muerte de Sala*. Y si Sala no realizare aquella ordenación en vida, yo, el conde, lo haré ordenar, si puedo, una vez muerto Sala, con las mismas condiciones. Y yo, el conde, ayudaré a Ermengol a tener y mantener el obispado contra todo aquel que intente robárselo o perjudicarle, si él da fianza y fidelidad sobre altar consagrado o sobre reliquias de las que yo pueda con seguridad fiarme» [18].

El obispado es un *honor* y las transacciones se hacen con la mayor naturalidad. Y Ermengol fue obispo de Urgel y venerado como santo.

Si hasta ahora hemos visto que los cargos episcopales eran acaparados y controlados por las familias nobles, en el siglo XI se dio un paso más: como en toda Europa, no son ya los cargos, sino la propiedad de la institución la que está en manos de aquellas familias. Obispados y monasterios figuran en las listas de sus patrimonios juntamente con las ciudades y los castillos.

Hemos visto las gratificaciones que el obispo Sala promete al conde Ermengol de Urgel, a fin de asegurarse la sucesión de su sobrino San Ermengol. Pues bien, en 1024, el conde Berenguer Ramón I de Barcelona hace un convenio de mutua sucesión, para el caso de no tener hijos, con otro Ermengol, conde de Urgel, en la propiedad de los condados y *obispados* respectivos, y de presente le concede el obispado de Barcelona con todas sus pertenencias; cuando el obispo muera —dicen—, la elección del sucesor será de dicho Berenguer y la entrega e investidura del obispado será de dicho Ermengol, quien tendrá la mitad de todo lo que se pagare para la obtención de dicho obispado.

Cuando Ermessenda vende sus derechos a su nieto Ramón Berenguer I, en 1057, lo hace así: «... el condado y el *obispado* de Gerona, con la

[18] ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.721-722.

ciudad y fortificaciones, castillos y castellones condales del condado, *las abadías del condado y el obispado,* todos los altozanos y riscos edificados y despoblados, y todo cuanto pertenece al derecho condal». Semejantes enumeraciones se encuentran en los testamentos condales del siglo XI, incluso en el de Ramón Berenguer III.

Como cosa propia, pues, se vende el obispado y como de cosa propia se dispone de su usufructo, y lo mismo sucede con los otros cargos eclesiásticos acompañados de prebenda. Es el régimen de simonía. He aquí un caso sonado y típico. Lo cuenta el propio gestor de la venta, el vizconde de Narbona, ante un concilio local: «El arzobispado de Narbona estuvo en manos de mi tío, el arzobispo Ermengol, en tiempo del cual era uno de los mejores obispados que había desde Roma hasta la frontera de España, cargado de villas, castillos, tierras y alodios; su iglesia estaba llena de códices, adornada de mesas, altares y cruces de oro, coronas doradas y piedras preciosas. Muchos canónigos servían a la iglesia con sus cantos, oraciones y obras buenas. De los castillos, villas, propiedades y posesiones no eran laicos los que gozaban, sino los fámulos de la iglesia, que había sido fundada en otro tiempo por el piadoso rey Carlos, quien la hizo consagrar en honor de los santos Justo y Pastor, y la dotó con castillos, villas, tierras y viñas, como consta en los preceptos reales de la iglesia. Pero, muerto el arzobispo, de buena memoria, el conde Guifré de Cerdaña fue a encontrar a mis padres y a mí para hablarnos de dicho arzobispado, con la proposición de obtenerlo para su hijo Guifré, que no tenía aún diez años, prometiendo entregar cien mil sueldos... Mi padre y mi madre no querían aceptar; mas yo, movido por el parentesco (el que habla estaba casado con una sobrina del conde de Cerdaña) y por las engañosas muestras de amistad, llegué a reñir con mis padres y les amenacé con las más siniestras intenciones. A fin de evitar tantos males, mi padre se avino a mi voluntad y a los ruegos del conde Guifré de Cerdaña. Cobrados los cien mil sueldos... el obispado fue adjudicado a su hijo, quien nos hizo juramento de no hacernos daño alguno ni a nosotros, ni a los nuestros, ni al obispado». Y sigue hablando el vizconde de Narbona: Años más tarde, en 1041, «murió el obispo Eribau de Urgel, y dicho arzobispo quiso comprar aquel obispado para su hermano Guillermo prometiendo darme otros cien mil sueldos... Cerrado el trato de compra y vuelto dicho arzobispo a su sede, comenzó a sustraer los tesoros inalienables de la iglesia, dispuso de las mesas y retablos, de las cruces y relicarios de oro y plata. Cálices y patenas de oro y plata, con los que se sumía el santo sacrificio, fueron entregados a los plateros judíos para que los fundiesen y vendiesen en España; todo con el fin de pagar la compra del obispado. No dejó siquiera los códices, que los había de muchas clases. Y disipó de tal manera su iglesia, que ahora faltan clérigos, y los pocos que quedan están en la miseria, de forma que allí no queda nada, ni capas, ni clámides, ni dalmáticas, ni ropa blanca. Todo eso, que se había ido acumulando y que no se podía tocar, lo vendió para pagar el obispado de su hermano Guillermo. Y, cosa todavía peor y más deshonesta, se encomendó de manos a la condesa de Urgel (se hizo su vasallo), haciéndonos así el peor escarnio a mí y a todos los nobles de nuestro condado».

Y no se crea que Guifré compraba sólo mitras; las vendía también. «Vendía todas las ordenaciones, y todos los obispos (y no hablo de los forasteros, sino de todos aquellos que ordenó en mi tierra) hubieron de soltar sus dineros hasta el último cuadrante. Si no queréis creerlo, podéis preguntarlo a los obispos de Elna y de Lodève, que fueron ordenados por él y que lo testificarán. Ni las iglesias de mi tierra consagraba, si no recibía donativo» [19].

Los concilios de la época prueban que el mal estaba muy extendido. Otras lacras que se denuncian a menudo son el concubinato de los clérigos, faltos de vocación la mayoría, y la apropiación indebida de bienes eclesiásticos» [20].

Es el mal del siglo. El concilio de Tolosa intenta una reforma. Las decisiones contra la simonía son tajantes: Nadie consagrará una iglesia por dinero; nadie comprará ni para sí ni para otro una abadía o cargo sacerdotal, y nadie los venderá ni aceptará dones por la cesión. Se excomulga a los contraventores.

Los comienzos de movimiento reformista en Cataluña

El camino para las ideas romanas se había abierto oportunamente en Cataluña. Desde los últimos años del siglo X —como hemos visto ya a propósito de los monjes—, se van estrechando los lazos con el papado. Los viajes son continuos. Y no son solamente los monjes como Sunyer o Garí los que viajan. Van también los condes de Barcelona, Urgel, Besalú, Cerdaña; los obispos de Gerona, de Vich, de Elna, de Urgel. Cada vez más alejados de la órbita de la corte franca, llevan y someten a Roma toda clase de problemas o de abusos: simonía, corrupción de costumbres, abusos, usurpaciones, fundaciones de monasterios o erecciones de obispados, y, sobre todo, el tema vivo de la restauración de la sede metropolitana de Tarragona, en la que intervino a fines del siglo X, como sabemos, el propio Gerberto de Aurillac.

Los catalanes, que han dejado de asistir a los concilios de la Iglesia franca, asisten ahora a menudo a los de Roma. En el de 981 se distinguió Miró, entonces obispo de Gerona y conde de Besalú, a quien el papa confió la difusión de una carta universal contra la simonía: «Que sea portada a todos los arzobispos y obispos del mundo por mano de nuestro hermano carísimo el obispo Miró».

Las relaciones se intensificaron con la ascensión a la cátedra de Pedro de Gerberto, con el nombre de Silvestre II, quien nunca olvidó ni los años ni las amistades de Cataluña. Pero la relación es estrecha desde Alejandro II (1061-1073). Bajo la idea de que el antiguo reino de Hispania es propiedad de la sede apostólica, el papa apoya directamente el esfuerzo de la

[19] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.817-818. Véase cómo ordena su testamento, en 1035, Berenguer Ramón: ABADAL, Ibid., p.835 y 842.

[20] Sant Benet de Bagés, por ejemplo, fue despojado de todo: ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.735.

reconquista. Su intervención en nuestras tierras se hace a base de legados, que son muy activos. En 1064, Alejandro II mandó al legado Hugo Cándido para ayudar a la cruzada de Barbastro; éste estuvo presente en las reuniones de las que nacieron el estatuto de *Paz y Tregua* y el primer germen de los *Usatges*. En 1068 presidía el concilio de Gerona, fulminador de la simonía.

Gregorio VIII, el gran reformador, lanzaba en 1077 la pastoral dirigida a los reyes, condes y grandes de Hispania, en la que declaraba *regnum Hispaniae ex antiquis constitutionibus beato Petro et sanctae romanae ecclesiae in ius et proprietatem esse traditum*. Y llegaba el legado Amat d'Oléron. Tuvo su misión efectos inmediatos en el monacato de Cataluña. Lo mismo sucedió con el legado Frotardo, de Sant Ponç de Tomeres, quien logró que las ideas gregorianas se impusieran paulatinamente, de forma que la iglesia catalana, liberándose del poder secular, atendiera cada vez más a la voz de Roma.

Urbano II, embarcado convencidamente en las mismas ideas de su predecesor, partió de un hecho glorioso: la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085. En 1088 el papa aprueba la restauración de aquella sede primada «en todos los reinos de las Hispanias», cosa que comunica «a todos los arzobispos y obispos de la Tarraconense». Como sabemos ya, en mayo de 1089, estaba en Roma el obispo Berenguer Seniofred de Vich para reclamar las concesiones que había logrado en 971 su antecesor Atón. Y así fue como quedó erigida en metrópoli Tarragona, aun antes de ser ocupada. La reforma gregoriana en Cataluña tenía todas las puertas abiertas. Y la provincia Tarraconense, teóricamente restaurada, se hace el símbolo de la unidad catalana.

El papel de la Iglesia en la Cataluña altomedieval

En el estamento, *ordo*, se la llamaba, de los *laici*, el grado más bajo de la escala lo constituía el pueblo sencillo, aquellos hombres que, según un pasaje famoso de los *Usatges*, no tienen otra dignidad que la de ser cristianos. Este solo detalle demuestra el papel que jugaba en la época la religión. El estamento de los eclesiásticos constituye un mundo aparte. Son muy numerosos y gozan de una condición político-social privilegiada. Integrados en dos sectores, el secular y el regular, se dividen en *bajos* (los clérigos del servicio parroquial y los simples monjes) y *altos* (los obispos, canónigos y dignatarios; los abades y otros cargos de los monasterios). Ellos son los responsables de la vida religiosa y, a menudo, de la política del país. Tal es el caso de la expedición colectiva a Córdoba el año 1010, en la que las jerarquías eclesiásticas (los obispos de Barcelona, Gerona, Ausona, Elna y Urgel) junto con los condes llegaron a movilizar un ejército de 9.000 personas, la primera empresa colectiva del pueblo catalán. Tal es el caso de la institución, que ya hemos estudiado, de *Paz y Tregua*, el más antiguo antecedente de aquella institución medieval llamada a extenderse por toda la Europa cristiana. Nació de un decreto sinodal dado en Toluges, un pueblecito del Rosellón, en el mes de mayo de 1027, presidiendo el gran obispo Oliba de Vich [21].

La Paz y Tregua de Dios se basa en tres ideas fundamentales: 1) La extensión del derecho de asilo a personas y cosas relacionadas con el servicio de la iglesia (los edictos de paz señalan una zona protegida, *sagrada*, en torno de la iglesia parroquial, zona que se llama *sagrera*; 2) el equiparamiento de todos los bienes eclesiásticos a las cosas sagradas del culto; 3) la distinción entre combatientes y no-combatientes en las guerras privadas, a fin de amparar a estos últimos de los males de la lucha. El decreto prescribe *la paz* en favor de clérigos y monjes desarmados, así como de los ciudadanos pacíficos que van o vienen de la iglesia. La *tregua* prohíbe toda pelea o escaramuza desde la tarde del sábado hasta la primera hora del lunes, «a fin de que todos puedan cumplir con la obligación del día dominical». Fue la tregua la que hizo revivir la paz. Los beneficios que la institución de paz y tregua produjo a Europa son incalculables. Un claro exponente de la significación que tenía en Cataluña la jerarquía y la actuación de la Iglesia [22].

[21] Véase el hermoso texto de ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.798-99.
[22] Véase ABADAL, *La Pre-Catalunya*... p.798-802.

CAPÍTULO V

CONSOLIDACION DE LA RECONQUISTA

Por JUAN FRANCISCO RIVERA y ANTONIO OLIVER

BIBLIOGRAFIA

EL REINADO DE ALFONSO VI

RODERICI XIMENII DE RADA, *De rebus Hispaniae* l.VI c.XIV-XXXIV; R. MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid* I (Madrid 1929) 181-204; ID., *Adefonsus toletani imperii rex ac magnificus triumphator:* Bol. Acad. Hist. (1932) 513-538; J. M. RAMOS LOSCERTALES, *La sucesión del rey Alfonso VI:* AHDE (1935); E. LÉVI-PROVENÇAL, *Alphonse VI et la prise de Tolède:* Hesperis (1931) 33-49; E. GARCÍA GÓMEZ, *El conde mozárabe Sisnando:* Al-Andalus XII (1947); J. MIRANDA CALVO, *La reconquista de Toledo por Alfonso VI* (Toledo 1980).

LA INVASIÓN ALMORÁVIDE

ASCHBACH, J., *Geschichte Spaniens und Portugals zur Zeit der Herrschaft der Almoraviden und Almohaden* (Frankfurt 1833); I. DE LAS CAGIGAS, *Los mudéjares* (Madrid 1948) c.IV; HUICI MIRANDA, A., *La invasión de los almorávides y la batalla de Zalaca:* Hesperis (1935) 17-76; ID., *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)* (Madrid 1956) 19-81; J. BOSCH, *Los almorávides* (Tetuán 1956); ANWAR G. CHEJNE, *Historia de la España musulmana* (Madrid 1980).

LA IGLESIA EN EL REINO DE ARAGÓN-NAVARRA

A. DURÁN GUDIOL, *García de Gudal, obispo de Huesca y Jaca (1201-1236):* Hispania Sacra 12 (1959) 291-331; ID., *La Iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I* (Roma 1962); ID., *La Santa Sede y los obispados de Huesca y Roda en la primera mitad del siglo XII:* Anthologica annua 13 (1965) 35-134; ID., *De la marca superior de Al-Andalus al reino de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza* (Huesca 1975); ID., *La Iglesia del Medievo en el Alto Aragón*, en *Hist. de la Iglesia*, Fliche-Martin, X (Valencia 1975) p.527-537; J. GOÑI, *Los obispos de Pamplona en el siglo XIII:* Príncipe de Viana 18 (1957) 41-237; J. VINCKE, *Estado e Iglesia en la historia de la Corona de Aragón en los siglos XII, XIII y XIV:* Congres. Hist. Corona de Aragón 7 (1962) 267-285. Es útil aún P. KEHR, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts:* Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss. Phil. Hist. Klasse (Berlín 1928) 1-58.

ASCENSIÓN DEL CONDADO DE BARCELONA. LA OBRA POLÍTICA, SOCIAL Y RELIGIOSA DE RAMÓN BERENGUER

F. SOLDEVILA, *Història de Catalunya* (Barcelona ² 1963) p.87ss; R. D'ABADAL, *La Pre-Catalunya*: Història dels catalans, vol.II (Barcelona 1961) 797ss; B. LLORCA, *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII:* Miscel. Histor. Pont. XVIII: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) p.79-105; R. GARCÍA VILLOSLADA, *La Edad Media:* Hist. de la Iglesia Católica, vol.II (Madrid 1953) p.440-442.

Las *cartas* de Oliba a sus monjes de Ripoll, así como las dos que escribió a Sancho el Mayor de Navarra se encuentran en PL 142,601-2 y 600-04; la que escribió a Gauslí de Bourges se encuentra también en PL 142,603-04.

Sus *poemas,* en L. NICOLAU D'OLWER, *L'escola poètica de Ripoll:* Anuari de l'Inst. d'est. catalans 6 (1915-20) 31-34.

Bibliografía esencial: L. BEER, *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll* (Viena 1907-08); A. M. ALBAREDA, *L'abat Oliba, fundador de Montserrat* (Montserrat 1931) (2.ª ed. 1972); R. D'ABADAL, *L'abat Oliba, bisbe de Vic, i la seva època* (Barcelona 1948); A. M. MUNDÓ, *Entorn de les families dels bisbes Oliba de Vic i Oliba d'Elna:* Boletín Acad. Buenas Letras 28 (1959-60) 169ss.

I. EL REINADO DE ALFONSO VI

Por J. F. RIVERA RECIO

Fernando el Magno y el reparto de su herencia

El rey magno, Fernando (1037-1065), había reunido bajo su mando los territorios de Galicia, León y Castilla, había extendido sus fronteras a costa de los reinos árabes y le pagaban parias los régulos de Zaragoza, Toledo, Badajoz y Sevilla. Pero un año antes de su muerte había repartido como herencia sus reinos entre sus hijos Sancho, Alfonso y García. Labor de unir y desunir para intentar nuevamente juntar era la práctica de administrar la suprema función política como patrimonio personal, sistema que Fernando I no inauguró, pero que fue uno de los más significados en servirse de él [1].

En la distribución de sus estados correspondió a Sancho, el primogénito, el reino de Castilla y los derechos sobre la tributación de Zaragoza; a Alfonso, el segundo, le correspondió en herencia León y los derechos tributarios del reyezuelo de Toledo; y, finalmente, el último, García, obtuvo de la herencia paterna el territorio de Galicia y la tributación taifal de Sevilla y Badajoz. Las infantas Elvira y Urraca heredaban el señorío sobre los monasterios de los tres territorios. Si el viejo soberano, al asignar a sus hijos varones sendos reinos, quiso impedir luchas fratricidas, fracasó en sus deseos, ya que muy pronto la madeja deshecha buscaba la cuerda única a que de nuevo arrollarse.

A finales de agosto de 1065, revestido de cilicio penitencial, en el suntuoso templo de San Isidoro, por él erigido como digno marco para conservar las reliquias del doctor hispalense, fallecía en León Fernando I, el Magno.

[1] MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid* I (Madrid 1929) p.181-204.

Tras la muerte del testador y posesionado cada beneficiario de la parte correspondiente, el primogénito Sancho desposeyó de su herencia al rey de Galicia, García, al que hizo prisionero y le retuvo en el castillo de Burgos, permitiéndole luego que pudiera marchar desterrado al reino tributario de Sevilla. En la expropiación había colaborado el otro hijo Alfonso, quien recibió también su parte. Pero con tal hazaña don Sancho no estaba satisfecho; las rencillas, surgidas o buscadas, entre el castellano y el leonés no tardaron en presentarse y condujeron, a principios del 1072, a la batalla de Golpereja, en la que Alfonso, derrotado, fue desposeído de su reino y conducido prisionero al mismo castillo burgalés que había servido para cárcel de García.

A ruegos de la infanta Urraca, don Sancho, después de haber exigido a Alfonso juramento de vasallaje, le permitió la salida para al-Andalus en aquellos mismos días en que don Sancho, tras el destronamiento de sus hermanos, reunía nuevamente, bajo su mando, los mismos territorios que había tenido su padre.

En los primeros meses de 1072, el desposeído Alfonso llegaba fugitivo a Toledo, buscando hospitalidad en la corte de al-Ma'mún, quien dispensóle favorable acogida en su residencia taifal [2].

Alfonso VI, único monarca castellano-leonés

Inesperadamente, con la misma sorpresa con que se había producido su llegada, tuvo lugar la salida de Alfonso de Toledo en el mes de octubre de este año, pero no sin que de ellas se enterara al-Ma'mún. El 7 de octubre, en el cerco de Zamora, era asesinado el castellano don Sancho, quedando heredero del reino su hermano Alfonso. Este discutió mucho con sus cortesanos los Ansúrez la conveniencia de salir de Toledo sin despedirse del reyezuelo; al fin decidieron dar cuenta a al-Ma'mún del fausto acontecimiento y agradecerle la hospitalidad recibida. El monarca, que ya estaba enterado de todo, al recibir la visita de Alfonso dio gracias a Dios que no había permitido al leonés cometer una felonía ni a él un acto violento, pues si Alfonso hubiera marchado furtivamente, ya tenía tomadas las medidas para que Alfonso hubiera regresado a Toledo preso o muerto. Más la noble conducta de Alfonso le satisfizo, y no sólo le autorizó para salir de su territorio, sino que le prometió además ayuda pecuniaria y bélica para conquistarse la adhesión de sus nuevos vasallos, exigiéndole la renovación del juramento hecho en el jardín de que, mientras él o su primogénito reinaran, no les declararía la guerra y, si fuera necesario, les ayudaría contra los reinos vecinos.

De esta forma, tras los trámites llevados a cabo a la llegada de Alfonso y la solemne jura de éste tomada de que no había tenido parte en la

[2] RODERICUS XIMENII DE RADA, *De rebus Hispaniae* VI c.16. Edic. LORENZANA, III p.130-131.

muerte de don Sancho, acto realizado en Santa Gadea de Burgos que ha obtenido resonante eco en los romances castellanos, don Alfonso vino a ser el único poseedor de la herencia de su padre y se convirtió en el«emperador de España», título que con mayor legitimidad conseguirá tras la toma de Toledo.

Pasados una decena de años, al-Ma'mún era asesinado en Córdoba, sucediéndole en el trono su nieto Yahya ben Isma'il *al-Qadir*, muy inferior a su abuelo en dotes de gobierno; pronto el consejero de su abuelo Ben al-Hidi cayó asesinado en la presencia de al-Qadir. Los disturbios comenzaron en seguida; los hijos del muerto huyeron a Valencia, esperando el momento de vengar la muerte de su padre. Se produjo un período de confusión, turbado por tumultos y saqueos, momento aprovechado por el gobernador de Valencia para declararse independiente de Toledo; el régulo de Sevilla recobró Córdoba y lugares fronterizos; al-Muqtádir ben Hud, de Zaragoza, conquistaba para sí algunas plazas toledanas, y el aragonés Sancho Ramírez sitiaba duramente a Cuenca, que hubo de comprar su rescate [3]. La situación era muy comprometida.

En Toledo, los más influyentes personajes estaban divididos. Unos eran partidarios de defender su independencia a toda costa y, despechados por los desaciertos y exigencias del régulo, ofrecen la ciudad y reino de Toledo a Umar b.Muhammad, *al-Mutawaqil*, régulo de Badajoz. Por su parte, al-Qadir, desprovisto de fuerzas y medios, aconsejado por el otro bando, escribe al rey leonés pidiéndole ayuda. Pero Alfonso, sabedor del estado de descomposición del reino de Toledo, que como fruto maduro caería por su propio peso, se hace rogar esperando sacar el mayor rendimiento de los solicitantes. Esta táctica de ahorrar vidas y dispendios, si con intrigas políticas y oídos sordos podría pujar más alto su ayuda, es nota acusada por bastantes cronistas árabes de la época [4]. Por eso no es de extrañar que, a los angustiosos requerimientos de al-Qadir, contestase secamente pidiéndole por anticipado los recursos, pues, de no venir éstos, se desentendería de su petición y le dejaría abandonado a sus enemigos. El toledano se encontraba con el erario exhausto, y las fuertes amenazas puestas en juego para obtener las cantidades no le dieron resultado, sino que fueron motivo para que los del bando enemigo insistieran ante el reyezuelo de Badajoz para que se hiciera cargo de la taifa toledana.

Al-Qadir estaba perdido y abandonó la ciudad, retirándose tras un éxodo trágico a Cuenca, mientras Mutawaqil de Badajoz ocupaba el trono de Toledo, desierto.

Conquistas e intrigas de Alfonso

Por estas fechas, Alfonso se había adueñado de Coria, poniéndose en contacto con las aguas del Tajo y pregustando en lontananza la realización

[3] Mucha luz proyecta sobre estos años el texto de BEN BASAM, *Dahira*, utilizado por E. LÉVI-PROVENÇAL, *Alphonse VI et la prise de Tolède:* Hesperis (1931) 33-49 y reutilizado por R. MENÉNDEZ PIDAL, *Adefonsus imperator:* BAH C (1932) 513-538.

[4] Conf. *Memoires du roi ziride Abh Allah*. Edic. E. LEVI-PROVENÇAL, 118-124.

de sus sueños imperiales. Por su parte, desde el destierro de Cuenca, el destronado al-Qadir solicita de nuevo la ayuda del monarca leonés. Este, pensando que la ocasión fuera más que propicia, con motivo de dirigirse a Granada, visita a al-Qadir, prometiendo restituirle el trono de Toledo, del que disfrutaría hasta tanto que se lograse la sumisión de Valencia, pues entonces el musulmán dejaría la taifa toledana para Alfonso; además, todos los gastos de la campaña correrían por cuenta de al-Qadir, quien en calidad de rehenes entregaba al leonés los castillos de Zorita y Canturia. Estamos en 1080, y ya desde el año anterior las huestes cristianas reiteraban sus entradas por tierras de Toledo.

Aceptado el pacto, Alfonso VI se decide a apoyar francamente las reivindicaciones del toledano. Mutawaqil, incapaz de lograr solidez en su reino de Toledo, abandona la ciudad y se retira a Badajoz en abril de 1081; al mes siguiente, los partidarios de la colaboración cristiana reponen a al-Qadir en Toledo, mientras los principales representantes del bando opuesto abandonan la ciudad.

El segundo gobierno del repuesto dinnúnida fue tan desastroso como el primero. Los emisarios de Alfonso —árabes, judíos y mozárabes— sembraban por doquier la cizaña, capaz de envenenar toda pacífica convivencia, atizando discordias. Toledo se ve minado por todas las fronteras, que desean participar en el desmoronamiento que se avecina. Parece que cada uno por su lado, tanto el inepto soberano como los componentes del partido favorable a Alfonso, proponen la entrega de Toledo, siempre que, ante los ojos del mundo, Alfonso, con prolongado asedio, demuestre que los toledanos han luchado hasta no poder más.

Resonante posesión de Toledo

En el más antiguo documento latino que se conserva en el archivo de la catedral de Toledo [5], el mismo rey Alfonso VI resume la manera como llevó a efecto la progresiva ocupación del reino de Toledo: «Tras muchas e innumerables matanzas de enemigos, me apoderé de ciudades populosas y castillos fortísimos. Ya en posesión de ellos me lancé contra esta ciudad, en la que antiguamente mis progenitores, potentísimos y opulentísimos, habían reinado...; para conseguirla, unas veces con combates fuertes y reiterados, y otras con ocultas intrigas y abiertas incursiones devastadoras, durante siete años asedié a los habitantes de esta ciudad y de su territorio con la revolución, la espada y el hambre. Ellos, obstinados en la malicia de su ciego deseo, acarrearon sobre sí la ira de Dios, provocada por su pública perversión; hasta que el temor de Dios y la falta de valor se sobrepusieron para que fueran ellos mismos quienes me abriesen las puertas, perdiendo, así vencidos, el reino que antiguamente invadieron vencedores...»

Desde el 1079 hasta el 1085, ambos inclusive, dura el merodeo de Alfonso VI por el reino de Toledo. Pero desde el 1082, el cerco se hace

[5] Catedral de Toledo. Archivo 0.2.N.1.1. Facsímil y traducción en *Privilegios reales y viejos documentos de Toledo* (Madrid, Joyas Bibliográficas, 1963).

efectivo, conforme al pacto ajustado con los sitiados. Año tras año se talan los bosques, se incendian las cosechas, se destrozan las viñas. Las fortalezas, superpobladas con las gentes despavoridas que a ellas se acogen, procedentes de villas y alquerías, van pasando al poder del rey de León; Talavera, Canales, Olmos, Madrid, Ribas, Atienza, Escalona, Consuegra, Maqueda constituyen la letanía de las victorias cristianas [6].

Por fin, Alfonso VI llega a fijar su campamento en la misma vega de Toledo. Los partidarios de la resistencia a ultranza quieren todavía intentar el último remedio que impida la rendición: solicitan nuevamente la ayuda de los reyes árabes vecinos. Según las costumbres de la época, el mismo sitiador se siente casi obligado a permitir esta comunicación con sus posibles ayudadores. Una comisión de quienes a toda costa querían la resistencia llegó hasta el campamento cristiano. Alfonso les recibe desabridamente y, al saber que solicitaban permiso para requerir ayuda de las taifas vecinas, hace llegar hasta su tienda, a vista de los comisionados, a los embajadores de los reyes árabes, para quienes él mantenía el más absoluto desprecio, pues se reía de sus apelativos altisonantes: «Uno se llama al-*Mutamid, y otro, al-Mutawaqil, y otro al-Mustain... y ninguno es capaz de* desenvainar la espada para defenderse» [7].

Los embajadores llegaron obsequiosos, portadores de regalos que Alfonso despreciaba, sin que por eso se sintieran ni ofendidos ni rebajados. En el decurso de este desfile de bajezas, los representantes de la facción intransigente se pudieron dar cuenta de que nada podían esperar de los reyes vecinos.

Toledo no podía esperar más. Estamos ya en 1085. Las crónicas árabes señalan la rendición de Toledo el 6 de mayo de este año. Las latinas, el 25, día de San Urbano. Menéndez Pidal cree [8] que ambas fechas son ciertas y que se deben conciliar, siendo el día 6 el de la rendición, y el 25, el de la entrada oficial de Alfonso en Toledo.

[6] RODERICUS XIMENII DE RADA, o.c., c.22 p.136, al darnos este relato, inserta también una composición versificada que, bajo el título de *Oppida capta*, presenta dicha relación. El texto de ella es así:

O bsedit secura suum Castella Toletum,
P castra sibi septena parans, aditumque recludens,
P rupibus alta licet amploque situ populosa,
I circumdante Tago, rerum virtute referta,
D victu victa carens invicto se dedit hosti.
A huic Medinacelim, Talavera, Conimbria plaudat.
C Abula, Secobia, Salmantica, Publica Septem,
A Cauria, Cauca, Colar, Iscar, Medina, Canales,
P Ulmus et Ulmetum, Magerit, Atentia, Ripa,
T Osona, cum Fluvio lapidum,Valeranica, Maura,
A Ascalona, Fita, Consocra, Maqueda, Butracum,
Victori sine fine modulanur ovantes:
Aldephonse, tui resonent super astra triunphi.

Conf. la relación sobre las conquistas de Alfonso VI, en el TUDENSE, *Chronicon mundi* (edic. SCHOT, 100), además el *Chronicon Pelagii* y, por parte árabe, el citado *Kitab al-ifkita* «Loci de Abbad» II 19, donde se dice que Alfonso se adueñó de la totalidad del reino de al-Qadir. Cf. MIRANDA CALVO, J., *La reconquista de Toledo* (Toledo 1980).

[7] IBN-ICTIFA, l.c., II 20.

[8] MENÉNDEZ PIDAL, R., *Adefonsus imperator*, a.c., donde se indican las fuentes.

La toma de Toledo fue, sin duda, uno de los hechos bélicos más resonantes en el mundo de fines del siglo XI. Gritos de júbilo y acciones de gracias aparecen en los documentos cristianos. Los papas tienen para la ciudad y su conquistador las más lisonjeras alabanzas. La caída de Toledo supuso en el mundo islámico la terminación de los reinos de taifas y la desesperada llamada a los almorávides. Así, un capítulo de trescientos setenta y seis años en Toledo había terminado y una nueva época comenzaba, donde los rendidos habían dejado una civilización de enriquecimiento, que Alfonso VI utilizaría inaugurando una nueva política, la del mudejarismo.

Con esta conquista de la antigua capital visigoda, Alfonso VI, que había concentrado en su mano los tres reinos que reunió su padre, incrementa ahora su poderío con la inclusión del reino de Toledo y puede denominarse con toda propiedad, ALFONSUS TOLETANI IMPERII REX AC MAGNIFICUS TRIUMPHATOR [9].



II. LA INVASION DE LOS ALMORAVIDES

Por J. F. RIVERA RECIO

Al regreso de una peregrinación a La Meca, Yahyā ibn Ibhrāhim, miembro de la tribu bereber los lamtunah, habiendo profundizado en el conocimiento del islam, contagió su fervor a varios miembros de su tribu y, para intensificar su devoción, se puso él y los suyos bajo la dirección y enseñanza de 'Abd Allāh Ibn Yāsim. Contrariado éste por miembros de su tribu, estableció un *ribāt* (oratorio) para sus discípulos, quienes, por el lugar de su recogimiento, se denominaron *al-Murabitūm*, palabra de la que nació la española «almorávides».

Incrementado el número de seguidores, su caudillo Ibn Ibrāhim envió a algunos de ellos a propagar su tenor de vida y conquistarse adeptos. A la muerte de éste, otros dos personajes se cuidaron de proseguir su campaña: Ibn Yāsim y Yahyā ibn 'Umar. La actitud pasiva de los comienzos se transformó en una campaña proselitista, logrando unir a las tribus vecinas bajo la dirección Ibn 'Umar; a la muerte de éste, en 1056, se hizo cargo de la restauración almorávide y luego le sucedió Yūsuf ibn Tāshfin, fijando su residencia y capital en Marrakush, que enriqueció con edificios notables y fortificaciones.

Cuando Yūsuf ibn Tāshfin se encontraba en el apogeo de su reinado en el norte de Africa, los señores taifales de al-Andalus se veían sometidos a duras jornadas por Alfonso VI; en particular, el taifa de Sevilla al-Mu'tamid (1068-1091) sufría las amenazas del rey castellano y, presionado por la angustia, solicitó ayuda a los almorávides africanos, encareciendo su

[9] Sorprende la identidad de intitulación con que se proclama la realeza de Cristo en una de las piezas utilizadas en el *Ritual romano* «ad faciendam aquam benedictam»: «Deus, invictae virtutis auctor et insuperabilis *imperii rex* ac semper *magnificus triumphator*».

solicitud con la siguiente súplica: «*El (Alfonso) ha venido pidiéndonos púlpitos, minaretes, mihrābs y mezquitas para levantar en ellos cruces y que sean regidos por monjes... Dios os ha concedido un reino en premio a vuestra Guerra Santa y a la defensa de sus derechos, por vuestra labor... Y ahora contáis con muchos soldados de Dios que, luchando, ganarán en vida el paraíso*» [10]. Ante las condiciones propuestas por Ibn Tāshfin, el reyezuelo de Sevilla le concedió para que desembarcara el ejército almorávide en Algeciras, y el 30 de junio de 1086 cruzó el estrecho de Gibraltar una numerosa hueste almorávide.

Tras algunas escaramuzas por los territorios de al-Andalus, el ejército almorávide se parapetó en la localidad de Zallāqad (Sagrajas, en las cercanías de Badajoz). Las tropas cristianas, compuestas por cincuenta mil hombres, atacaron por sorpresa a los almorávides el 23 de octubre de 1086, y aunque hubo unos momentos iniciales de pánico entre los africanos, éstos infligieron una dura derrota a las huestes de Alfonso [11].

Alfonso VI se rehízo pronto de su derrota e inició una serie de incursiones por los reinos andaluces. El caudillo almorávide pudo convencerse de la menguada belicosidad de los ejércitos andaluces y optó por regresar a Africa, aunque dispuesto siempre a acudir en auxilio de los reyes de taifas, peticiones que no se hicieron esperar, pues Ibn Tāshfin hubo de regresar a al-Andalus, hasta que, aconsejado por su círculo de mentores y teólogos, se instaló en al-Andalus, pues el poco afecto que le manifestaban algunos taifas, confiados más en el apoyo de los reyes cristianos que en el del adalid almorávide, podía poner en peligro la adhesión de sus fieles africanos.

En el 1090, viendo Ibn Tāshfin la fácil conquista de al-Andalus, dada la confusión imperante entre los señores de las taifas, desembarcó en la Península y se dirigió a Córdoba, donde reunió a los reyezuelos andaluces, castigando severamente al de Granada y liquidando después al de Almería, pero al-Mu'tamid de Sevilla, quien se había congraciado con Alfonso VI, hizo frente a las proposiciones de sumisión de Ibn Tāshfin, siendo por éste derrotado y deportado a Africa.

Aunque los almorávides ocuparon todo el territorio de al-Andalus desde Portugal a Zaragoza, no consiguieron adueñarse de Toledo. Por espacio de algo más de medio siglo, al-Andalus fue una provincia almorávide; pero, en el decurso de los años, los almorávides fueron perdiendo importantes ciudades, que pasaban a engrosar los límites de los reinos cristianos. En 1118, Alfonso I de Aragón conquistó Zaragoza y penetró en una audaz incursión en tierras de Granada. Las sublevaciones y revueltas posteriores se hicieron frecuentes. Además surgió también el movimiento religioso almohade, que iba a sustituir el dominio y prestigio almorávide.

«Los almorávides habían dado nueva vida al estado musulmán en al-

[10] Se publicó esta carta por Dozy, R., *Recherches sur l'histoire et la littérature en Espagne pendant Moyen Âge* (Leiden 1849) p.188-193.

[11] Sobre los almorávides, cf. Huici Miranda, A., *La invasión de los almorávides y la batalla de Zalacca:* Hesperis (1955) 17-76. Sobre la formación y desarrollo del espíritu almorávide, Cagigas, I. de las, *Los mudéjares* (Madrid 1948) c.IV; Bosch, J., *Los Almorávides* (Tetuán 1956); Codera, F., *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* (Zaragoza 1899).

Andalus —dice A. G. Chejne [12]—; su gobierno llenó un vacío político y, en sus primeros años, contribuyeron a crear una considerable estabilidad y prosperidad (...) Los eruditos religiosos, que habían tenido gran influencia en los asuntos de Estado bajo los omeyas, recobraron su posición de privilegio e incluso tuvieron poder para condenar cualquier libro que consideraban contenía manifestaciones subversivas».

III. LA IGLESIA EN EL REINO DE ARAGON-NAVARRA

Por A. Oliver

La unión de Aragón y Navarra. Política religiosa de sus reyes

Las devastadoras campañas musulmanas de alrededor del año 1000 —Almanzor (999) y Abd al-Malik (1006)— habían asolado los antiguos condados de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza. Sancho el Mayor de Navarra (1000-1035) se dedicó a su reconquista entre los años 1016 y 1020. Empeñado en la reconstrucción religioso-política de aquellas tierras, se dedicó a restaurar los monasterios, que, como en toda la vertiente de los Pirineos, habían constituido antes la base y el centro de irradiación de vida y de cultura de aquellos condados. Y, aconsejado seguramente por el abad Oliba, obispo de Vich, los situó en la órbita de Cluny, bajo la dirección del abad Paterno, procedente de aquella abadía. Bajo el báculo de Paterno quedaban las antiguas abadías carolinas San Juan de Ruesta, Santa María de Fuenfría, San Martín de Cercito y San Juan de Matidero.

El primer *rey de Aragón, Sobrarbe y Ribagorza*, Ramiro I (1035-1064), prosiguió la política de su padre, y hacia 1050 hizo una nueva confederación de monasterios: San Pedro de Jaca, San Adrián de Sasau, San Andrés de Rava y San Pedro de Siresa. Consolidado su reino y conquistado el valle de Benabarre, Ramiro I murió a manos de un moro mientras asediaba Graus en 1063. El hecho, como hemos de ver, desencadenó la primera cruzada de Occidente: el conde Ermengol II de Urgel, el de Barbastro, ayudado por caballeros franceses alentados por el papa Alejandro II y por los hombres de Ramón Berenguer I de Barcelona, atacaba Barbastro, que era conquistada en agosto de 1064.

El hijo de Ramiro I, Sancho Ramírez (1064-1094), unió bajo su corona Aragón y Navarra, afianzó las relaciones con Cluny, abrió las puertas de sus reinos a la reforma gregoriana e introdujo la liturgia romana. En 1071, siendo Hugo abad de Cluny, Sancho Ramírez fundaba los monasterios de San Juan de la Peña y San Victorián, y les sometió los antiguos monasterios aragoneses y ribagorzanos, siguiendo el sistema de confederaciones que, al estilo de Cluny, habían implantado su abuelo y su padre.

En 1076 fundó la ciudad de Jaca, erigió en ella un obispado y, como patrón de iglesia propia, puso al frente de él a su hermano García. Los

[12] Chejne, A. G., o.c., p.69.

terrenos habían sido recortados a la diócesis mozárabe de Huesca, cuyo obispo recurrió al papa. Gregorio VII, empeñado en su política de liquidación de la liturgia mozárabe y en hacer valer sus derechos sobre España (como veremos después), dio por bueno lo que había hecho el rey; pero, fiel a su norma de nombramiento de obispos, impuso en la sede de Roda al obispo Ramón Dalmacio, y Sancho Ramírez, a su vez, confió en encomienda a su hermano, el obispo García de Jaca, el obispado de Pamplona cuando, en 1077, murió allí el obispo Blasco.

Aragón, feudatario de San Pedro

La hermana del rey, la condesa Sancha, aparece en la corte como una hábil mediadora entre el rey y el papa, que encuentra vía libre a su política en Aragón y Navarra, sobre todo a raíz de la enemistad entre el rey y su hermano el obispo García, que llegó a ser acusado de traición a favor de Alfonso VI de Castilla.

En 1082, el rey dio en encomienda a la condesa Sancha el obispado de Pamplona y el monasterio de San Pedro de Siresa, castigando así a su hermano. La condesa, el obispo de Roda Ramón Dalmacio y el legado papal, el abad Frotardo, de Saint Pons de Thomières, lograron el total acercamiento del rey a la voluntad del papa. Frotardo permaneció en el reino de Sancho Ramírez como legado permanente; tomó a su cargo todos los asuntos eclesiásticos y puso en la conflictiva sede de Pamplona a otro monje de Saint Pons, el francés Pedro de Rodez [1]. Pero el gran triunfo de Frotardo y Sancha en favor del papa fue el viaje de Sancho Ramírez a Roma en 1068 y la entrega de su persona y reino a la Santa Sede, reiterada a Urbano II en 1088 [2].

Pedro I y la sede de Huesca

A lo largo del reinado del hijo de Sancho Ramírez Pedro I (1094-1104), se mantuvieron las buenas relaciones con Roma, propiciadas por la condesa y por el legado. En cambio, el obispado de Jaca, aun después de la muerte del obispo García, persistió en su oposición a la corte y a la reforma gregoriana.

El 19 de noviembre de 1096, y tras vencer en Alcoraz las tropas aliadas de musulmanes y castellanos, Pedro conquistaba la ciudad de Huesca y, en su esfuerzo por oponerse a los intereses de la diócesis de Jaca, donó la mezquita mayor y los diezmos de la ciudad a la abadía de Montearagón, y la catedral mozárabe de San Pedro, al abad Frotardo y al monasterio de Saint Pons de Thomières. El obispo Pedro de Jaca veía así truncada su

[1] A. FLICHE, *Reforma gregoriana y Reconquista*, en *Hist. de la Iglesia*, Fliche-Martin, VIII (Valencia 1976) p.132-134.

[2] A. DURÁN GUDIOL, *La Iglesia del Medievo en el Altoaragón*, en *Hist. de la Iglesia*, Fliche-Martin, X (Valencia 1975) p.529; véase también FLICHE, *Reforma gregoriana*... p.252 y 355.

pretensión de reivindicar viejos derechos sobre la antigua sede de Huesca. Pero el obispo Pedro, apoyado en el derecho del rey de Aragón a distribuir iglesias de territorios conquistados a los musulmanes, consiguió, al fin, establecer su sede en la mezquita mayor y unir bajo su mitra el obispado de Huesca y el de Jaca. Pero el territorio diocesano comprendido entre los ríos Gállego y Alcanadre quedó bajo la jurisdicción independiente de la abadía de Montearagón [3]. Conquistada Barbastro de nuevo en 1100, la sede de Roda fue trasladada a aquella ciudad, incrementando su territorio diocesano con la zona situada al este del río Alcanadre: otro esfuerzo para contravenir presuntos derechos de Jaca. «Este reparto de la tierra baja hizo que la historia eclesiástica altoaragonesa de todo el siglo XII y buena parte del XIII se centre en incesantes disputas y pleitos promovidos por los obispos de Huesca, empeñados en reivindicar unos derechos episcopales contra las constantes intromisiones de los reyes de Aragón» [4].

Alfonso I y sus problemas con la sede romana

Muerto el primer obispo de Huesca-Jaca [5], Pedro, que lo fue desde 1097 a 1099, le sucedió Esteban (1099-1130). Esteban era un obispo de temple militar, tenaz y batallador, poco amigo de Roma, que se había propuesto liquidar la postergación en que había estado la diócesis de Jaca desde los tiempos del obispo García, hermano de Sancho Ramírez. Apoyado en las decisiones del concilio de Jaca de 1063, que había señalado los límites que debería tener la diócesis de Huesca según avanzara la Reconquista, se empeñó en que la limitación oriental de su diócesis fuera la del río Cinca; así quedaban en su demarcación Barbastro, con su territorio, y parte del de Lérida. Pero Barbastro, conquistada en 1100, había englobado la sede de Roda y tenía obispo propio, Poncio, desde 1101. Es preciso ver un poco la historia de la larga contienda.

Un pleito entre Roma y Aragón: la sede de Barbastro

A punto de emprender la conquista de Barbastro, el rey Pedro I, siguiendo la táctica de su padre de humillar a Jaca, mandó al obispo Poncio de Roda a Roma para obtener el beneplácito papal para la erección de una sede episcopal en Barbastro y para que el mismo Poncio fuera su primer obispo. Poncio, antiguo visitador de los monasterios benedictinos de las montañas de Aragón, era amigo de Roma, cuyas ideas reformistas patrocinaba. Teniendo la confianza del papa, obtuvo todo lo que pedía. Un año antes de ser conquistada la ciudad, un breve de Urbano II [6] erigía la nueva diócesis, cuyos límites quedaban fijados por un privilegio del rey Pedro

[3] DURÁN GUDIOL, *La Iglesia*... p.530.

[4] DURÁN GUDIOL, *La Iglesia*... p.530.

[5] Las dos diócesis, unidas desde la conquista de Huesca, en 1096, conservaron sus características propias, jurídicas y territoriales, hasta que fueron separadas por Pío V en 1571.

[6] Confirmado muy pronto por otro de Pascual II.

(1099), una bula de Pascual II y un documento librado con motivo de la consagración de la mezquita mayor como catedral en 1101[7]. Conquistada la ciudad por Pedro I en 1100, Poncio de Roda tomó posesión de la nueva sede. En mayo de 1101, y en una memorable ceremonia a la que asistían el rey y su hermano Alfonso, los obispos de Pamplona, Barcelona y Huesca, los abades de Thomières, San Victorián, Montearagón y Ager y los nobles aragoneses, Poncio consagraba la mezquita mayor como catedral en honor de Santa María, San Vicente, Cornelio, Esteban, Calixto, Cosme y Damián. Así se unieron Roda y Barbastro, y Poncio la gobernó en paz hasta 1104, en que murió. Le sucedió Ramón Guillén (1104-1126): San Ramón, patrón de la diócesis.

Desde 1104 era rey de Aragón Alfonso I el Batallador (1104-1134). Apoyado en su amistad (la inquina entre la corona y la mitra de Huesca-Jaca se había transformado en cordialidad), el obispo Esteban de Huesca-Jaca se propuso, como decíamos, ensanchar los límites de su diócesis. En una acción militar, el belicoso obispo (1115) se apoderó de Barbastro y expulsó a San Ramón, quien se refugió en Roda. Alfonso I no veía con gusto injerencias de Roma, de forma que, cuando los papas Pascual II, Calixto II y Honorio II fulminaron severas sentencias contra el obispo usurpador, éste se vio siempre amparado por el rey y, tesonero como era, mantuvo Barbastro en sus manos hasta que murió, en lucha con los moros, en 1130.

Hubo más todavía: cuando el mismo rey Alfonso conquistó Zaragoza, en 1118, a punto estuvo de entregar aquella sede al obispo Esteban, que se había distinguido por su solicitud y habilidad a lo largo del cerco. Fue una rápida e inesperada intervención papal, que cogió de sorpresa a los interesados, la que puso al frente de la nueva sede a Pedro de Librane. En efecto, unos días antes de la ocupación, Gelasio II comunicaba el nombramiento del futuro prelado. Pedro de Librane era francés, como lo eran los eclesiásticos que dirigieron los primeros pasos de aquella iglesia (el arzobispo de Auch, los abades de La Grasse, Lavedan, etc.). Así, Zaragoza, llamada a ser capital del reino por su situación estratégica, quedaba estrechamente vinculada a Roma[8].

Alfonso I y el propio obispo de Zaragoza, en reconocimiento de los méritos del obispo Esteban, concedieron en 1121 al obispado de Huesca las iglesias zaragozanas de Santa Engracia y San Gil. Pero aún estuvo a tiempo Esteban de ver satisfecha su ambición: cuando Pedro de Librane murió en 1128, la diócesis de Zaragoza fue a parar a sus manos, de forma que al morir, en 1130, poseía las tres diócesis de Zaragoza, Huesca y Jaca (más la de Barbastro, que ocupaba injustamente desde 1115).

Muerto San Ramón en 1126, es elegido Esteban (1126-1130), y a éste le sucede Pedro Guillén (1130-1134), que vuelve a titularse obispo de Barbastro. A su muerte es elegido obispo de Barbastro Ramiro el Monje, quien aquel mismo año pasó a ser rey de Aragón habiendo fallecido sin sucesión su hermano Alfonso I. Curiosamente, Ramiro, en algunos de sus documentos, añade al título de rey el de obispo.

[7] Los límites eran: Al norte, la sierra de Arbe y los Pirineos, desde la orilla oriental del Cinca; al sur, Castejón del Puente —Castillón Cepollero, en el privilegio de 1099—; al oeste, el río Alcanadre, según la concordia impuesta por el rey Sancho Ramírez a los obispos de Jaca y Roda en 1080; y al este —los límites son difusos—, los pueblos de la diócesis de Lérida, a la sazón en poder de los «bárbaros» (S. LALUEZA, *Barbastro:* DHEE I 184).

[8] A. CANELLAS, *Zaragoza:* DHEE, IV 2806.

A la muerte del obispo Esteban mejoraron las relaciones del rey Alfonso con Roma, y, con ello, San Oleguer, obispo de Barcelona y arzobispo electo de Tarragona, pudo proyectar allí su autoridad de metropolitano.

Ya bajo el reinado de Ramiro, en 1135, el obispo electo de Barbastro, Gaufrido, iba a ser consagrado por el metropolitano tarraconense San Oleguer, pero el obispo de Huesca Dodón (1134-1160), apoyado en un rescripto de Inocencio II, hizo aplazar la consagración. Gaufrido es consagrado al fin y ocupa su sede en 1138. Pero en 1143 Dodón le arroja de su sede y le obliga a refugiarse con sus canónigos, como en otro tiempo San Ramón, en la ribagorzana sede de Roda. El problema continuaba aún cuando, en 1145, Eugenio III dio una sentencia favorable a Huesca.

En 1148, al ser conquistada Tortosa por Ramón Berenguer IV, el priorato de Alquézar pasó al obispado de Tortosa, recortándolo del de Huesca. Y cuando, en 1149, el mismo conde conquistó Lérida, a esta ciudad quedó trasladada la sede de Roda con su obispo, Guillermo Pérez. A partir de ahora, los litigios se tienen entre Huesca y Lérida, hasta que, en 1203, intervino Inocencio III, quedando Barbastro en la diócesis de Huesca, y Roda en la de Lérida.

La unión de Aragón y Cataluña

Unidos Aragón y Cataluña en 1150 y delimitadas las jurisdicciones, llegó la paz, debida también a dos obispos de Huesca que provenían de Cataluña: Esteban, antiguo abad de Poblet, y Ricardo, arcediano de Tarragona; ellos lograron atajar la intervención de reyes y laicos en las cosas de la Iglesia. Unidos a la mente de la Sede Apostólica, se dedicaron a cuidar sus diócesis. Esteban, ayudado por la condesa Aurea de Pallars, fundó, en 1173, el monasterio cisterciense femenino de Santa María de Casbas. Ricardo redactó la regla del primer monasterio de monjas hospitalarias, el de Santa María de Sijena, fundado por la reina Sancha, la esposa de Alfonso II de Aragón, en 1187.

Bajo la influencia de la corriente francesa florece en Huesca un gran movimiento pauperístico y, a la vez, de dedicación a los pobres, alentado por la misma catedral. Son los *Hermanos de la Casa de la Limosna*. En 1182, dirigida la casa por el canónigo maestro Galindo de Perola, obtuvo la protección del papa Lucio III. Es posible que de su ambiente saliera el fundador de los *Pobres Católicos*, Durán de Huesca[9].

Los reyes y la Iglesia llevaron en las tierras bajas del Alto Aragón una notable política de repoblación. Los antiguos castillos de ascendencia musulmana, ya sin importancia militar, fueron poblados y convertidos en villas. El rey pobló el de Almudévar, y el obispo de Huesca, el de Sesa.

[9] DURÁN GUDIOL, *La Iglesia...* p.532.

Es notable el auge que encontró en estas tierras la típica institución feudal de la *iglesia propia*, gracias sobre todo a tres grandes abadías: la de San Juan de la Peña, en la diócesis de Jaca-Huesca; la de San Victorián, en la de Roda-Lérida, y la de Montearagón, en la de Huesca. Esta, por ejemplo, era la dignidad eclesiástica más rica del país y un verdadero feudo de la casa real. En su demarcación poseían parroquias el rey, los laicos, el priorato de San Pedro el Viejo, las órdenes militares del Santo Sepulcro, el Temple, el Hospital y San Juan de Jerusalén. Los obispos de Huesca debían contentarse con la cura de almas y la percepción del cuarto decimal de las iglesias.

A principios del siglo XII, bajo el reinado de Pedro I, la catedral de Huesca constituye un importante foco de inquietud intelectual. Estructurada según el modelo agustiniano de la de Jaca, la nueva canónica reúne un buen número de clérigos pirenaicos: el canónigo Sancho de Larrosa, futuro obispo de Pamplona; el arabista, probablemente judío converso, Pedro de Almería; el latinista gallego Asuero Fafilaz, refugiado en Aragón junto con el obispo de Santiago de Compostela Diego Peláez, así como los mozárabes de la ciudad, conquistada recientemente, Juan de Igriés, el prior Teodorico y el arcediano Lope Fortuñones, que escribía en árabe.

En Huesca eran numerosos los judíos, así como en Jaca. En las canónicas de Jaca y de Huesca estuvo Pedro de Almería, quien al final fue a parar al antiguo monasterio pirenaico de San Adrián de Sasau. De Huesca parece proceder también el rabino Moisés, que fue bautizado en la catedral el año 1106 y se llamó Pedro Alfonso. Es autor de la *Disciplina clericalis*, precursora del *Mester de clerecía;* de un tratado polémico contra los judíos y de otro tratado de astronomía [10]. Impuesto en el *Quadrivium*, como era corriente entre los judíos y musulmanes, emigró a la corte de Enrique I de Inglaterra, en la que introdujo la ciencia de la medicina y de la astronomía.

Aquel centro de Huesca es, además, notable por sus producciones litúrgicas, que revelan una importantísima experiencia cristiana en una ciudad recién conquistada: aquellos textos, tejidos sobre elementos bíblicos, son ricos en símbolos militares, contemplan la convivencia de las tres religiones y exaltan la conquista cristiana.

Y mientras Aragón extendía sus conquistas, el *scriptorium* de la catedral producía los textos litúrgicos, al modo romano, que precisaba aquella expansión. Recién conquistada Zaragoza (la conquistó Alfonso I el 18 de diciembre de 1118), aquel *scriptorium* proveyó a su catedral de los libros litúrgicos romanos, que, según la corriente reformista, se impusieron a la tradición eclesiástica mozárabe. El arte romano se impone en la iglesia de Santa María, de Iguácel, y en la abadía de San Pedro, de Loarre, de fines del siglo XI; en la catedral de Jaca, en el claustro de San Pedro el Viejo, de Huesca, y San Juan de la Peña, y en las iglesias de Santiago, de Agüero, y la catedral románica de Zaragoza, de principios del XII.

[10] Más referencia sobre este autor en el volumen II-2.º de esta *Historia de la Iglesia en España*, al analizar la cultura de los judíos españoles.

IV. ASCENSION DEL CONDADO DE BARCELONA, LA OBRA POLITICA, SOCIAL Y RELIGIOSA DE RAMON BERENGUER I (1035-1076)

Por A. OLIVER

Por su situación geográfica, por su extensión, por poseer la ciudad más importante de todo el territorio reconquistado, el condado de Barcelona estaba llamado a ser el centro director del país catalán. Por otra parte, la ciudad de Barcelona había mantenido siempre su importancia a lo largo de las vicisitudes históricas: bajo los visigodos, bajo los árabes, bajo los francos y en la recién adquirida independencia respecto a ellos. La ciudad hizo que el condado de Barcelona fuera el más poderoso y significativo de todos los condados catalanes. El núcleo Barcelona-Ausona-Gerona había dado una base territorial a su capitalidad. Su situación fronteriza con los países sarracenos, que la exponía a peligrosos asaltos, le ofrecía, por otro lado, la posibilidad de ensanchar sus posesiones. Y el Mediterráneo se abría ante ella como un inmenso abanico de posibilidades, escribe Soldevila [1].

Hemos de ver en otra parte los esfuerzos del conde Borrell II de Barcelona para hacer de Vich una sede metropolitana como núcleo de una unidad catalana en torno a su condado. En un mundo en el que las luchas y rivalidades son constantes, los condes de Barcelona establecen reiteradas alianzas con los condes de Urgel: en la minoría de edad, por ejemplo, del conde de Urgel, Ermengol II (1010-1038), Ramón Borrell de Barcelona es su tutor. En los conflictos de San Ermengol, obispo de Urgel, con los condes de Besalú y Cerdaña, el barcelonés se pone de la parte del obispo (1010-1018). Las intemperancias de Ramón Guifré de Cerdaña suscitan la coalición de los condes de Barcelona, Urgel y Besalú. Ese condado, que tuvo categoría histórica paralela a Barcelona, Urgel o Gerona desde 877 a 1114, separado y unido alternativamente al de Cerdaña, se refunde definitivamente en el de Barcelona a la muerte de su conde Bernat III, casado con una hija de Ramón Berenguer III. Los condes de Besalú son notables por su quehacer religioso: Guifré de Besalú fundó, hacia 950, el cenobio de Camprodón; Miró, su hermano, obispo de Gerona y conde de Besalú, fundó los dos monasterios de Besalú; Bernat I Tallaferro extinguió el cenobio femenino de San Juan; fundó en su lugar una canónica y obtuvo la efímera creación del obispado de Besalú, que se extinguió a su muerte, en 1020; Bernat II, defensor incondicional de la reforma gregoriana, sometió en 1077 sus monasterios a la Santa Sede y se hizo él mismo *miles sancti Petri*.

Las particiones testamentarias de aquellos condes, y sobre todo, la de Berenguer Ramón el Curvo (1035), retardaron la ascensión del condado de Barcelona. Pero la renuncia de sus hijos a favor de Ramón Berenguer I el Viejo en 1049 y 1054, volvió a afianzar la fuerza del condado. El viz-

[1] F. SOLDEVILA, *Història de Catalunya* (Barcelona ² 1963) p.87.

conde Udalart-Bernat y el obispo de Barcelona Gilabert, rebeldes, se sometían a Ramón Berenguer I, en 1046, gracias al arbitraje de los prohombres, entre los que estaza Oliba, obispo de Vich y abad de Ripoll y de Cuixà, la más destacada figura cultural del momento.

En 1058, el conde de Cerdaña, Ramón Guifré, juró fidelidad y rindió homenaje al conde de Barcelona.

Una política de amistad practicada con el rey moro de Denia y el de Mallorca dio como resultado la sujeción de las iglesias cristianas de las Baleares y de Denia a la jurisdicción del obispo de Barcelona (1058). La jurisdicción eclesiástica era como una especie de posesión política, o su promesa, para los condes de Barcelona sobre las Baleares y Valencia.

Puestos bajo su señoría y en estrecha relación de alianza otros condados, vencedor él o amigo de muchos reyes sarracenos, Ramón Berenguer I había llegado a la cumbre de su poder y prestigio y se encontraba en el mejor momento para dar una consagración legal a su indiscutida autoridad [2].

En el acta de consagración de la catedral de Barcelona (1058), Ramón Berenguer I es llamado *propugnator et murus christiani populi* (que repite el epitafio de su tumba, del siglo XVI).

A su gran obra en pro de la unidad hay que añadir la legislativa *Els Usatges*, que, por su trascendencia, incluso en el terreno religioso, vamos a estudiar sucintamente [3].

«Els Usatges». Constitución de paz y tregua

El gran conde supo comprender la madurez del momento, y, rodeado de *philosophi et sapientes,* que plasmaron en un cuerpo legal las necesidades políticas de Cataluña con tal acierto y precisión que sus preceptos formarán durante siglos la base del derecho público catalán, logró dar al país una carta constitucional ciento sesenta años antes de que se promulgara la *Carta Magna* de los ingleses.

El código de *Els Usatges*, promulgado en cuatro cuerpos diversos y en cuatro fechas diferentes (1058-1068) [4], contiene «los deberes y atribuciones del príncipe; establece los términos de la potestad ejecutiva, legislativa y judicial; fija los límites del poder militar, el dominio eminente sobre los castillos, los caminos y los bienes comunales; delimita los deberes de protección y de fidelidad para los que están bajo la autoridad del conde» [5].

Els Usatges contienen una serie de disposiciones de *paz y tregua*, promulgadas por Ramón Berenguer I y jerarquías eclesiásticas en la catedral de Barcelona en 1064, con motivo de la preparación de la cruzada de Barbastro.

Esta constitución, contenida en *Els Usatges*, era de tipo eclesiástico y relativamente reciente. El espíritu de violencia era un vicio fundamental

[2] SOLDEVILA, *Història...* p.105.
[3] F. VALLS TABERNER, *Estudis d'Història jurídica catalana* (Barcelona 1929) p.60ss.
[4] El texto recoge muchos usos y costumbres anteriores: SOLDEVILA, *Història...* p.107 n.73.
[5] VALLS TABERNER, *Estudis...* p.60; SOLDEVILA, *Història...* p.105; R. D'ABADAL, *La Pre-Catalunya:* Història dels catalans II (Barcelona 1961) p.802-805.

de la sociedad feudal. El mundo del siglo X y XI está sacudido por constantes conflictos y luchas. El bandidaje y la *razzia* retoca fronteras, destruye viñas y vergeles, devasta poblados y monasterios, quema iglesias. Cuando se trata de la defensa de la Iglesia, la guerra es a menudo justificada por la autoridad. Juan VIII enumeró entre los mártires a las víctimas de la guerra santa [6].

Pero, aunque la Iglesia justificara la guerra, no todo el mundo occidental pensaba igual. Bruno de Querfort, alrededor del año 1000, había protestado contra las guerras entre cristianos, y en Francia se había iniciado un movimiento pacifista dirigido por la misma Iglesia: el concilio de Charroux, en 989, que reunió a los obispos de Aquitania, propuso que la Iglesia debería garantizar la posibilidad de vivir en paz [7]. Al año siguiente, el concilio de Puy insiste con más firmeza. En él, el obispo de la ciudad, Guido de Anjou, incitaba a los hombres a convertirse en hijos de la paz. En el año 1000, el concilio de Poitiers declaraba que las divergencias no deben resolverse por las armas y que debe ser excomulgado todo aquel que recurra a ellas.

El movimiento pacifista se impone poco a poco, como se ve, en la Iglesia del sur de Francia. Entretanto se hizo un intento más práctico para poner coto a la guerra: en mayo de 1027, el gran abad de Ripoll y obispo de Vich, Oliba, lo establecía por primera vez, juntando la clerecía y el pueblo fiel en el prado de Toluges, en el Rosellón, prohibiendo cualquier acto agresivo en las horas de domingo [8]: que desde la hora nona del sábado a la prima del lunes, nadie se atreva a asaltar a clérigos o monjes que vayan sin armas, ni a aquellos hombres que con sus familias vayan a las iglesias o vuelvan de ellas, y que nadie sea osado asaltar o violar iglesias en un círculo de treinta pasos. Es una de las glorias de aquel venerable prelado, que tantas tiene en su haber. La institución se extendió desde ahí por las iglesias de Francia, y por Europa después, haciéndose cada vez más extensa en el tiempo. Odilón de Cluny y los obispos provenzales proponen la extensión de la *tregua de Dios* (así se llama ya) al Viernes y Sábado santos y al día de la Ascensión. Los sigue la iglesia de Aquitania. Y la de Borgoña va más allá: la tregua dura desde la tarde del miércoles a la mañana del lunes, y añade el período desde adviento hasta el primer domingo de Epifanía, y la cuaresma y la semana santa hasta la octava de Resurrección. En 1050, otro concilio de Toluges incluía además los días festivos de la Virgen y de los santos más importantes. En 1054, un concilio reunido en Narbona compila y codifica esa dispersa legislación y la hace depender de una seria norma teológica: «El cristiano que mata a otro cristiano derrama la sangre de Cristo» [9].

[6] ML 126,697,717 y 816; S. RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas* I (Madrid 1973) p.92.
[7] MANSI, XIX 89-90; RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas...* p.93; A. DUMAS, *La dirección moral de la sociedad laica*, en *Hist. de la Iglesia*, Fliche-Martin, VII (Valencia 1975) p.523-535; A. FLICHE, *La acción moral y social de la Iglesia:* ibid., VIII (Valencia 1976) p.517-521.
[8] MANSI, XIX 483-488. Véase el hermoso texto traducido en ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.798-799.
[9] MANSI, XIX 827-832; RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas...* p.95; FLICHE, *La acción moral...* p.517.

Esa legislación, pues, es la que es ahora reglamentada por Ramón Berenguer I, introducida en *Els Usatges*, repetida en una asamblea de Barcelona en 1066 y proclamada solemnemente, como *tregua de Dios*, en un concilio reunido en Gerona en 1068 y presidido por el legado del papa Hugo Cándido [10]. Esa reglamentación de paz se torna, en manos del conde, en poderosa arma, que él usará decididamente en favor de su política.

Terminemos diciendo que todo ese inmenso esfuerzo de paz quedó solemnemente sancionado por el papa Urbano II en noviembre de 1095, en pleno concilio de Clermont. Según Foulques de Chartres, el papa habló así: Vuestro país ha sufrido durante mucho tiempo a causa de estas iniquidades; nadie puede viajar con seguridad sin exponerse a ser asaltado de día por los bandidos, y de noche por los salteadores; sin chocar incesantemente, tanto dentro como fuera, con la violencia de algún espíritu maligno. Así, pues, os pido insistentemente que mantengáis en cada una de vuestras diócesis la llamada *tregua*. Si alguno, por orgullo o por codicia, la viola, no dudéis, en virtud de la autoridad divina y la del santo concilio, lanzar sobre él el anatema». Y en un canon que consagra y coordina todas las tentativas hechas desde comienzos del siglo XI para establecer la *tregua de Dios*, decreta el concilio de Clermont (can.1): «Los monjes, los clérigos y las mujeres, lo mismo que su prole, gozan cotidianamente del beneficio de la paz de Dios. La ruptura de esta paz no está autorizada para otras personas si no es en el caso de ser atacadas de lunes a jueves» [11].

El gobierno de Ramón Berenguer I fue, pues, trascendental para el ascenso del condado de Barcelona. Logró un Estado formado por los dominios familiares, ensanchado sobre tierras sarracenas, respetado por los moros vecinos (que eran sus tributarios), hegemónico sobre los otros condados catalanes, con una sólida base constitucional y jurídica, y con la autoridad del conde afirmada y robustecida. Había emprendido la política transpirenaica, que había afirmado con enlaces matrimoniales y con el compromiso de los señores del Languedoc en la obra de la Reconquista, atrayéndolos a su órbita con la concesión de feudos en su territorio y la asignación de un objetivo común a los pueblos de ambos lados del Pirineo. En vistas a la trascendental empresa de la reconquista y restauración de Tarragona, el conde entró en tratos con el vizconde de Narbona Berenguer, ofreciéndole aquella ciudad y condado. El precedente fue tal, que hasta la conquista de Mallorca y Valencia durará la intervención de las gentes del sur de Francia en las conquistas de los catalanes sobre los árabes. Al final, aún redondeaba su política proyectando el matrimonio de su hijo Ramón Berenguer Cap d'Estopa con Mahalta, la hija de Roberto el Guiscardo, señor normando de Sicilia, estableciendo así el primero de los enlaces dinásticos entre Cataluña y Trinacria, que tanta influencia iban a tener en el desarrollo histórico de ambos pueblos y en sus relaciones con la Iglesia romana.

[10] MANSI, XIX 1035; FLICHE, *La acción moral...* p.517.

[11] MANSI, XX 884. Véase el proceso que sigue la tregua de paz en FLICHE, *La acción moral...* p.519-521.

Letras y artes bajo Ramón Berenguer I

En sus tiempos, y bajo el abad Oliba, Ripoll es el primer centro cultural de Cataluña. Su biblioteca es un ejemplo de actividad y la primera de la cristiandad hispana. Compañeros y colaboradores o súbditos del abad Oliba fueron un monje llamado Juan, que fue abad de Santa Cecilia de Montserrat y fue después a Fleury; otro monje también llamado Oliba, que escribió un breviario de música y un tratado de multiplicación y división de los números; otro monje llamado Arnau, que fue abad de San Feliu de Guíxols; el canónigo de Vich, Eremir, que enriqueció la biblioteca de la catedral durante el episcopado de Oliba. Al mismo tiempo florecía en Urgel otro centro de cultura con una biblioteca rica en textos clásicos. En San Cugat del Vallés, otro foco de intelectualidad, se formó el juez Homobonus (Bonshom), autor, compilador y calígrafo de un *Liber iudicum popularis*; en Barcelona florecía una escuela de gramáticos, poetas y juristas, cuya máxima figura parece haber sido Ponç Bonfill March, consejero de Ramón Berenguer I, y que ha sido considerado como uno de los principales redactores de *Els Usatges* [12].

En el arte, éste es el período del primer románico catalán; el período en que florece la pintura mural en el interior de sus templos; la pintura que, salvada en parte, todavía hoy nos maravilla [13].

El largo gobierno de Ramón Berenguer I (1035-1076) nos da pie para resumir aquí las intervenciones de la Santa Sede de esa época en sus dominios.

La personalidad del abad Oliba (971-1046)

Figura eminente de monje y obispo de la Cataluña del siglo XI. Nació alrededor de 971, hijo de Oliba Cabreta, conde de Cerdaña y de Besalú, y de Ermengarda; hermano de los condes Bernat I de Besalú, Guifré II de Cerdaña y del obispo de Elna, Berenguer.

Formado muy probablemente en la escuela de Ripoll, cuando su padre se retiró como monje en Montecassino, en 988, ejerció como conde de Berga y Ripoll, dirigido por su tío Miró II, Bonfill, conde de Besalú y obispo de Gerona.

Mas pronto su carácter retraído le llevó a retirarse del gobierno y a entrar como monje en Ripoll en 1002. En el momento de profesar, renunció al condado y a sus bienes, que cedió a sus hermanos y a monasterios.

En el año 974, su padre, Oliba, y su tío Miró II habían presidido la ceremonia solemne de la consagración de los siete altares de la nueva iglesia del monasterio de San Miguel de Cuixà, y hecho donaciones, en los años 975 y 981, al de Ripoll, y, en el 977, asistido a la consagración de su nueva basílica, junto con Borrell II de Barcelona y otros nobles

[12] A. M. ALBAREDA, *L'abat Oliba, fundador de Montserrat* (Montserrat 1931) p.255-280; D'ABADAL, *L'abat Oliba, bisbe de Vic i la seva època* (Barcelona 1948) p.92-97.

[13] SOLDEVILA, *Història...* p.128.

y prelados. Eran a la sazón los dos monasterios más preclaros de toda la tierra catalana. En 1008, y casi al mismo tiempo, Oliba era elegido abad de ambos monasterios.

Abad, emprendió con tesón y valentía la reconstrucción espiritual y material de sus monasterios, construyendo edificios, impulsando sus escuelas y escritos, reclamando de los nobles los bienes monásticos usurpados.

Una incansable actividad monástica llevó su dedicación más allá del cuidado de sus dos grandes monasterios, hasta la fundación del de Montserrat en 1023, y Sant Miquel de Fluvià en 1045, o hasta la renovación de los de Canigó en 1009, Portella en 1018, Sant Feliu de Guíxols en 1045. En todos ellos ganaba compañeros o discípulos que le querían entrañablemente. Ello hizo que pronto naciera y prosperara en torno a Oliba una especie de congregación monástica de inspiración cluniacense. Tal unión de monasterios se aglutinaba en torno al grande espíritu de Oliba más que atada por vínculos jurídicos; era más fruto de una irradiación personal que de una cohesión de ideales religiosos comunes. Ello hizo que, a la muerte del grande abad, se fuera deshaciendo aquella confederación.

En 1017, la condesa Ermessenda de Barcelona, de la que era amigo y consejero, logró que Oliba fuera nombrado obispo auxiliar de Borrell de Vich, que murió al año siguiente.

Encontró fuerzas y tiempo para coordinar todos sus cargos y deberes de abad y de obispo. Empapado del espíritu de sus monjes, incansables constructores, se dedicó como obispo a la construcción de iglesias, a las que él mismo consagraba personalmente: La Piña (en Ridaura); San Pau de Pi, en Conflent (1022); Sant Martí de Ogassa (1024), Sant Bartomeu del Castillo de Laers (1025), Tossa de Montbui (1035), el Catllar (sobre el Ripoll, 1039), Santa Eulalia de Riuprimer (1041), Sant Miquel del Castillo de la Roqueta (1043), Estiula y Planés (c.1046). Asistió a la consagración de la seo de Gerona en 1038, a la de su basílica de Ripoll en 1032 y a la de Vich en 1038, que presidió su sobrino Guifré, arzobispo de Narbona. Le son deudoras de renovaciones o construcciones: la seo de Manresa (1020), Casserres (1039), Cardona (1040).

El arte y la arquitectura del románico catalán le deben impulso decisivo en muchas innovaciones en la construcción que él debió de conocer en sus constantes viajes. Así la bóveda de cañón y la cúpula, los grandes campanarios (Vich, Ripoll, Cuixà, Fluvià, Casserres), las criptas (Cuixà, Cardona).

En las luchas, constantes en su tiempo, entre los nobles y los caballeros, su espíritu pacífico logró espacios de concordia y de paz. Tal fue el caso entre Hugo I, conde de Ampurias, y Gausfred II, conde del Rosselló, en 1019; entre Ermessenda de Barcelona y su hijo Berenguer Ramón I, en 1021, y, más tarde, entre la misma condesa y su nieto Ramón Berenguer I, en 1040, y entre éste y la familia vizcondal de Barcelona respecto del vizconde Udalard y su hermano el obispo Gislabert de Barcelona, en 1044. Fue posiblemente la única vez que Oliba estuvo presente en la ciudad condal: el juicio que se celebró allí para zanjar aquel largo y cruel pleito.

Pero la acción pacificadora de Oliba logró su máxima altura en una institución llamada a aplacar el tumultuoso espíritu bélico del hombre de la alta Edad Media: la *tregua de Dios*, de la que hablamos en otra parte. Insinuada por Oliba en Elna, en 1022, proclamada por él en el campo de Toluges en 1027, ensanchando cada vez más sus términos de tiempo, adoptada por los sínodos de Vich de 1030 y 1033, pasó las fronteras y se impuso paulatinamente en Europa aún en vida del gran obispo.

Oliba fue, además, un viajero incansable en un siglo en que los grandes hombres de su tierra recorrían Europa. Estuvo a menudo en Narbona y en la Lombardía, y visitó dos veces la ciudad de Roma. Solía traerse reliquias, manuscritos, gramáticos y artistas que venían a prestigiar sus construcciones y sus escuelas. Los historiadores han encomiado siempre el esplendor de éstas bajo su gobierno. Mundó lo resume así: en Vich, bajo la dirección de Ermemir Quintilà, se transcribían magníficos códices; en Ripoll, en su tiempo, se triplicó el número de volúmenes de la biblioteca (los hacía traer de Fleury, Pavía, etc.) y llegaron a congregarse escritores y literatos de la talla de Seguí, Arnau, Gualter, su homónimo el monje Oliba (que escribía sobre historia, matemáticas y música), Joan de Montserrat, Garcies de Cuixà.

No es extraño que, con tal afición y en tal ambiente, el propio Oliba fuera un escritor pulcro y sensible. Se conocen de él cuatro panegíricos, nueve poemas y epitafios en verso, dos encíclicas mortuorias y ocho cartas. Entre sus corresponsales se cuentan el rey Sancho III de Pamplona y los arzobispos Gauslí de Bourges y Rayambald de Arle. Sus discípulos le sometían sus escritos para que los corrigiera, o se los dedicaban, como hacía el monje Oliba y Garcies de Cuixà.

A fin de completar su colección de sacramentarios de Vich y de Ripoll, compuso textos de liturgia romana. En una ceremonia magnífica proclamó la santidad del antiguo dux de Venecia Pedro Urséolo, del círculo del abad Garí, que fuera consejero espiritual de su propio padre el conde Oliba Cabreta y que había muerto monje en Cuixà.

El 30 de octubre de 1046 moría en Cuixà, a los setenta y cinco años, el grande abad-obispo. Sus monjes de Ripoll y de Cuixà escribieron en aquella ocasión una carta circular notificando la orfandad en la que los dejaba la partida de aquel santo, que recorrió toda Europa.

El nacimiento de la cruzada occidental

En los años de Ramón Berenguer I tiene lugar el primer movimiento cruzado de Occidente. Forma parte de la política de los papas por recuperar la península Ibérica de las manos de los musulmanes. El movimiento tendrá luego en todo Occidente la transcendencia de haber dado lugar a las grandes cruzadas de Oriente.

La legislación de la *tregua de Dios* había formulado el principio de que no puede un cristiano derramar la sangre de otro cristiano. Pero nada decía de la sangre de un no-cristiano. El espíritu belicoso de Occidente y la

afición a la gloria militar del *miles Christi* que recorre aquellos siglos no podían ser ahogados tan fácilmente, y así se encaminaron a la guerra contra el pagano.

A partir de fines del siglo X los grandes abades de Cluny empiezan a apoyar firmemente los esfuerzos del rey de Navarra Sancho III el Mayor, por organizar una liga de príncipes cristianos para luchar contra el infiel. En la esfera de las ideas de Cluny, el papa Alejandro II apoyó la conquista de Sicilia planeada por Roberto el Guiscardo [14], y muy pronto se hizo el deber de estimular toda clase de alianza contra los moros de España. El motivo se dio el 8 de mayo de 1063, cuando un moro mató al rey de Aragón, Ramiro I, empeñado en una ofensiva contra el islam. Aquella muerte conmovió a Europa. En Borgoña y Normandía empezaron a moverse los caballeros, capitaneados por el duque de Aquitania Guido Godofredo y por el normando Robert Crespín. Ramón Berenguer I y la jerarquía eclesiástica proclamaban la *tregua de Dios*, reunidos al año siguiente en la catedral de Barcelona. Y el papa Alejandro II anuncia que concede la indulgencia plenaria y la remisión de los pecados a cuantos participen en la campaña contra los sarracenos de España [15].

Los caballeros penetraron por el valle del Ebro y en julio de 1064 conquistaron Barbastro, que muy pronto, sin embargo, volvió a perderse. Es el origen de la cruzada que, en mayor escala y dirigida a Tierra Santa, proclamará Urbano II en Clermont en 1095 [16]. Desde entonces, los papas siguieron de cerca los pasos de la Reconquista española, y era frecuente que concedieran privilegios de cruzada a las más arriesgadas de las empresas contra el dominio musulmán en la Península [17]. Los caballeros franceses acudieron con frecuencia a luchar en tierras de España. En 1073, Ebles de Roucy organizaba una expedición, que bendijo Gregorio VII. En 1078, Hugo, duque de Borgoña, mandó tropas para ayudar a Alfonso VI de Castilla. En 1080, el mismo Gregorio VII alentó una expedición dirigida por Guido Godofredo y, a partir de 1087, tras la llegada de los almorávides, son frecuentes las llamadas a los caballeros cristianos para que vengan a España. Urbano II, el fogoso predicador de la cruzada de Tierra Santa, llegó a aconsejar a los peregrinos que iban a Palestina que emplearan mejor su dinero en la reconstrucción de las ciudades españolas recuperadas recientemente [18]. La conquista de Huesca en 1096 y la de Barbastro en 1101 se debieron a la ayuda de los caballeros transpirenaicos.

[14] FLICHE, *Reforma gregoriana*.. p.38-40; para la importancia de los caballeros: ibid., p.522-526.

[15] R. GARCIA VILLOSLADA, La Edad Media, en *Hist. de la Iglesia Católica* II (Madrid 1953) p.440-442.

[16] FLICHE, *Reforma gregoriana*... p.39-41; ID., *Les origines de l'action de la papaute en vue de la croisade:* RHE 34 (1938) 770-771. Debe verse para todo el tema la obra excelente de C. ERDMANN, *Die Entstehung des Krezzugsgedankens* (Stuttgart 1936).

[17] FLICHE, *Reforma gregoriana*... p.40.

[18] RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas*... p.98; FLICHE, *Reforma gregoriana* .. p.538.

CAPÍTULO VI

PRESENCIA DE LA SANTA SEDE EN ESPAÑA

Por JUAN FRANCISCO RIVERA, JAVIER FACI y ANTONIO OLIVER

BIBLIOGRAFIA

RELACIONES DE LA SEDE APOSTÓLICA CON LOS DISTINTOS REINOS HISPANOS

JAFFÉ EWALD, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia usque ad annum post Christum natum 1198* (Leipzig ²1885-1888), 2 vols.; CASPAR, C., *Das Register Gregors VII:* MGH Epistolae selectae (Berlín 1920-23), 2 vols.; FITA, F., «Boletín de la Academia de la Historia» desde el 1884 a 1902, donde se publican gran número de documentos pontificios inéditos; HINOJOSA, E. DE, *Los archivos vaticanos y los documentos referentes a España:* BRAH, LXXX (1920) 76-92; KEHR, P., *Papsturkunden in Rom*, en *Nachrichten der koniglichen Gesellschaften* (Gotinga 1903) p.1-161; KEHR, P., *Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der romischen Kirche?* (Berlín 1928). Traducción española en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* I (1945) p.285-326; KEHR, P., *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts:* Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse n.4 (Berlín 1928). Edic. española en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* II (1946) p.74-186; KEHR, P., *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia* I: *Katalonien* (Berlín 1928); *Navarra und Aragon* (Berlín 1928); PFLUGK-HARTTUNG, J., *Acta Pontificum Romanorum Inedita. Urkunden vom Jahre 748 bis zum 1198* (Tubinga-Stuttgart 1880-1886), 3 vols; *Portugalliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum natum usque ad quintum decimum* IUSSU ACADEMIAE SCIENTIARUM OLISIPONENSIS SCHRIPTORES, V.I (Lisboa 1858); MANSILLA, D., *La documentación pontificia del archivo de la Catedral de Burgos:* Hispania Sacra (1948) 141-162, 427-438; *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216):* Monumenta Hispaniae Vaticana, Registros I (Roma 1955); RIVERA RECIO, J. F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1085-1208)* I (Roma 1966), donde se publicaron gran número de documentos pontificios; varios inéditos.

LA REFORMA GREGORIANA EN CASTILLA Y LEÓN

AMANN, E., *L'Église au pouvoir des laïques (888-1057)*, por A. DUMAS, VII de *L'Histoire de l'Église*, dirigida por Fliche-Martin (París 1942); ARQUILLIÈRE, H., *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques de Moyen Âge* (París 1955); BARRACLOUGH, G., *La Papaute au Moyen Âge* (París 1970); CANTOR, N.,

The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130: The American Historical Review, XLVI (1960) 47-67; COWDREY, H., *The cluniacs and the gregorian reform* (Oxford 1970); DE LA CALZADA, L., *Gregorio VII y los reinos de Castilla y León:* Studi Gregoriani III (Roma 1948) 1-87; DEFOURNEAUX, M., *Les français en Espagne aux XI et XII siècles* (París 1949); DELARC, *St. Gregoire VII et la reforme de l'Église au XI siècle* (París 1889); DURÁN GUDIOL, A., *La Iglesia en Aragón durante el siglo XI,* en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* IV (Zaragoza 1951) p.7-68; FITA, F., *El concilio nacional de Palencia en el año 1100 y el de Gerona en 1101:* Boletín de la Real Academia de la Historia XXIV (1894) 215-225; FITA, F., *El concilio nacional de Burgos en 1080:* Boletín de la Real Academia de la Historia XLIX (1906) 337-384; FITA, F., *Concilio nacional de Burgos (18 de febrero de 1117).* BRAH, XLVIII (1905) 387-407; FLICHE, A., *La Reforme gregorienne* (París-Lovaina 1924); FLICHE, A., *Reforma gregoriana y Reconquista,* volumen VIII de la edición española de la *Historia de la Iglesia,* dirigida por Fliche-Martin (Valencia 1976) p.551ss; GARCÍA GALLO, A., *El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho Canónico español en la Alta Edad Media:* Anuario de Historia del Derecho Español XX (1950) 275-633; GARCIA VILLADA, Z., *Organización y fisonomía de la Iglesia española desde la caída del Imperio visigodo en 711, hasta la toma de Toledo en 1085* (Madrid 1935); HERLIHY, D., *Church property on the European Continent:* Speculum XXXVI (1961) 81-102; KEHR, P., *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede* (estudio diplomático), en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* I (1945) p.285-326; LLORCA, B., *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII,* en *Reforma gregoriana y Reconquista* volumen VIII de la edición española de la *Historia de la Iglesia,* dirigida por Fliche-Martin (Valencia 1976) p.551ss; MANSILLA, D., *La curia romana y el reino de Castilla en un momento decisivo de su historia (1061-1085)* (Burgos 1944); MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El Concilio Compostelano del reinado de Fernando I,* en *Anuario de Estudios Medievales* I (1964) p.121-138; ORLANDIS, J., *Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII,* en *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1976) p.309-343; PETIT, E., *Croissades bourguignones contre les Sarrazins d'Espagne au XI siècle:* Revue Historique XXX (1886) 259-272; SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII* (Madrid 1935); TELLENBACH, G., *Church, State and Christian Society at the time of the Investiture Contest;* WILLIAMS, S., *The Gregorian Epoch. Reformation, Revolution, Reaction?* (Boston 1967); ZEMA, D. B., *Reform legislation in the Eleventh Centuries and its Economic Impact:* Catholic Historical Review XXVII (1941) 16-38; ZEMA, D. B., *Economic reorganization of the Roman See during the Gregorian Reform:* Studi Gregoriani I (1947) 137-168.

LA SUPRESIÓN DEL RITO MOZARABE E INTRODUCCIÓN DEL ROMANO

DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal* (Lisboa-París 1948); RIVERA RECIO, J. F., *Gregorio VII y la liturgia mozárabe:* Revista Esp. de Teología, III 193-210; UBIETO ARTETA, A., *La introducción del rito romano en Aragón y Navarra:* Hispania Sacra 1(1948) 229-324; JANINI, J., en DHEE, II 1121-1324.

GREGORIO VII Y CATALUÑA

P. KEHR, *Das papsttum und die Konigreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts:* Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss. Phil. Hist. Klasse (Berlín 1928), 24; ID., *Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der romischen Kirche?:* Sitzungsberichte der preuss. Akd. der Wiss. Phil. Hist. Klasse (Berlín 1928) 207-208; G. SAEBEKOW, *Die papstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts* (Berlín 1931) 20-22; A. FLICHE, *Reforma Gregoriana y Reconquista:* Hist. de la Iglesia Fliche-Martin, vol.VIII (Valencia 1976) 132-134.

SIGNIFICACIÓN SOCIO-ECONÓMICA Y CULTURAL DE LAS PEREGRINACIONES A SANTIAGO DE COMPOSTELA

BOTTINEAU, Y., *El Camino de Santiago* (Barcelona 1965); CASTRO, A., *La realidad histórica de España* (México 1962); DEFOURNEAUX, M., *Les français en Espagne aux XI et XII siècles* (París 1949); ESTEPA, C., *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)* (León 1977); ESTEPA, C., *Sobre revueltas burguesas en el siglo XII en el reino de León:* Archivos Leoneses 55-56 (1974) 291-307; GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Orígenes de la burguesía en la España medieval* (Madrid 1969); GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *El mercado en León y Castilla durante la Edad Media* (Sevilla ²1975); GONZÁLEZ SOLOGASITUA, B., *Influencia económica de las peregrinaciones a Compostela:* Economía española XIII (1934) 77-93; XIV (1934) 39-57; PASTOR, R., *Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII).* Análisis histórico-social de una coyuntura, en *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval* (Barcelona 1973) p.15-101; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *El culto de Santiago no deriva del mito dioscórido:* Miscelánea de Estudios históricos (León 1970) 419-455; VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M., URÍA, J., *Peregrinaciones a Santiago* (Madrid 1948) (reimpresión en Oviedo 1981); VÁZQUEZ DE PARGA, L., *La revolución comunal de Compostela en los años 1116 y 1117:* Anuario de Historia del Derecho Español XVI (1945) 685-703.

1. RELACIONES DE LA SEDE APOSTOLICA CON LOS DISTINTOS REINOS HISPANOS

Por J. F. RIVERA RECIO

Las primeras intervenciones del pontificado en los asuntos de España en la época que estudiamos comenzaron con la carta de Adriano I (772-795) sobre la misión de Egila a las regiones hispanas para reformar y restaurar la doctrina evangélica y lamentar el fracaso de este misionero, contaminado de los errores de Migecio, y para intervenir las doctrinas adopcionistas de Elipando; de esta correspondencia se ha tratado en otro lugar, así como de la celebración del sínodo romano del 800, en que León III (795-816) anatematiza esta herejía y condena la doctrina predicada [1].

En la actualidad, la crítica histórica rechaza como apócrifas dos cartas, contenidas en el *Libro de los Testamentos*, de la catedral de Oviedo, atribuidas a Juan VIII, y que se dicen escritas en 821 y 822 [2].

Mayores visos de autenticidad, aunque no totalmente indiscutibles, son las misiones del legado Janelo, enviado por Juan X (910-924) para que examinase teológicamente la ortodoxia de la liturgia hispana y la posterior aprobación de ella por el legado papal; mayores garantías de veracidad contiene el relato de la carta de Juan XIII (965-972), quien eleva al rango de arzobispo de Tarragona al obispo de Vich, mientras la metrópoli continuase bajo dominación musulmana, elevación concedida a instancias del

[1] Conf. *M.G.H. Epistolae karolini aevi* II 202-204; *Epist.* III, 644.

[2] FERNANDEZ CONDE, F. J., *El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo* (Roma 1971) 125-129.

conde Borrell[3], en el año 971. Posteriormente, en mayo del 979, Benedicto VII (974-983) toma bajo la protección de la Sede Apostólica y confirma los bienes y posesiones de Besalú[4]. A principios del siglo XI (1017), Benedicto VIII establece el obispado de Besalú y consagra a su obispo Guifredo, imponiéndole la obligación de pagar un censo a la Iglesia de Roma, en señal de obediencia[5].

Como se puede observar, el comercio hispano-pontificio durante los siglos VIII-X es a todas luces escaso. Las turbulencias políticas a que tanto España como el pontificado estuvieron sometidas no propiciaban la comunicación mutua, ni las impensables normas dictadas por el pontificado podrían producir notable impacto en las regiones hispanas, cuya población cristiana se debatía entre alternativas de persecución, lucha y rebeldías. Tampoco en estas fechas menudeó mucho más el comercio epistolar papal con otras regiones de la cristiandad, ya que el pontificado, envuelto en las facciones de nobles y emperadores, sufría una de las más negras calamidades de su historia.

Mediado el siglo XI, Alejandro II (1061-1073) toma bajo su protección el monasterio de San Juan de la Peña, para reforma y corrección de la lastimosa situación del reino de Aragón, y confirma las posesiones del abad Aquilino, al que manda como legado pontificio al cardenal Hugo Cándido, que ejercerá su misión reformadora en la comarca, tan necesitada de atención espiritual[6].

Todavía quedan dos intervenciones de Alejandro II en asuntos de España. Una de ellas es la revisión de los libros litúrgicos hispanos, con su posterior aprobación sobre la verificada en tiempos de Juan X, según testimonia el relato del *códice albeldense*, donde se contiene[7], diciendo que, después de la revisión practicada con la intervención de Janelo, y la aprobación otorgada, el oficio litúrgico hispano permaneció con plácemes y alabanzas hasta el pontificado de Alejandro II, en que, al surgir nuevas dudas sobre la doctrina cultual practicada y creída en el ejercicio de sus oraciones por los hispanos, un arredrado grupo de prelados españoles, para evitar futuras dudas y revisiones sobre su ortodoxia, se decidieron a cargar con sus pesados libros rituales y trasladarlos a la presencia del papa, muy asediado por quienes se oponían a la continuación de la peculiar liturgia hispana. Como muy en breve se va a tocar este punto en páginas sucesivas, nos permitimos no insistir aquí en la intervención de Alejandro II, cuya narración se presenta con todas las garantías de veracidad.

Otro de los contactos pontificios con España lo manifiesta la convocatoria a los barones franceses contra la morisma en España, reino que por el *Constitutum Constantini*, tenido a la sazón como válido, se consideraba pertenecer a la Sede Apostólica. En el mismo sentido se ha de interpretar la legación del cardenal Hugo Cándido, entonces enviado a las Galias, y las

[3] MANSILLA, D., *La documentación...* n.1 y 2.
[4] ID., l.c., n.2.
[5] ID., l.c., n.3.
[6] ID., l.c., n.4.
[7] *Codex albeldensis*, ms.d.I.1. de la Biblioteca de El Escorial, f.395.

dos expediciones, comandadas por el duque de Aquitania Guido, y la del caballero Eudes de Roucy y el viaje efectuado a Roma por Sancho Ramírez[8], en 1066, encaminadas a la toma de Barbastro.

Para apaciguar el odio antisemita de los cruzados franceses, Alejandro II les recomienda que no den rienda a su antisemitismo; lo cierto es que, como se ha dicho, en todo el asunto de tal cruzada existe una reivindicación del territorio como propiedad de San Pedro en virtud de una cláusula del documento seudoconstantiniano.

Así se llega al pontificado de Gregorio VII (1073-1085), durante el que el intercambio epistolar con los reinos hispanos se hace más frecuente. En su registro, dieciocho cartas están dirigidas a España. La obsesión fundamental de su pontificado se cifra en la introducción de la reforma en toda la cristiandad, que, en lo que atañe al territorio hispano, se concreta en dos asuntos: lograr el reconocimiento en los reinos peninsulares de la soberanía pontificia y la abolición en ellos de la liturgia hispánica. Tema este último que se tratará a continuación.

Coincidió la muerte de Gregorio VII (25/V/1085) con el día de la reconquista de Toledo por Alfonso VI, y después de un laborioso interregno subió al solio pontificio Urbano II, de cuya cancillería han venido hasta nuestros tiempos una quincena de documentos[9] relacionados con la promoción de la Iglesia de Toledo como primada de los reinos de España, la liberación de Tarragona y la sumisión al primado toledano de los restantes obispos de España.

Y con el fin del pontificado de Urbano II (1088-1099) se concluye el siglo XI, y con él el recorrido sobre las relaciones de la Sede Apostólica con los distintos reinos hispanos, que, si al principio fueron muy poco abundantes, a medida que avanzaba el tiempo y tanto la Sede Apostólica como las monarquías de los diversos reinos hispanos se consolidaban, las relaciones se hicieron más frecuentes y directas.

Legados pontificios

Desde siempre, cuando la Iglesia romana se ha sentido responsable de su misión de tener la *sollicitudo omnium ecclesiarum* y el romano pontífice no podía atender personalmente a ciertos negocios, los papas se cuidaron de enviar legados o vicarios suyos para que, en su nombre y con autoridad de San Pedro, pusieran fin a los litigios o a las cuestiones para que habían sido enviados.

En los primeros siglos, estos legados eran dos o más. Y, cuando el colegio cardenalicio adquirió prestancia y personalidad, los emisarios solían ser miembros del mismo, en su categoría de obispos o presbíteros, o a veces abades o simples sacerdotes cualificados, que ostentaban la autoridad apostólica requerida por la alteza de su misión, y que era superior a la de ningún jerarca de los existentes en la de su legacía.

[8] Conf. JAFFE-WATEMBACH, n.4330, 4532, 4533; FLICHE, A.-MARTIN, V., *Histoire de l'Église* 8 p.52-53.
[9] RIVERA RECIO, J. F., *La Iglesia de Toledo* II 134-150; 331-335.

Tales legados, llamados a veces delegados o vicarios apostólicos, tenían o una misión temporal, reducida a un solo caso o a una serie de casos, o poseían carácter permanente, si estaban facultados para implantar en un amplio territorio normas de la Sede Apostólica, de cuyo fruto debían dar cuenta al romano pontífice al final de su legación.

Sin contar casos esporádicos de los tiempos antiguos, noticias sobre legaciones pontificias en España solamente conocemos desde principios del siglo X [10], si bien todavía se necesita una investigación exhaustiva sobre este tema. Según las investigaciones hechas hasta ahora, éstos fueron los legados romanos en los reinos hispanos hasta fines del siglo XI:

JANELO (ZANELLUS), que aparece a principios del siglo X encargado de examinar la ortodoxia de la liturgia hispana por Juan X.

HUGO CÁNDIDO, cardenal presbítero, que viene a España dos veces como legado. Una, de 1065/68, enviado por Alejandro II; y otra, en nombre de Gregorio VII, para preparar la introducción del rito romano e implantar la disciplina del derecho matrimonial y promover la cruzada contra los árabes, actuando en Castilla, Navarra, Aragón y Cataluña; presidió la celebración de los concilios de Nájera (1065), Plantadilla (1067) y Cataluña (1068); sus estancias duraron en tres ocasiones hasta 1077-78.

FROTARDO, abad de Saint Pons de Thomières, quien en unión de AMADO, obispo de Oloron, al principio, y después solo, se cuida de la disciplina eclesiástica en Aragón [11].

RICARDO, cardenal, abad de San Víctor de Marsella; presidió los concilios de Burgos (1081) y Husillos (1088) [12].

HUGO DE CONQUES, destinado a Aragón.

RAINERO, cardenal, luego Pascual II, a Cataluña, Aragón y Castilla; presidió el concilio de León del 1090 [13].

GUALTERIO DE ALBANO, cardenal, a Aragón, desde 1093 [14].

BERNARDO, arzobispo de Toledo, nombrado legado en España y en la Galia narbonense (1093-1115) [15].

II. LA REFORMA GREGORIANA EN CASTILLA Y LEON

Por J. FACI

Estamos ante una de las cuestiones más fundamentales para el conocimiento de la historia religiosa medieval. Ha sido y sigue siendo uno de los temas que más aportaciones bibliográficas ha merecido y que más polémicas ha suscitado. Por desgracia, este enfrentamiento de posiciones no

[10] Conf. *DHEE* II, 1276-1277; JAFFE, 4691, 4778.
[11] JAFFE, 5041.
[12] JAFFE, 3142.
[13] JAFFE, 5417.
[14] JAFFE, 11301.
[15] RIVERA RECIO, J. F., *El arzobispo de Toledo don Bernardo de Cluni (1086-1124)* (Toledo 1966) p.45.

siempre ha contribuido a la honesta busca de la verdad, sino que, en muchas ocasiones, ha sido consecuencia de apasionamientos solamente basados en posiciones exclusivamente ideológicas. Dentro de la inmensa bibliografía sobre el movimiento gregoriano, creo que los libros considerados ya como «clásicos» siguen siendo los más importantes [1].

Las repercusiones del movimiento reformista de la Iglesia en la cristiandad hispánica no han sido todavía abordadas con suficiente profundidad. Poseemos diversos trabajos de desigual valor [2], pero falta una obra sistemática que estudie el tema con todas sus implicaciones. Se trata de una cuestión vital y que, como tantas otras, no puede plantearse fuera del contexto histórico general del occidente europeo.

La denominación «reforma gregoriana» no tiene precisión científica, aunque sí algo tan importante para su vigencia como es su empleo generalizado y universalmente admitido, por ser expresiva y rotunda. Se trata de un movimiento de reforma mucho más antiguo y amplio que la vida u obra de un solo personaje, pero se califica en estos términos por haber alcanzado su máximo desarrollo e importancia durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) y por haberse situado en estos años el primer período del gran enfrentamiento con el Imperio, que se conoce como «la guerra de las investiduras».

En realidad, el movimiento general de reforma de la Iglesia se inicia en tiempos muy anteriores, de la mano de Cluny. Con el paso del tiempo, el movimiento se va independizando de la tutela monástica y cristaliza, a mediados del siglo XI, en un poderoso impulso renovador, plenamente asumido y dirigido por el propio pontificado. Para intentar comprender el planteamiento de la cuestión, tanto en la Iglesia europea como en la española, son necesarias algunas precisiones previas.

En primer lugar, desde un punto de vista rigurosamente histórico, no se puede comprender el significado de la reforma gregoriana fuera del mundo del pleno feudalismo. Es cierto que algunos aspectos del programa gregoriano, más en su formulación concreta que en su intención profunda, de haber sido llevados a la práctica, hubieran supuesto una separa-

[1] Entre la bibliografía que podemos considerar como clásica, conviene destacar: ARQUILLIÈRE, H. X., *Saint Grégoire VII, sa conception du pouvoir pontifical* (París 1934), y los trabajos de FLICHE, A., *La Reforme gregorienne* (París-Lovaina 1924), 3 vols., así como FLICHE, A., *Études sur la polemique religieuse à l'epoque de Gregoire VII* (París 1916). De entre los estudios más modernos y aparentemente renovadores, aunque no siempre bien enfocados, como es el presente caso, cabe citar el artículo del americano CANTOR, N., *The Crisis of Western Monasticism, 1050-1130*, en «The American Historical Review» LXVI (1960) p.47ss.

[2] La bibliografía relativa a España en este período también es abundante, pero no siempre afortunada. Se ocupa de los problemas, de pasada, la obra de MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid* (Madrid ⁷1969); existe algún trabajo valioso sobre algún aspecto concreto, como el de KEHR, P. *(Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede* [estudio diplomático]), en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* I (1945) p.285-326. La tónica general, sin embargo, es bastante negativa: tal es el caso del trabajo de L. DE LA CALZADA *(Gregorio VII y los reinos de Castilla y León)* en «Studi Gregoriani» III (Roma 1948) 1-87, desaforadamente nacionalista, o el reciente pero flojo artículo de LLORCA, B. *(Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII)*, en *Reforma Gregoriana y Reconquista*, volumen VIII de la edición española de la *Histoire de l'Église* dirigida por Fliche y Martin (Valencia 1976) p.551ss. Ponderado y equilibrado es el reciente trabajo de ORLANDIS, J. *(Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII)*, en *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1976) p.309-343.

ción entre poderes temporales y espirituales en un mundo no preparado para ello. Pero no se debe olvidar que el nivel de la teoría no permitía en este momento una clara distinción entre lo religioso y lo laico. De ahí que las formulaciones más extremas de Humberto de Silva Cándida, de Pedro Damián y del mismo Hildebrando haya que achacarlas más a un arrebatamiento pasional y místico que a una intencionalidad profunda. Sin embargo, siempre encontramos en todas sus formulaciones un hilo conductor menos extremista, más en la realidad y solamente comprensible dentro del contexto feudal. Como señalaba Tellembach [3], el concepto *libertas christiana* es casi un lugar común en los escritos reformistas. Pero esta *libertas* que se reivindica es algo muy concreto: implica independencia religiosa respecto a los poderes temporales y afirmación del papado como entidad política soberana y como centro de control de todas las Iglesias nacionales. La Iglesia, en suma, bajo la dirección monárquica de la sede romana, busca escapar a la posición desfavorable y de sometimiento que ocupa en las bien organizadas estructuras feudales, pero no queriendo, en ningún modo, terminar con ellas, puesto que, en su afán de afirmación, se sirve de ellas y se integra plenamente en el mundo feudal. Hay que tener en cuenta además que, en el desarrollo del conflicto con el mundo laico, la doctrina de la teocracia pontificia, que tras haberse ido afirmando desde los primeros tiempos de la Iglesia se consolida en estos siglos plenomedievales, sucede, coexistiendo con ella, a la de *teocracia real* [4].

La reforma de la Iglesia en la época de Gregorio VII es, por lo tanto y desde determinados puntos de vista, la culminación de un largo proceso centralizador de la sede romana y, bajo la dirección de ésta, de toda la cristiandad. Ello se produce en el momento de mayor coherencia y pujanza de las estructuras feudales, a las que no fue ajena la propia organización temporal de la sede romana. Un análisis desapasionado y científico de la historia de la Iglesia en la época medieval nos hace ver inmediatamente que la primacía de la sede romana sobre las demás Iglesias tiene un carácter rigurosamente histórico. Mientras pervivió el Imperio romano occidental, y una vez que el cristianismo fue admitido por el Estado, la importancia de la sede de Roma radicaba en el carácter que la ciudad tenía como «caput Imperii». Pero, dentro de las concepciones jurídico-políticas del Estado del bajo Imperio, la religión fue un asunto de Estado, sometida a la suprema autoridad del emperador, que cristianizó, de algún modo, su antiguo título pagano de *Pontifex Maximus:* esta concepción, históricamente evolucionada, es la que predominó en el Imperio bizantino a lo largo de su historia, y, por ello, podemos pensar que hubiera sucedido lo mismo de no haberse producido el hundimiento del Imperio romano occidental, acontecimiento de enorme trascendencia para el aumento de autoridad y prestigio de la sede romana. A partir de estos momentos, se inicia un largo

[3] TELLEMBACH, G., *Church, State and Christian Society at the time of Investiture Contest* (Oxford 1954) p.27.

[4] Así la llama TELLEMBACH, en o.c., p.74; ARQUILLIÈRE, H. X., en *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (París 1955) p.124ss, califica a esta teocracia regia como «concepción ministerial del poder real», que considera ya culminada con Carlomagno.

camino de afirmación, no lineal, que atraviesa etapas muy variadas y que buscará alcanzar su término feliz en el gran esfuerzo gregoriano. No es el lugar de hacer una exposición detallada de los hitos fundamentales de este recorrido, pero nombres como Gelasio I, Gregorio Magno, Esteban II, Nicolás I y tantos otros bastan para ilustrar este proceso.

La centralización de la Iglesia, tan largamente buscada, se concreta en dos aspectos diferentes, pero relacionados entre sí. Por una parte, en la propia organización de la sede romana, no sólo como entidad espiritual, sino también como potencia política, y, por ello, sometida a los cambios que podían afectar a cualquier otra organización temporal. Por otro lado, en la sumisión de todas las Iglesias nacionales al control romano, rompiendo o queriendo romper con largas etapas de independencia y vida autónoma, muy marcadas en algunos casos [5]. La vinculación de las Iglesias a Roma se hará a través de la utilización del aparato jurídico e ideológico que estaba en el ambiente y que, por esto, constituía el único utilizable: la dependencia y jerarquización típicas de la organización feudal.

El primer aspecto mencionado, la centralización de la sede romana, ha sido frecuentemente descuidado, o no valorado suficientemente, por la historiografía. La reorganización de la sede pontifical comienza con León IX, «verdadero fundador de la monarquía papal» [6], cuyo mayor mérito es haber asumido, desde su posición de pontífice, toda la labor de reforma y reorganización de la Iglesia, hasta ese momento muy dispersa. La cuestión ha sido estudiada recientemente por Zema [7]. León IX, consciente del caos administrativo de la organización del papado, sin alterar los esquemas de gobierno de la curia, lleva a cabo una labor de racionalización. Como miembro del partido reformista lorenés, introducido en la curia romana con Enrique III, se planteó la necesidad de luchar contra el control que sobre el papado ejercía la familia de los condes de Tusculum, como consecuencia del proceso de feudalización al que, como se ha dicho, el propio papado no había podido sustraerse. Ya en la sexta década del siglo XI, vemos al monje Hildebrando, que luego será el máximo exponente de la reforma de la Iglesia y el primer gran teócrata medieval, ocupar un cargo de contenido puramente administrativo y económico, como es el de *oeconomus* o jefe de las finanzas papales, que saneó con una acción enérgica e inteligente. Consiguió un rápido aumento de los ingresos papales, desbloqueó las posesiones de San Pedro en la Italia central y centralizó la administración [8]. No se trata de innovaciones decisivas de la administración de la sede romana, que no se producirán hasta el pontificado de Urbano II, sino de un perfeccionamiento y racionalización del esquema tradicional de administración de la curia. En efecto, durante el pontificado de León IX,

[5] En este sentido, es particularmente remarcable el aislamiento de la Iglesia visigoda con respecto a la política religiosa oficial de la Iglesia. Cf. BARBERO, A., *El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval:* Hispania XXX (Madrid 1970) 21-22.

[6] BARRACLOUGH, G., *La papauté au Moyen Age* (París 1968) p.74.

[7] ZEMA, D. B., *Economic reorganisation of the Roman See during the Gregorian Reform:* Studi Gregoriani I (1947) 137-168.

[8] ZEMA, l.c.

como en el de sus sucesores hasta Urbano II, la sede pontificia seguirá moviéndose dentro de las concepciones heredadas y recogidas en el ambiente de la romanidad tardía, mientras que los cambios que introducirá Urbano II apuntarán hacia la feudalización de la curia pontificia, cuyo esquema de organización se asemejará al de cualquier centro señorial del momento, y en particular al del monasterio de San Pedro de Cluny, del que Odón de Lagery (Urbano II) había sido prior en su juventud[9]. Sin embargo, no hay que minimizar la labor de Hildebrando como administrador. Resulta un tópico esquemático identificarlo con un personaje rígido y soñador que, por su carácter, estaría fuera del mundo real de su época y cuyas tendencias rigoristas y planteamientos extremos habrían provocado la crisis de las investiduras. Por desgracia, una gran parte de la historiografía, que aún se sigue moviendo en la clásica «historia de personajes», sigue enfocando de esta forma los acontecimientos. Por ello resulta revelador el referido artículo de Zema, que nos da la imagen de un Hildebrando mucho más pragmático y realista de lo habitual.

Conviene, por lo tanto, desconfiar de las visiones personalistas del programa de reforma, que no valoran el contexto y el ambiente que lo permite y prepara y que no tienen en cuenta que existe todo un proceso de gestación y desarrollo de la reforma. Lo violento del enfrentamiento entre Gregorio VII y Enrique IV, que polarizan en un momento determinado los poderes máximos en la concepción de la época, ha llevado a muchos autores a no tener en cuenta la existencia de Nicolás II (cuyo breve pero intenso pontificado es crucial para comprender la reforma, siendo el año 1059 una fecha de alcance enorme), de Pedro Damián, de Federico de Lorena (luego Esteban IX) o de Humberto de Moyenmoutier o de Silva Cándida, autor del tratado teórico más importante del partido reformista *(Contra simoniacos)*. En la obra de Humberto, años antes del pontificado de Hildebrando, vemos el planteamiento que está debajo de toda la lucha de los reformistas. Los vicios que aquejaban al clero, y que eran el caballo de batalla para muchos, como simonía o nicolaísmo, no eran para Humberto sino una consecuencia de otra cuestión mucho más profunda: la existencia de la investidura laica, la costumbre por la cual los eclesiásticos recibían de los poderes políticos temporales, en todos los niveles sociales y políticos, cesiones en beneficio (otorgadas, por ende, a través de la investidura) de bienes que se habían confundido con el propio desempeño de su cargo eclesiástico. Al tocar el fondo del problema, la investidura laica, Humberto dio al partido de la reforma todo un símbolo concreto y tangible. No olvidemos que, muchos años antes de la prohibición de la investidura por Gregorio VII (1075), se hizo ya un tímido ensayo de prohibición en los niveles eclesiásticos inferiores (parroquial), en el sínodo lateranense de 1059, siendo papa Nicolás II. La prohibición no tuvo efectividad, pero había sido hecha. Vemos, por lo tanto, que Gregorio VII es un eslabón en toda una malla de acontecimientos, la culminación de todo un proceso de maduración de objetivos.

Lo acaecido en el concilio de Melfi de 1059 nos demuestra fehacientemente que, por parte del papado, no existía ningún intento de ruptura con las estructuras feudales. En este concilio comparecieron ante Nicolás II los dos príncipes normandos Roberto Guiscardo y Ricardo de Capua, y reconocieron al papa como señor eminente de sus territorios del sur de Italia. El acontecimiento es de una trascendencia extraordinaria, puesto que significaba una ruptura del reconocimiento pontificio de los potenciales derechos de ambos imperios (el bizantino o el germánico) a los territorios del sur de Italia y una aceptación realista de la situación de hecho. Lo que nos interesa es valorar que el papa se sirve de las concepciones señoriales de la sociedad feudal y acoge a ambos príncipes como vasallos, dándoles en calidad de feudos sus Estados de Apulia y Calabria. Indudablemente, el papado se consideraba con derecho eminente a estos territorios, como en general a los del Occidente, merced a la «falsa donación de Constantino», que, en estos momentos, sirvió de instrumento fundamental a las pretensiones territoriales pontificias. No hay que insistir en las consecuencias de todo orden que esta alianza con los normandos tuvo para la historia europea durante los siglos siguientes. Resultaba, sin duda, paradójico que el papado se sirviese de procedimientos estrictamente feudales, cuando el pontífice actuaba como señor eminente, sólo unos meses más tarde de la primera prohibición de la investidura laica del clero parroquial y nos confirma en la idea de que el pontífice rechazaba solamente la situación de dependencia de los eclesiásticos con respecto a los laicos, pero, en ningún caso, las propias estructuras feudales.

Esta extensa introducción histórica a la reforma gregoriana en general nos ha parecido necesaria para explicar el problema referido a España. Hemos indicado anteriormente la ausencia de una obra seria y sistemática, solamente posible a partir de una investigación exhaustiva y desapasionada, sobre la incidencia de la reforma en las cristiandades hispanas. Los numerosos trabajos parciales adolecen, en general, del mismo defecto: suelen caer en la tentación de considerar que existe un «caso» español, es decir, que la Península escapa a los planteamientos generales de la Europa del momento. Estas conclusiones no son aisladas y se inscriben en un contexto más amplio de nuestro medievalismo, que ha solido ver la historia medieval española como absolutamente «original», debido a la importancia decisiva atribuida a la invasión musulmana. Todo ello, junto con una cierta dosis de pesimismo y extraños complejos, han llevado a la ciencia histórica a acentuar lo diferente sin resaltar necesariamente lo coincidente. El punto de partida de que ha solido partir la investigación sobre el problema de la Iglesia española y de la incidencia en ella de la reforma ha solido ser que en la Península no existían los mismos problemas de decadencia del clero y de sumisión a los laicos que en el resto de Europa occidental, naturalmente, debido al respeto sagrado a ese gran dogma de nuestra historia medieval que supone que en España no existió feudalismo. Esto explica que en la obra todavía más sólida sobre el siglo XI español, como es *La España del Cid*, de Menéndez Pidal, se despache el problema de la reforma gregoriana con una alegría y rapidez increíbles[10]. Por

[9] BARRACLOUGH, G., o.c., p.94ss.

[10] MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, I p.234.

otra parte, la importancia que pareció tener el problema del cambio de rito, cuestión sobre la que se han hecho pintorescos planteamientos nacionalistas, ha oscurecido la visión de conjunto sobre la Iglesia española durante este período.

Estamos convencidos de que la situación moral por la que atravesaban las iglesias de los reinos cristianos del norte a mediados del siglo XI era bastante semejante a la de los demás reinos de Europa occidental, aunque su plasmación concreta, como es lógico, difiriese. Es cierto, por ejemplo, que la documentación altomedieval no nos menciona ni nos describe la investidura. Pero esto sólo quiere decir que no existía una articulación institucional entre relación de dependencia personal y cesión de bienes, tal como sucedía en Europa occidental, y no que no existiera la realidad económica y social que subyacía. Cuanto sabemos de la historia de los reinos cristianos del norte en estos siglos nos lleva a pensar que los reyes y magnates tenían una fuerza y autoridad grandes sobre la organización eclesiástica, que los obispos y abades de los principales monasterios gozaban de poderes que iban más allá de lo puramente religioso y espiritual; en suma, que no existía una organización eclesiástica independiente del poder temporal. Por lo tanto, el fondo del problema era el mismo, aunque los formalismos externos estuvieran menos definidos. Del mismo modo, vemos cómo, desde fecha muy antigua, los principales monasterios (lo cual no quiere decir que sólo tuviera lugar en ellos, sino que sólo hemos conservado documentos de este tipo de carácter monástico) gozaban de inmunidades, es decir, poseían concesiones de poder político y jurisdiccional por parte de reyes y condes, quizá no tan bien definidas jurídicamente como en otros países, pero con un significado perfectamente equiparable.

Tampoco están ausentes en la Península las *Iglesias propias*, las *Eigenkirche*, tal como las denominó Stütz. Como hemos visto en otro lugar, estas iglesias, controladas por los señores y convertidas en centros de percepción de rentas, tuvieron en los reinos cristianos una gran vigencia. Se trata, sin duda, de uno de los exponentes más claro del proceso de feudalización de las realidades eclesiásticas, pues al hablar de éstas no hay que pensar solamente en el episcopado, aspecto más espectacular y visible, sino también en los problemas que afectaban a los escalones inferiores del clero. Toda la documentación monástica de los siglos VIII al XI hace frecuentes menciones de este tipo de iglesias señoriales, siendo muy frecuentes su inclusión en una donación a un monasterio, sin que encontremos, por lo general, menciones a la autoridad de los obispos sobre ellas ni del sometimiento a las normas de derecho eclesiástico.

Podemos, además, invocar diversos testimonios que parecen probar que los vicios que aquejaban a las iglesias españolas eran equiparables a los generales en otros países: simonía, nicolaísmo o incontinencia de los eclesiásticos, así como otros abusos de diversa índole. Conocemos, en la sexta década del siglo XI, dos casos claros de simonía episcopal en el reino de Castilla. El primero de ellos es el del obispo de Burgos don Simeón o don Gimeno I, que regentaba la sede burgalesa desde el año 1062. En 1067 se celebró el concilio de Nájera, presidido por el cardenal Hugo Cándido,

legado papal de Alejandro II. Se hizo una investigación sobre la supuesta simonía del obispo, y al encontrársele culpable, es depuesto y marcha a Cluny, de donde vuelve repuesto por el papa en 1072[11]. El segundo caso es el de la deposición de Munio de Oca por la misma causa, en el año 1074. A esta deposición, así como a la anterior, hace alusión Gregorio VII en una carta a Sancho, rey de Aragón, y a Alfonso, rey de Castilla[12], refiriendo la suspensión llevada a cabo por el legado papal Geraldo de Ostia, con la plena aprobación del pontífice. Sabemos que, en este mismo año de 1074, el depuesto Munio de Oca, tras haber viajado a Roma a solicitar el perdón del pontífice, vuelve a Castilla con el perdón pontifical[13]. Según Serrano, se trata de un oscuro asunto de política eclesiástica, pues la acusación de simonía debió de ser urdida por el obispo de Burgos de acuerdo con el mismo legado pontifical, aprovechándose la ocasión para llevar a cabo la unión de Burgos y Oca, o mejor, la absorción de esta última por aquélla[14]. Por lo tanto, la restitución de don Munio a su *antiquam sui episcopatus sedem* de que habla la carta pontificia, no puede, en ningún caso, referirse a Oca, ya desaparecida, sino a la de Sasamón, en opinión de Serrano, unida tradicionalmente a Oca. Vemos a través de este complicado asunto cómo la intervención pontificia en los asuntos eclesiásticos castellanos apunta tanto a la corrección de vicios, reales o supuestos, como a remodelar las sedes, siguiendo una política simplificadora o centralizadora, también vista con buenos ojos por los propios reyes. No olvidemos que, en el *Dictatus Papae*, de 1075, una de las atribuciones que se hace el pontífice es la de cambiar las sedes episcopales a voluntad.

En un documento del archivo de la catedral de León hemos encontrado otro ejemplo, aislado, pero significativo, sobre la situación del clero en estos momentos[15]. El documento está fechado en el año 1066, y trata de la aplicación de las disposiciones del concilio de Coyanza, celebrado en 1055. En él, unos monjes de la sede de León, ordenados presbíteros por el obispo don Pelayo, se comprometen, por una parte, a dar al obispo la tercia que le correspondía en los diezmos, *tam de civaria quam de vino*, y, por otra, a llevar una vida digna de su estado, con las siguientes palabras: *et non teneamus nobiscum in ipsas ecclesias mulieres extraneas nisi que valuerit matres aut germana sive tia*. La interpretación del documento parece obvia. El documento suscrito ante el obispo apunta tanto a un compromiso de respeto de la norma canónica visigoda, contenida en la *Hispana*, acerca de los derechos de los obispos a la obtención de la tercia de diezmos y oblaciones de las iglesias, como de respetar la castidad y el celibato eclesiásticos, también impuesto por los cánones. Se ve que ambas disposiciones canónicas, antes de la celebración del concilio de Coyanza, no se cumplían. Tendríamos así un testimonio documental que aboga claramente por una inter-

[11] SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII* (Madrid 1935), 3 vols. Tomo I p.277.
[12] MIGNE, J. B.: PL (Patrologia latina) 148,339-340.
[13] Ibid., 355-356.
[14] SERRANO, o.c., p.288-291.
[15] Archivo de la catedral de León, n.1359, año 1066.

pretación, menos restrictiva de lo que García Gallo ha pretendido, del término *vita canonica*, tan manejado en los cánones de Coyanza [16]. Por lo tanto, si en la asamblea de 1055 se había buscado la vuelta del clero a unas formas de vida más de acuerdo con los cánones, no cabe duda de que su decadencia moral, consecuencia del proceso de feudalización, sería paralela a la del resto de Europa occidental. Por supuesto, el esfuerzo reformador de Coyanza es independiente de la reforma dirigida por el papado; pero al haber unos problemas de base semejantes a los de toda la cristiandad, ambos intentos reformadores acabarían por unirse. Vemos también la confluencia de dos aspectos básicos en el movimiento de reforma de la Iglesia castellano-leonesa, que son los mismos en la reforma gregoriana: por una parte, mejora de las formas de vida del clero; por otra, potenciación de la jerarquía episcopal, tanto en lo referente a su autoridad sobre el clero como a la percepción de los ingresos que canónicamente les correspondía.

En una carta del papa Alejandro II, fechada en 1071, y dirigida a Aquilino, abad del monasterio de San Juan de la Peña [17], hallamos una descripción de la situación de la Iglesia en el reino aragonés que no se aleja mucho de lo que venimos viendo que sucedía por aquellos años en el reino castellano-leonés. El pontífice se refiere a una serie de acontecimientos importantes para la Iglesia española en general y aragonesa en particular, como la legación de Hugo Cándido y el acto de proclamación del reino aragonés como feudo de la Santa Sede, y de su rey, Sancho Ramírez, como *miles Sancti Petri*, que tuvo lugar en 1068. Al hablar de la legación de Hugo Cándido, se expresa en unos términos ambiguos pero expresivos de la situación encontrada por su legado: *...in partes illas missimus, qui divina suffragante clementia Christianae fidei robur et integritatem ibi restauravit, simoniacae heresis inquinamenta mundavit et confusos ritus divinorum obsequiorum ad regulam canonicam et ordinem reformavit*. Cabe admitir la posibilidad de que se trate de una afirmación de carácter retórico o que se refiera al contenido global del programa reformador del papado, pero teniendo en cuenta que la carta se dirigía al abad de un monasterio aragonés y a la obra de un personaje concreto, Hugo Cándido, la interpretación más razonable nos lleva a pensar que la Iglesia aragonesa atravesaba por una situación semejante y tenía unos problemas y corrupciones parecidos a los de las demás de la cristiandad occidental, vicios que el papado tenía gran interés en erradicar.

Durante los pontificados de Gregorio VII y de Urbano II, la atención prestada a los asuntos de las Iglesias peninsulares fue muy grande, tanto en lo relativo a la continuación de la reforma moral como a las pretensiones pontificias de obtener la sumisión a San Pedro de todos los reinos peninsulares. Los legados papales, temporales o permanentes, desarrollan una intensa labor de reforma, convocando concilios generales o sínodos

[16] García Gallo, A., *El concilio de Coyanza*. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la alta Edad Media: Anuario de Historia del Derecho español (AHDE) XX (1950) 275-633, esp. p.373.

[17] Migne: PL 147,1362-63.

locales. Destacan, entre ellos, el concilio nacional de Burgos, celebrado en 1080, y cuyas actas se han perdido, aunque disponemos de abundantes referencias indirectas sobre él, reunidas y estudiadas en un antiguo pero interesante trabajo de Fita [18]. Sabemos que fue presidido por el legado papal en Castilla, a la sazón Ricardo de San Víctor, y que en él, junto a algunas disposiciones de orden disciplinar, se tomó la trascendental decisión de adoptar definitivamente el rito romano, abandonando el mozárabe, tal como se había hecho anteriormente en la Iglesia aragonesa: Se trataba de una importantísima victoria de la política unificadora del papado, cuyos intereses coincidían en este punto con el deseo de centralización mostrado siempre por Alfonso VI. También se celebraron concilios en Husillos, en 1088, igualmente presidido por Ricardo de San Víctor y en él se depuso a Diego Peláez, obispo de Compostela; en León, en 1090, donde se repuso en su sede a este obispo y en el que, como una manifestación más de la influencia externa, se sustituyó la letra visigótica por la francesa; y en Palencia, en 1100. Asimismo, en el este peninsular conviene destacar la obra reformadora de los concilios de Besalú (1077) y Gerona (1078).

No resulta fácil hacer un balance de los resultados de la acción reformadora en las Iglesias peninsulares durante estos años. Lo más verosímil es pensar que es parecido al de otros reinos cristianos occidentales: se frenan algunos abusos, los más evidentes y espectaculares, pero sin que, en ningún caso, se llegue a esa pureza e independencia completa del estamento eclesiástico preconizadas por los reformistas extremos, que, como hemos visto, resultaba inviable en la época, al haber supuesto, de haberse conseguido, una separación entre aspectos temporales y espirituales que ni la teoría ni la práctica feudales permitían. Por ello, no resulta sorprendente el contenido de los cánones del concilio nacional celebrado en Burgos en 1117, una vez terminado el primer período reformista, conservados en un manuscrito gallego y publicados por Fita [19]. Presidido por el cardenal Bosón, legado de Pascual II, hace una somera descripción de las corrupciones de la Iglesia castellana y redacta numerosas prohibiciones, entre las que destaca la del canon 5, en que se condena la enajenación a los laicos de los vasos sagrados de las iglesias... *in feodum, quod in Ispania prestimonium vocant*. Creo que se trata de un texto de excepcional importancia, del que se deducen importantes lecciones. Por una parte, vemos que, a pesar de toda la obra de reforma anterior, se producían abusos de tanta importancia como el descrito, por lo que la visión «optimista» de Menéndez Pidal y otros acerca de la situación de las Iglesias peninsulares no parece aceptable. Por otro lado, confirma lo que antes afirmábamos acerca de las instituciones feudales en España. Los redactores del canon, en un momento en que la influencia ultrapirenaica en nuestro país era ya muy fuerte, encuentran el concepto básico de feudo, pala-

[18] Fita, F., *El concilio nacional de Burgos de 1080:* BRAH *(Boletín de la Real Academia de la Historia)*, XLIX (1906) 337-384.

[19] Fita, F., *El concilio nacional de Burgos* (18 de febrero de 1117): BRAH 48 (1906) 387-407.

bra extraña a la tradición hispánica, pero identificable con otra institución de orden parecido, como era el *prestimonium*. Esto demuestra, creemos, que realidades económicas y sociales de orden semejante subyacían a una insuficiente institucionalización feudal, que progresivamente se va equiparando a la europea del momento, y que estas realidades feudales encontraban también aplicación, como en otros Estados, al mismo orden religioso y eclesiástico.

Conviene además referirse brevemente al papel que los reinos cristianos peninsulares desempeñan en el programa teocrático pontificio, muy destacado e importante. En efecto, parece obvio que en la Península tiene lugar la gestación de uno de los elementos ideológicos de mayor importancia para la articulación de las pretensiones pontificias, como es el espíritu de cruzada, la legitimidad de la «guerra religiosa». Aunque con orígenes lejanos, que nos remontarían hasta los principios de la tradición intelectual occidental, la aparición de la cruzada tiene más que ver con una práctica concreta que con una concepción teórica. Resulta de la coincidencia entre una coyuntura, como la de la Península, con constantes enfrentamientos militares entre cristianos y musulmanes, y los intereses de la nobleza feudal del momento, necesitada de expansión, y los del papado, que buscaba ponerse al frente del mundo de su época por razones de orden espiritual y temporal.

Dejando a un lado el episodio aislado y controvertido de la conquista de Barbastro en 1064, donde parecen estar presentes los elementos básicos de lo que, en el futuro, será la cruzada, ésta se perfila ya con sus elementos ideológicos y jurídicos más patentes en la frustrada expedición de Ebles de Roucy, en 1073, convocada y dirigida por el recién nombrado papa Gregorio VII. El papa dirige una carta *ad Principes Hispaniae*, donde por primera vez se expresan las pretensiones pontificias con respecto a la Península dentro de un programa teocrático que comenzaba a esbozarse. Es cierto que no conservamos textos anteriores donde veamos plasmadas por escrito estas intenciones, pero se han señalado ya en estas páginas algunas actuaciones que pueden servir de precedente y que demostrarían que el programa teocrático pontificio tiene una laboriosa y lenta gestación, y que no es producto de la inspiración o la improvisación: así, la actuación de Nicolás II en el concilio de Melfi, en 1059, o el apoyo papal a la conquista de Inglaterra por Guillermo el Bastardo, en 1066. En su carta a los reyes y magnates cristianos peninsulares, Gregorio afirma por primera vez que «el reino de España perteneció antiguamente, *de derecho*, a San Pedro, y que en esos momentos, todavía, aunque estuviese ocupado por paganos, tal derecho seguía siendo imprescriptible» [20]. Sin duda, el papa, aunque no haga mención expresa de ello, cree que España pertenece a San Pedro en virtud de la donación de Constantino (falsa donación de Constantino), ya que en ella se incluían todos los territorios occidentales. Como se sabe, la expedición, de la que muy poco sabemos, fue un rotundo fracaso, ya que se duda de que llegase siquiera a atravesar los Pirineos; pero lo que interesa es la clara toma de postura del papa.

[20] MIGNE: PL 148,289-290.

No existe un acuerdo a la hora de interpretar el significado exacto de la posición pontifical en sus pretensiones de orden temporal sobre España. Para Fliche, máximo especialista sobre el tema, las afirmaciones de Hildebrando no tenían más que un significado general y vago, y no escondían pretensiones concretas [21]. No es lugar para discutir algo que, por otra parte, no podemos conocer con certeza con los textos en la mano. Parece más razonable pensar que el papado pretendía obtener de todos los reinos cristianos un reconocimiento general de supremacía, y para ello utilizaba las únicas armas ideológicas y jurídicas a su alcance, como eran las típicas de una sociedad feudal.

Los reyes cristianos peninsulares reaccionaron de forma desigual ante las pretensiones pontificias. Aragón desde el primer momento acogió la propuesta papal de forma favorable: ya se ha dicho que, en 1068, Sancho Ramírez se proclamó vasallo de San Pedro, considerando su reino como feudo del papado. La cuestión ha sido magistralmente estudiada por Kehr [22]. Parece razonable suponer que fueron razones de orden político las que impulsaron a los monarcas aragoneses a plegarse a las pretensiones pontificias: en efecto, el reino, nacido en el testamento de Sancho el Mayor, era débil y se veía flanqueado por vecinos más poderosos, como Navarra, Castilla o el condado catalán, que dificultaban su expansión. La protección pontificia podía resultar como un espaldarazo que confería prestigio y legitimidad al territorio.

Muy diferente fue la reacción castellana. Castilla, antiguo condado y convertido en reino en el testamento de Sancho el Mayor, se perfilaba ya en la segunda mitad del siglo XI como el Estado hegemónico de lo que sería la «España de los cinco reinos». Se había anexionado el prestigioso, pero ya débil leonés en 1037, y su enorme dinamismo interno y su ventajosa situación geográfica le otorgaban una posición de privilegio. Esto explica la reiterada oposición de Alfonso VI a mediatizar su independencia en aras de una protección que no necesitaba o no creía necesitar. Lejos de aceptar esta soberanía papal, Alfonso VI, verosímilmente como reacción, empezó a utilizar una ambiciosa titulatura en sus diplomas, como *Imperator totius Hispaniae*, culminando con la mucho más retórica y ambiciosa que encontramos en un documento de San Servando de Toledo, a fines del reinado de Alfonso: *Gratia Dei Imperator super omnes Spaniae nationes*. El enfrentamiento se diluyó. Por una parte, Gregorio VII, a partir de 1075, estuvo demasiado absorbido por su conflicto con Enrique IV como para poder seguir atendiendo los asuntos españoles con igual intensidad. Además, a su muerte y con la llegada al solio pontifical de Urbano II, mucho más diplomático y contemporizador que Hildebrando, las pretensiones pontificias sobre España no volverán a manifestarse con la misma decisión, Urbano II continuó toda la obra de reforma moral de la Iglesia emprendida por su antecesor, pero suprimió los planteamientos más radica-

[21] FLICHE, A., *Reforma gregoriana y reconquista*. Volumen VIII de la edición española de la *Histoire de l'Église*, dirigida por Fliche-Martin (Valencia 1976) p.123-124.

[22] KEHR, P., *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede* (estudio diplomático), en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* I (1945) p.285-336.

les del programa gregoriano y que mayores enfrentamientos podían provocar.

El papel que los monjes cluniacenses desempeñaron en la Península como vehículos de transmisión de la reforma es muy importante, aunque contradictorio. A través de ellos debieron de llegar los primeros estímulos reformadores, que, poco a poco, fueron pasando directamente a la órbita pontificia. Incluso, como es sabido, durante el pontificado de Gregorio VII, se produjeron enfrentamientos graves entre algunos monjes cluniacenses, como Roberto de Sahagún, y el legado pontificio Ricardo de San Víctor por la cuestión del cambio de rito[23]. Pasada esta tormenta, que provocó graves tiranteces entre Gregorio VII y San Hugo, tal como se manifiesta por la correspondencia entre ambos, las aguas volvieron a sus cauces normales y la colaboración habitual entre los monjes negros y el papado se restableció, especialmente en los pontificados de dos ilustres monjes de Cluny, como Urbano II y Pascual II. Entre los cluniacenses venidos a España encontramos algunas de las figuras más importantes de esta nueva Iglesia cristiana de la Península, como Bernardo de Sauvetat, primer arzobispo de Toledo tras la reconquista de la ciudad, en 1085, y personaje destacado desde todos los puntos de vista.

La reforma gregoriana tuvo también unas repercusiones grandes desde el punto de vista de la organización jurídica de las Iglesias. Con la incorporación al movimiento reformista, las Iglesias españolas se integran en la tradición del nuevo derecho canónico, elemento trascendental de la reforma. En efecto, la actividad jurídica es muy importante en la Iglesia durante toda la segunda mitad del siglo XI y todo el siglo XII. El nuevo derecho canónico, inspirado y dirigido directamente por el pontificado, servía de vehículo a sus planteamientos, tanto para la reforma general de la Iglesia como para la sumisión de toda la cristiandad a sus directrices. Resulta significativo, en este orden de cosas, la progresiva pérdida de importancia de la *Hispana*, colección canónica visigoda y herencia tradicional de los particularismos e idiosincrasia de la Iglesia española[24]. Se ve, por lo tanto, cómo también en el terreno jurídico se produce una ruptura con las directrices reformistas iniciadas en Coyanza, en 1055, con un signo tradicionalista, de restablecimiento del antiguo orden y legislación de época visigoda.

Señalaremos, finalmente, otro aspecto en el que también la reforma gregoriana produjo un impacto importante sobre la organización eclesiástica española: la potenciación y remodelación de los obispados. En algunos casos asistimos simplemente a un restablecimiento de situaciones anteriores a la invasión musulmana, como es la confirmación de la sede de Toledo como primada de España, llevada a cabo por Urbano II en 1088, a pesar de las protestas y reticencias de otras sedes. En otros encontramos

[23] Se trata de un problema muy debatido y no siempre planteado con objetividad y desapasionamiento. Se puede encontrar un tratamiento sensato y ponderado en DEFOURNEAUX, M., o.c., p.32ss.

[24] GARCIA GALLO, A., *El concilio de Coyanza*... p.620ss. Manifiesta la pérdida de vigencia de la *Hispana* en relación con otras colecciones canónicas, como el *Polycarpus*.

innovaciones, a veces muy importantes, como pudo ser el fortalecimiento de la sede de Burgos, que absorbe obispados de tradición visigoda, o el mucho más conocido y espectacular de la ascensión irresistible de la nueva sede compostelana, de nuevo cuño. No se trata de reorganizaciones llevadas a cabo por voluntad exclusiva del pontífice o sus legados, sino por la coincidencia de intereses variados: los papales, que apuntaban hacia una centralización y jerarquización absolutas; los de la monarquía, que eran coincidentes desde un punto de vista político, y los de los interesados, poderosas personalidades en algunos casos, como Diego Gelmírez.

Creemos, por lo tanto, que no cabe minimizar la importancia de la reforma gregoriana en la Península. Se ha ido viendo que los problemas que planteaban las Iglesias peninsulares eran semejantes a las del resto de Europa, y, por lo tanto, también las soluciones se asemejaban. También se ha podido apreciar que España no quedaba, ni mucho menos, fuera de los planes hegemónicos del pontificado, sino que ocupaba en ellos un papel muy importante. La reorganización eclesiástica que experimenta la cristiandad como consecuencia de la reforma gregoriana también tiene efectos en España. Y, por si fuera poco, la Península sirve de auténtico «laboratorio» de la idea de cruzada, uno de los fundamentos ideológicos de más importancia dentro de la cristiandad feudal. Todo ello nos lleva hacia planteamientos similares a los europeos, ya que, por otra parte, es en esta época cuando el acercamiento con las naciones de Europa occidental comienza a cobrar un impulso muy fuerte, tanto por motivos militares como económicos.

III. LA SUPRESION DEL RITO MOZARABE Y LA INTRODUCCION DEL ROMANO

Por J. F. RIVERA RECIO

Desde los años conflictivos de la polémica adopcionista, la liturgia hispana era mirada con suspicacia. Los corifeos de la heterodoxia, Elipando y Félix, para confundir a sus contradictores y afianzar su doctrina, recurrieron a textos de la liturgia que ellos practicaban, insertando en sus cartas a los teólogos carolinos los nombres de los Padres españoles: «*además, nuestros predecesores Eugenio, Ildefonso y Julián*, arzobispos de Toledo, dijeron en sus preces» [1], y de nuevo añaden: «También los testimonios de los santos y venerables que gobernaban Toledo, en las preces de las misas, compuestas por ellos, así dicen» [2]; y, a continuación, en uno y otro caso, ensartan una serie de oraciones de los sacramentarios hispanos, donde se lee la palabra controvertida *assumptio* o *assumptus*, pero en un sentido totalmente ortodoxo o que tenía en el contexto una acepción que, desglosada de él, podía impresionar a los adversarios [3]. Sorprendido por tales alegatos, Alcuino,

[1] *M.G.H. Concilia* II 113.
[2] Ibid.
[3] PL 96,874 C.

campeón indiscutible de la ortodoxia, les contesta: «Después de los Santos Padres... traes a colación a los obispos españoles que tú llamas ortodoxos, y que en las oraciones aducidas se muestran claramente herejes, a no ser que hayas corrompido sus dichos, como acostumbras, atreviéndote a cambiar en ayuda de tu error lo que ellos dijeron bien y atribuyéndoles una cosa por otra, pues aseguran algunos de esa nación que, donde tú dijiste *adoptionem* o *adoptivi hominis*, ellos escribieron, en lugar de *adoptionem, assumptionem*, y en el de *adoptivi, assumpti*; en ello se declara tu malévola pertinacia, ya que, si tuvieras por verdadera tu sentencia, no traerías a tu perverso sentir lo que ellos dijeron rectamente»; y después de este recto criterio de interpretación, prosigue Alcuino: «aunque no hemos de preocuparnos gran cosa por si mudaste o reprodujiste fielmente los textos que citas, porque nuestro empeño consiste en apuntalar nuestra doctrina y creencia con la fe romana, más autorizada que la española, sin que reprochemos a ésta en lo que tiene de católica» [4].

Hoy se puede constatar que la observación de Alcuino fue muy atinada, pues deja a salvo la recta doctrina de los prelados españoles, dado que, en las citas aducidas por Elipando y sus secuaces, había mucho de superchería; y algún año después, hablando de los escritores españoles, se dice en su defensa que «hasta el presente la Iglesia de Dios ha aprobado su doctrina, ya que varios escritos suyos, venerados por su enseñanza católica y en armonía con los grandes doctores de la Santa Iglesia de Dios, han llegado hasta nosotros» [5]. Pero, si por parte de Alcuino la respuesta fue cauta, toda cautela desapareció en la contestación del grupo de los obispos italianos que, acaudillados por Paulino de Aquileya y, sin tener reparo en aceptar los textos presentados, condenan a la Iglesia hispana con las siguientes expresiones: «Por los testimonios que de vuestros Padres habéis presentado se manifiesta quiénes sean éstos y por qué habéis venido a parar en manos de infieles. Más digno de crédito es el testimonio de Dios Padre (Rom 7,32)... que el de vuestro Ildefonso, que os compuso para la misa oraciones diversas de las que usa la universal y santa Iglesia de Dios; opinamos que en ellas no se os escucha. Notad que, si vuestro Infonso llamó en oraciones a Cristo adoptivo, nuestro Gregorio, Pontífice de la Iglesia romana y Doctor esclarecido en todo el orbe, no dudó en llamarle unigénito en las oraciones que compuso» [6].

Pasó la crisis adopcionista sin dejar seguidores, pero los *Libros carolinos* continuaron manteniendo el eco de calumnias y anatemas sobre la liturgia hispana.

A tales acusaciones debe atribuirse el interés mozárabe por verse libre de tamañas acusaciones, y a ello deben atender las sucesivas revisiones verificadas por emisarios romanos en los siglos X y XI de las que ya se ha hecho mención al hablar de las relaciones de la Sede Apostólica con los reinos hispanos; en efecto, el presbítero Janelo recibió de Juan X la misión

[4] Cf. RIVERA RECIO, J. F., *La controversia adopcionista y la ortodoxia de la liturgia mozárabe:* Ephemerides liturgicae (1933) 5-33.
[5] PL 101,119: *Contra Felicem urgellitanum.*
[6] PL 101,260: *Adversus Elipandum.*

de inspeccionar el contenido de los libros litúrgicos españoles, comisión que el encargado de ella realizó con diligencia revisando el orden todo de la sucesión del oficio eclesiástico y la forma de la consagración del cuerpo y sangre de Cristo, así como los cánones y los libros de los cultos, encontrando todo conforme a la recta doctrina, de lo que informó al papa y al concilio reunido en Roma; todos probaron la liturgia sospechosa, aunque indicaron la conveniencia de cambiar la fórmula de la consagración para acomodarla al uso de la Iglesia romana [7].

Siguió luego la aprobación y el examen meticuloso por Alejandro II. Para hacer mayor fuerza, algunos obispos hispanos rogaron al papa que en Roma fueran examinados los libros litúrgicos hispanos, en cuya revisión se invirtieron diecinueve días, fallándose a favor de esta antigua liturgia y lanzando anatemas contra quienes en lo sucesivo inquietaren con acusaciones falsas y proyectos de mudanza la legítima posesión de este antiguo rito [8].

Por el momento, los obispos de España pudieron tornar a sus residencias contentos y tranquilos. Pero los vientos soplaban contrarios. En el fondo seguían percibiéndose las especies acusadoras de herejía. Y muchas cosas habían cambiado. Cada vez tomaba más cuerpo la idea de que a la uniformidad de la fe debe corresponder la uniformidad de orar —*lex credendi instituat legem orandi*—; por eso, desde el siglo VIII se había incorporado a la ley litúrgica romana el uso del ritual galicano, que sufrió muchas modalidades, hasta crearse en el área franco-alemana un módulo litúrgico que pasó a Italia, influido por el aumento progresivo de los intercambios culturales con los viajes frecuentes a Roma del emperador Otón el Grande y su corte, poblada de clérigos, lo que introdujo, uniformándolos, ciertos usos de Roma, a cuya liturgia ahora se devolvían, pues Roma, con sus frecuentes revueltas, vivía un período de decadencia. De este modo «se restituyó... la unidad litúrgica en Occidente, pero esta vez no se acomodaron las hijas a la madre, sino que la madre tuvo que doblegarse a la voluntad de las hijas, que para entonces no sólo habían crecido, sino que también se habían hecho algo independientes» [9]. Además, las órdenes religiosas reformadas, como los monjes cluniacenses, cuyas normas monásticas y litúrgicas fueron muy pronto penetrando en Italia y en España, que se pobló de comunidades cluniacenses bajo el cetro de Sancho el Mayor de Navarra y sus hijos y nietos, reyes de Castilla y León, favorecieron mucho las fundaciones cluniacenses, en las que se implantaron los usos monásticos de esta orden benedictina restaurada, como fueron los monasterios de San Juan de la Peña, en Aragón, San Millán de la Cogolla, Ona, Cardeña, Irache, Leyre, etc.

Fue esta inflación cluniacense avasalladora la segur que acabaría, no sin contratiempos, con la peculiaridad litúrgica hispana; además debe tenerse en cuenta que, al pasar al dominio carolino las diócesis de la marca

[7] FLÓREZ, H., *ES.* l.c.
[8] FLÓREZ, ibid.
[9] JUNGMANN, P., *El sacrificio de la misa.* Edic. española (Madrid, BAC, 1959) p.120-125.

hispánica, se implantaron en su territorio los usos litúrgicos de la Iglesia franca, a cuyo soberano estaban sometidas, según testimonian algunos manuscritos rituales, copiados de los que se usaban en Francia. Se puede afirmar que en Cataluña se implantó la liturgia romana en el siglo IX, si bien los manuscritos muestran huellas de la continuación de elementos hispanos en la redacción de sus formularios.

En el reino de Aragón puede considerarse fecha muy importante para la abolición del rito hispano el viaje hecho a Roma por el rey de Aragón Sancho Ramírez en 1068, estrechando sus relaciones con Alejandro II, tanto que tres años después, en 1071, se imponía la liturgia romana en San Juan de la Peña y algunos monasterios e iglesias. Ante la oposición al cambio de rito por los obispos aragoneses, el rey tuvo que poner toda su energía para lograr la adopción, encerrando a algún obispo recalcitrante en San Juan de la Peña, deponiéndolo después al continuar en actitud desobediente, como fue depuesto también el prelado de Ribagorza. Tras la introducción de la liturgia romana en el reino aragonés, vino la de Navarra, en la que se introdujo durante el reinado de Sancho Ramírez, que reunió bajo su soberanía los reinos de Aragón y Navarra.

En el territorio castellano-leonés fue más difícil la aceptación. Había ascendido al trono pontificio el cardenal Hildebrando, con el nombre de Gregorio VII, quien desde el principio se opuso a tolerar la diferencia litúrgica, todavía reinante en el territorio hispano. Ocho cartas de su cartulario [10], datadas entre los años 1074-1081, son muestra de su preocupación.

Sometido a análisis el contenido de esta actividad epistolar, se percibe el fin que intenta conseguir, los principios en que se funda y los colaboradores de que se sirve, así como el desarrollo de los acontecimientos para la consecución de su intento.

El 19 de marzo de 1074, transcurrido apenas un año del comienzo de su pontificado, se dirige a los reyes de León-Castilla, Alfonso VI, y a Sancho Ramírez, de Aragón, exhortándoles a que se consideren hijos de la Iglesia romana, «vuestra madre, no de la toledana ni cualquiera otra, sino de la Iglesia romana, que es de donde debéis recibir el oficio y el rito; ella, fundada sobre base pétrea y paulina, está garantizada contra toda adulteración. Aparte de que, haciéndolo así, seréis una nota discordante en el unísono de Occidente y Septentrión... Es necesario que, de donde recibisteis el principio de la fe, se os comunique también la norma eclesiástica del oficio divino».

Parecidos conceptos torna a repetir dos años después al obispo Jimeno, acentuando «que todos crean una misma cosa y no haya entre los cristianos diversificaciones». Por lo tanto, ha de abandonar cualquier práctica religiosa que no sea la romana.

[10] UBIETO ARTETA, A., *La introducción del rito romano en Aragón y Navarra:* Hispania Sacra 1(1948) 229-324; JANINI, DHEE II 1321-1324; CASPAR, *Das Register Gregor VII*, o.c. El orden y la datación de esta correspondencia es como sigue: 1.ª) 1074/III/9: Adefonso regi Hispaniae et Episcopis; 2.ª) 1074/III/9: Adefonso et Santio; 3.ª) 1074/III/20: Regi Aragonensi; 4.ª) 1076/V/4: Simeoni, episcopo Hispaniarum; 5.ª) 1079/X/15: Adefonso regi; 6.ª) 1080/VI/27: Cluniacensi abbati; 7.ª) 1080/VI/27: Regi Adefonso; 8.ª) 1081: regi Hispaniae Adefonso.

Para Gregorio VII, San Pablo predicó el Evangelio en España, que después consolidaron los varones apostólicos, y el papa Inocencio I reafirmó estas enseñanzas; así hasta que brotó la doctrina prisciliana y la herejía arriana, que mancharon la enseñanza litúrgica y lograron la separación de la uniformidad romana, trayendo la irrupción de los godos y de los sarracenos, de forma tal que no sólo decreció la religión en España, sino también la civilización ambiente. Estos presupuestos históricos han sido presentados a Gregorio VII por algunos varones que aseguran que en nuestra liturgia existen cosas contra la fe católica.

Tal explicación del fenómeno ritual hispano obedece a una deficiente información. Los informadores del papa, tal vez, pensaron hacer alarde de erudición histórica, pero no hicieron la menor referencia al adopcionismo ni a los escritos surgidos durante esta polémica, que les hubieran proporcionado verdaderos asideros donde agarrarse, e hicieron llegar al papa especies calumniosas que sobre la liturgia hispánica corrían. La idea que se adentró muy profundamente en el papa fue la de que la «superstitio toletana» debía ser barrida y suplantada por la adopción de la liturgia romana, punto de partida, como hemos visto, esencial para Gregorio VII, porque *diversas voces distinctis cogitationibus respondent*, desarmonía que era necesario erradicar con toda energía —*quibus resistendum fortiter est in fide*—, si hay algunos que insisten en su permanencia.

Cuando Gregorio VII era entronizado, el 30 de junio de 1073, el cardenal Giraldo, obispo de Ostia, hallábase como legado en Francia, desde donde se había dirigido a España atraído por los asuntos pendientes que existían con la Sede Apostólica. Entonces hubo de presidir un concilio en el que fue depuesto y excomulgado el calagurritano Munio, convicto de simonía; de este concilio y medidas tomadas el papa pidió mayor información, que le fue facilitada posteriormente, pues en los primeros meses del 1074 estaba el papa plenamente informado: del reino de Aragón, las noticias eran francamente satisfactorias, pero no tanto las de los de Castilla y Navarra; así le informaron a Gregorio VII los obispos aragoneses y castellano-leoneses que, en unión del depuesto Munio, acudieron a Roma para asistir al sínodo cuaresmal de aquel año.

A la terminación de él, absuelto el calagurritano de la excomunión, se le impuso bajo promesa formal que había de trabajar por imponer en su territorio el oficio romano, promesa a la que se unieron los obispos restantes. La victoria se iba logrando paulatinamente, como comunicaba el pontífice al rey de Castilla y a los obispos el 9 de marzo. Pasados diez días, probable fecha de la vuelta de los obispos asistentes al sínodo, la cancillería papal expidió sendas cartas para los reyes Alfonso de León-Castilla, Sancho de Navarra y los obispos de dichos reinos. Carta doctrinal, ya examinada, orientada a implantar la mutación litúrgica, en que tan comprometidos estaban los prelados; sin embargo, hay otra del día 20, dirigida al rey de Aragón, en la que se complace en la labor realizada y le insta para que la complete.

En verdad que el monarca castellano-leonés no necesitaba de grandes peticiones para la empresa, pues diariamente se hallaba trabajado por su

esposa Inés, francesa e hija del duque de Aquitania. A la reina Inés, no a Constanza, como escribe el toledano, es a quien se debe aplicar la noticia dada por el citado Jiménez de Rada: *Et quia adhuc littera gothica et transcriptio psalterii et officium missae... quod cum traslatione et littera dicitur toletanum per totam Hispaniam servabatur, ad instantiam uxoris suae reginae Constantiae* (léase Agnetis) *quae erat de partibus Galliarum, misit Romam ad Gregorium papam septimum ut in Hispania, omisso legato, romanum seu gallicanum officium servaretur* [11].

A principios de 1075, Alfonso de Castilla partió para Oviedo, y allí encontró reunidos a clérigos partidarios de las dos tendencias litúrgicas. Invitados por el rey para intensificar sus peticiones sobre la situación de las preces, ya que de una y otra parte había razones para mantener su propia opinión, el obispo Jimeno, que se había comprometido a trabajar por la imposición de la liturgia romana, se vio en la necesidad de notificar al papa estos sentimientos encontrados, pero Gregorio le contestó que nadie podía formular razones para mantener la vigencia del rito toledano.

A raíz de estos acontecimientos, una porción del reino de Navarra queda anexionada al reino de Aragón, entrando así en la órbita donde se había adoptado ya el rito romano.

En cuanto a Castilla-León, los ánimos continuaban muy divididos. El rey, la reina y los cluniacenses estaban por el romano. Los clérigos, el pueblo y una parte del episcopado anhelaban la persistencia del toledano. En una situación tan enojosa y medieval se apela al juicio de Dios, acto que tendría lugar el domingo de Ramos, 9 de abril de 1077. Dos caballeros, representantes de las dos liturgias disputadas, competirían en la lucha; salió triunfador el que se batía por la persistencia del toledano; mas la victoria se atribuyó a manejos del triunfador. Así lo dice la crónica de Nájera, que señala una nueva prueba: los libros rituales de ambas liturgias habrían de ser arrojados a una hoguera; de ellos, el que saliese indemne sería el vencedor. Verificada la prueba, el romano permaneció en el fuego sin quemarse, pero el toledano salió de ellas completamente indemne, hasta que Alfonso VI, empujándolo dentro con el pie, hizo proverbio aquello de *allá van leyes do quieren reyes*.

Como noticia oficial, sin comentarios, registran las crónicas la implantación del rito galicano en el 1078: *intravit romana lex in Hispania*. Pero esta introducción no exigía el destierro total de los usos toledanos, siendo ambos ritos compatibles, ya que en este año se data la embajada de Alfonso VI a Gregorio VII *quia romanum mysterium habere voluit in omni regno suo* [12].

El 7 de junio de 1078, Alfonso VI enviudó de la reina Inés. Dos acontecimientos del año siguiente vinieron a enturbiar los progresos del establecimiento de la liturgia papal en Castilla. Estos fueron el segundo matrimonio del rey con Constanza, hija del duque de Borgoña, y la llegada a Sahagún de los monjes cluniacenses.

La nueva reina siente nostalgia de la liturgia de su tierra y escribe al

[11] Cf. RIVERA RECIO, J. F., *Gregorio VII y la liturgia mozárabe:* Revista Española de Teología II 193-210; DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et le Portugal* 83-151.

[12] JIMÉNEZ DE RADA, R., *De rebus Hispaniae* (Edic. LORENZANA, III 137).

monje Adelelmo para que venga a España, donde se siente como «desterrada en un rincón de la tierra donde apenas ha llegado la doctrina apostólica». En el mismo sentido reaccionan los miembros de su séquito.

Al frente de los cluniacenses, llegó para regir el monasterio de Sahagún el abad Roberto, a quien la comunidad residente en aquel monasterio no quiere recibir, huyendo sus miembros cada uno por su parte. En esta huida, aunque tuviera su parte la negativa a someterse a la aspereza de los nuevos usos, también se incluía la reacción contra el nuevo rito y el abandono del hispano que se pretendía. En tan angustiosa situación, Roberto, posiblemente deseando ganarse la confianza de los fugitivos, debió de inclinarse por la continuación de la liturgia hispana, simpatizando con los huidos.

Por otra parte, aunque los documentos no facilitan demasiados datos, parece como que el rey se encaprichó con alguna dama, distinta de la reina Constanza. No tenemos más noticias sobre la *perdita femina* de que habla la documentación, y, posiblemente, el abad Roberto influyó de alguna manera para obtener la disolución del matrimonio real, ya que era regio consejero. Todo esto unido, lo cierto es que, en agosto o septiembre de este año, Alfonso VI da cuenta al papa de que se ha producido un enorme descontento en su reino por la implantación de la liturgia y el oficio *quod tua iussione recepimus*, y se atreve a proponer una solución intermedia, a saber, que el papa, por intercesión de San Hugo, acceda a enviar al cardenal Giraldo a España para que enmiende lo que haya de enmendarse y corrija lo que deba corregirse —*ut es quae sunt emendanda emendet et ea quae sunt corrigenda corrigat*—, frase de sentido ambiguo, ya que puede interpretarse como un deseo vehemente de que se imponga con toda rigidez el rito romano sin contemplaciones, o también en el sentido de que el legado depure en el rito nacional lo que haya vituperable, pero que permanezca éste sin necesidad de suplantarlo por otro.

Es fácil imaginar la reacción que debió de producir en el ánimo voluntarioso de Gregorio VII esta marcha atrás, por la que se le insinuaban contemporizaciones con los contradictores. El 15 de octubre sale de Roma el cardenal Ricardo con una carta para Alfonso exhortándole a llevar a término la obra comenzada.

El legado pontificio fue recibido por Alfonso con mucha frialdad. Los amoríos del rey y la conducta francamente antipapal y conciliadora del influyente Roberto, en punto a la mudanza del rito, hubieron de ser el fondo de las relaciones de su misión en Castilla que el cardenal envió al papa.

Gregorio VII, que ya saboreaba el éxito de la suplantación del rito hispano, con estas últimas noticias, que significaban un retroceso en la cuestión, debió de sentir profunda amargura. Con fecha 27 de junio, el papa despachó dos cartas para Alfonso y para el abad de Cluny, Hugo. En la dirigida al rey, le echa en cara haberse dejado vencer por las intrigas diabólicas de Roberto, «pseudo-monje», y de una *perdita femina*, cuando la única directriz de su conducta estaba en adherirse a las indicaciones del legado, cardenal Ricardo, rompiendo además las relaciones ilícitas con la

consanguínea de su esposa; le anuncia también la excomunión de Roberto, que, reducido a penitencia, será recluido en el monasterio de Cluny. En la carta a San Hugo, le pone en conocimiento de las noticias recibidas de Castilla; Roberto es acusado de simonía y de que, habiéndose rebelado contra la autoridad papal, ha sido causa de que cayeran en sus pasados yerros cien mil españoles que estaban a punto de aceptar la voluntad del papa, y hasta el mismo rey se encuentra entre los seducidos y se porta sin miramiento alguno con el cardenal legado.

En esta carta deja a la opinión del destinatario la amenaza de excomunión contra el rey si éste continúa en su proceder, y el encierro y reclusión de Roberto en el monasterio de Cluny y la reunión de los monjes dispersos en Sahagún, donde ninguna medida debe tomarse mientras no haya sido previamente sancionada por el legado.

La reunión de un concilio, celebrado en Burgos, y la investidura real de un nuevo abad de Sahagún inducen a pensar en un cambio radical de la conducta de Alfonso VI, quizá movido por el conocimiento de las informaciones enviadas a Roma por el legado o por cualquier otra causa, y que temiese justamente el enojo pontificio; el abad Roberto desaparece de los escenarios hispanos y quedó, con su encarcelamiento, truncada la rebelión cultual que venía agitando el reino de Castilla.

En la primavera del 1080, bajo la presidencia del legado, cardenal Ricardo, y la asistencia de trece obispos, se tuvo la mencionada asamblea conciliar de Burgos. Las actas de ella se han perdido, pero se sabe que *confirmavit romanum mysterium in omni regno Adefonsi regis* [13]. El 8 de mayo se extendió un diploma real datado en Burgos, posiblemente en los días de la celebración del concilio, y se sabe que el nuevo abad de Sahagún era a la sazón Bernardo, y en él se afirma que el rey había mandado *dignissimum romanae institutionis officium celebrari... in Ispaniae partibus* [14].

Así se consiguió la introducción en el reino de Castilla, León y Galicia del llamado rito romano, y los empeños denodados de Gregorio VII resultaban triunfantes en toda la línea. La «superstitio toletana», según la denominaba el papa, era suplantada ahora por el «dignísimo oficio de la institución romana»; pero cuando Toledo, meta ya de las conquistas de Alfonso VI, era conquistada, el 25 de mayo de 1085, Gregorio VII no pudo celebrar la victoria, pues aquel mismo día fallecía en Salerno.

La introducción del rito romano-galicano

Con la abolición de la antigua liturgia hispana, si se había superado un estorbo y quitado un impedimento, no se había logrado la implantación de los nuevos usos cultuales en los reinos españoles. Era necesario proveer de textos de la nueva liturgia introducida a los centros de actividad cultual. La tarea no era fácil. Piénsese en la dificultad de proporcionar el nuevo

[13] FLÓREZ, H., *ES.* III 311.

[14] Ibid., 310.487-488; XIV 487-488; VIGNAU, V., *Historia de los documentos del Monasterio de Sahagún* (Madrid 1847) p.60.

material litúrgico a todos los monasterios y diócesis de los reinos peninsulares, y también de lo más fundamental a las parroquias para que pudieran atenerse a las nuevas prescripciones. En sí, no era tarea que pudiera realizarse por un edicto real ni por un mandamiento pontificio. Había que facilitar ejemplares que sirvieran de arquetipo, para que, a imitación de ellos, se pudieran realizar los centenares de copias necesarias. No cabe duda de que en los primeros años posteriores al acuerdo del concilio burgalés, y en pleno rigor del mandamiento real y la tenacidad obligatoria del papa, hubieron de surgir por este concepto cantidad de problemas y que, calladamente al menos, hubieron de persistir en uso los antiguos libros de que cada ministro del culto podía disponer. Hubo de ser esfuerzo de muchos años la implantación efectiva del nuevo rito. Todavía hoy existen testimonios de aquella liturgia hispana abolida en los venerandos fondos de algunas bibliotecas y museos [15], pero de la nueva liturgia se originaban dificultades de otro orden. ¿Qué era propiamente la liturgia romana en esta época? Sabemos que estuvo vigente en Roma la liturgia transmitida por los sacramentarios leoniano, gelasiano y gregoriano, pero estos *libelli* rituales representaban principalmente la liturgia papal utilizada en algunas solemnidades romanas y por algunos pontífices. A las piezas existentes se fueron añadiendo otras, de forma que, cuando al iniciarse el siglo IX Adriano I envió a Carlomagno un ejemplar del sacramentario llamado gregoriano, este libro fue completado en el imperio carolino con muchas adiciones y mezclas de unas y otras piezas y procedencias, de tal forma que, como dice el insigne liturgista Dom Cabrol, «el sacerdote o el fiel que lee hoy las oraciones de su misal no deja de abrigar la duda de que a veces en una sola misa él repite fórmulas tomadas del sacramentario leoniano, del gelasiano, del mozárabe, de los libros ambrosianos, galicanos o célticos, de las liturgias griegas y, aún más atrás, de autores siriacos u orientales...» [16]

Lo que se denominaba liturgia romana en las cartas de Gregorio VII no era una liturgia depurada, sino completada con aportaciones extrañas en el correr de los tiempos, principalmente recogidas durante los siglos X y XI en los países del imperio centroeuropeo. Roma, en estos tiempos, dada la turbación política de que era víctima, estaba incapacitada para toda fecundidad litúrgica. Se trataba, como puede pensarse, de verdaderas antologías de fórmulas cuidadosa y armónicamente seleccionadas a gusto y necesidad del compilador.

Fue, pues, una época de acopio y acarreo, en que se desarrolló una actividad que hoy no podemos fácilmente imaginar. Desde fines del siglo XI, en que la mutación se produjo, o fines del XII hasta el siglo XIII, época en que ya varias iglesias centrales tienen adaptados sus libros litúrgicos, proliferaron las peticiones de modelos, se aprovecharon los viajes para hacerse con ejemplares o copias de ellos. Los prelados, en sus desplaza-

[15] JUNGMANN, J., o.c.,; LEROQUAIS, V., *Les sacramentaires et missels manuscrits des bibliothèques de France* 4 vols. (París 1924); MOHLBERT, M., *Das fränchische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Uberlieferung* (Münster 1939); EBNER, A., *Missale Romanum im Mittelalter* (Graz 1957).

[16] CABROL, C., *La messe en Occident* (París 1940).

mientos a la curia papal, las órdenes monásticas y los canónigos regulares fueron los cooperadores y abastecedores de esta ingente aportación de libros de culto para satisfacer la demanda que de ellos se hacía por todas partes. Quizás antes que ninguno, los monjes cluniacenses o los marselleses, llegados a Castilla casi en los mismos días del avance bélico de Alfonso VI, debieron de ser los primeros en importar los volúmenes para la celebración de la misa, ya copiados de los monasterios franceses o del mismo Sahagún, como ocurrió con el *Sacramentario*, conocido como misal de San Facundo [17], antes perteneciente a la catedral de Toledo, y actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid, que, tras el prefacio común y las variantes en el «Communicantes», indica su procedencia original de Dijon (Francia) y que fue escrito en el último tercio del siglo XI, probablemente en Sahagún, cuyos patronos, Santos Facundo y Primitivo, gozan allí de una misa compuesta en su honor. Según todas las probabilidades, este manuscrito fue aportado a Toledo por su primer arzobispo, don Bernardo, antes abad de Sahagún y posteriormente elegido arzobispo de Toledo.

Un minucioso inventario por los fondos litúrgicos de España aportaría nuevos ejemplares de esta primera fase del cambio de rito en los reinos de la nación hispana [18].

A este primer período de acarreo de textos y de copias siguió una nueva época, en que cada iglesia episcopal hubo de rehacer sus propios libros litúrgicos con la introducción de sus propios usos y de sus peculiares calendario y festividades, así como con la inclusión de las lecciones apropiadas en los leccionarios de uso universal, constituyéndose lentamente los misales y breviarios plenarios, que, si alguno de ellos puede datarse en el siglo XII, más bien pertenecen a la centuria siguiente.

Poco a poco y paso a paso fue abriéndose camino la liturgia que tanto deseó imponer para los reinos hispánicos Gregorio VII y que, ante las enormes dificultades de conseguirlo, hubo de ser amortiguada o silenciada la fuerza del decreto de implantación en grado tal, que se puede afirmar que, si nunca fue olvidado, hubo, no obstante, de tolerarse la pervivencia de las fórmulas antiguas, principalmente en aquellas iglesias reconquistadas después de la muerte de Gregorio VII y que se encontraron desprovistas de los nuevos textos litúrgicos impuestos, que hubieron de agenciarse en otras iglesias, que anteriormente los habían conseguido, como patentiza la colección de libros cultuales de Sevilla, copiados o prestados por Toledo, que tenía una tradición litúrgica reformada anterior.

Así se ve cómo desde el siglo VI al VIII se produce la formación integral de la antigua liturgia hispana y cómo esta pacífica posesión del rito en el territorio fue alterada por influencias uniformadoras, motivadas por especies calumniosas e inconsistentes; y por la poderosa fuerza de los reformadores se implantó una nueva práctica cultual, que llamaron «romana», apelativo falso, pues más bien se trataba de una colección de textos cen-

[17] JANINI, J.-SERRANO, J., *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional* (Madrid 1969) n.199.

[18] JANINI, J.-GONZÁLVEZ, R., *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Capitular de Toledo* (Toledo 1977).

troeuropeos que se había impuesto en Roma, sin mucha depuración, y que desde Roma, Francia y Alemania, por la gran difusión de las órdenes monásticas allí nacidas y los monasterios acogidos a ellas, se expandieron por toda Europa.

IV. GREGORIO VII Y CATALUÑA

Por A. OLIVER

En su esfuerzo por afianzar a España en la órbita de Roma y, sobre todo, por acercar la liturgia mozárabe a la romana, el papa Alejandro II (1061-1073) envió como legado al cardenal Hugo Cándido [1]. Reunió dos concilios en Aragón, en 1065 y 1067. En el curso de su legación debió de encontrarse con el rey Sancho Ramírez, quien en la primavera de 1068 fue a Roma para poner bajo la tutela de San Pedro a su persona y su reino [2]. Llegado a Cataluña, reunió un concilio en Gerona, en noviembre de 1068, al que asistió Ramón Berenguer I, junto con los obispos y abades catalanes y del sur de Francia. Los cánones de aquella asamblea condenan la simonía, el concubinato de los clérigos, los matrimonios incestuosos, las ulteriores nupcias del cónyuge vivo; fijan los beneficios debidos a la Iglesia y proclaman solemnemente la *tregua de Dios* [3]. Gracias al legado, Aragón y Cataluña quedaban mucho más cerca de Roma [4].

Gregorio VII (1073-1085) prosiguió con los reinos de España y con Cataluña la política de su antecesor: vindicar los derechos de la Sede Apostólica sobre ellos y liberarla de las manos de los paganos (como veremos al hablar de la cruzada). Apoyado en la *Donación de Constantino* [5], afirma el papa que el reino de España perteneció en otro tiempo a San Pedro, pues le fue entregado, en virtud de antiguas costumbres, *in ius et proprietatem;* pero la invasión de los sarracenos ha interrumpido el *servitium* que a San Pedro se rendía. Es claro, pues, que el papa piense que la recuperación de sus derechos en España, como en otros países occidentales, depende de la reconquista, que, como veremos, favorecerá el papa generosamente [6].

Hemos visto que Sancho Ramírez de Aragón (1063-1094) se hizo vasallo de la Santa Sede en 1068, aconsejado por el legado papal en España.

[1] G. SAUERLAND, *Die päpstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts* (Berlín 1931) p.12ss.

[2] P. KEHR, *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts:* Abhandlungen des preuss. Akad. der Wiss. Phil. Hist. Klasse (Berlín 1928) p.11-12; ID., *Wie und wann wurde das Reich Aragon ein Lehen der römischen Kirche?:* Sitzungsberichte des preuss. Akad. der Wis. Phil. Hist. Klasse (Berlín 1928) p.207-208.

[3] MANSI, XIX 1069.

[4] KEHR, *Papsturkunde in Spanien.* II: *Navarra und Aragon* (Berlín 1928) p.260-265; FLICHE, *Reforma gregoriana y Reconquista,* en *Hist. de la Iglesia,* Fliche-Martin, VIII (Valencia 1976) p.34-37.

[5] B. LLORCA, *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII:* Miscel. Hist. Pont. XVIII: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) p.79-105.

[6] FLICHE, *Reforma gregoriana...* p.131-132.

Alejandro II le alentó, sin duda, a que continuara el esfuerzo de su padre, Ramiro I, en pro de la reconquista. No pudo hacerlo Sancho, pero logró, en cambio, la anexión de Navarra en 1076, constituyendo así, en el sur de los Pirineos, un poderoso dominio que potenciará todo esfuerzo en pro de la lucha contra el moro. Esa anexión nos interesa sobremanera, pues dentro de sesenta años Aragón pasará a formar una unidad con el condado de Barcelona. Gregorio VII encargó la responsabilidad de la Iglesia de Aragón a Frotario, abad de Saint Pons de Thomières —que había tomado parte ya en el sínodo de Gerona de 1068—, quien desde el año 1077 hace las funciones de legado permanente en Aragón, y pone al frente de la sede de Pamplona a otro monje de Saint Pons llamado Pedro.

Pero Frotario actuó también en Cataluña: aconsejado por él, el conde de Besalú Bernat II se hace vasallo del papa en 1077 y pasa a favorecer decididamente la reforma de la Iglesia [7]. Y en la larga discordia entre los dos hijos de Ramón Berenguer I, Gregorio VII encargó al legado y al obispo de Gerona Berenguer Guifré (1051-1093) que cuidaran de la paz en el condado de Barcelona. Fue a raíz de aquella discordia cuando el papa dirigió al obispo la bula de 2 de enero de 1079, en la que expresa su preocupación sobre el peligro que amenaza a aquella tierra, expuesta al odio de los impíos sarracenos, y añade que, si los dos hermanos enemigos no atienden a los consejos de paz, habrá de imponerles que observen una tregua hasta que lleguen allá los mensajeros apostólicos que él mandará para dirimir la contienda [8]. Es claro que el papa se siente responsable y dueño del país, que quiere mantener en su mano —asistido, como está convencido, por el derecho que le confieren antiguas donaciones—, y al que desea ver libre del acoso musulmán. A ello se dirige también su esfuerzo por crear una zona de hegemonía en el Mediterráneo occidental —Córcega y Cerdeña son ya posesión de la Iglesia romana [9]—; la abadía de San Víctor de Marsella, en Provenza, será el eje de esa política. Su abad Bernardo era uno de los hombres de confianza del papa. El mismo 2 de enero de 1079 —la misma fecha que la de la bula a Berenguer Guifré, que acabamos de citar— redacta el papa una bula a los monjes de aquel monasterio por la que aquél queda unido al de San Pablo de Roma, unidos ambos a la Santa Sede como el de Cluny. Muerto el abad Bernardo pocos meses después, el papa coloca al frente de los dos monasterios al hermano del difunto, el cardenal Ricardo, que había sido el año anterior legado en España.

Fue justamente el obispo de Gerona Berenguer Guifré, gran aliado del papa en su política en los reinos de España, como acabamos de ver, quien recibió el encargo de intervenir en el caso del arzobispo de Narbona. Este Guifré era hermano del de Gerona y un endurecido simoníaco. La intervención del gerundense no dio resultado, y el de Narbona fue depuesto en el sínodo romano de la cuaresma de 1079. Es otro ejemplo del esfuerzo

[7] KEHR, *Das Papsttum...* p.24; SAEBEKOW, *Die päpstlichen Legationen...* p.20-22.
[8] *Reg.* VI 16: FLICHE, *Reforma gregoriana...* p.133.
[9] FLICHE, *Reforma gregoriana...* p.133.

del papa por imponer su reforma y su influencia en las sedes de Provenza y Septimania [10].

V. SIGNIFICACION SOCIO-ECONOMICA Y CULTURAL DE LAS PEREGRINACIONES A SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por J. FACI

Si algún fenómeno de la historia medieval peninsular ha sido sobradamente puesto de relieve y resaltada su importancia, ha sido, sin duda, el del culto a Santiago y las peregrinaciones a Compostela. Desde diferentes puntos de vista, bien sobre aspectos concretos o generales, la trascendencia del fenómeno ha encontrado una amplia acogida en la bibliografía, desde el monumental y venerable trabajo de López Ferreiro hasta los más recientes. Todo el mundo parece estar de acuerdo en que estamos ante uno de esos fenómenos excepcionales que adquieren, de algún modo, una individualidad dentro del proceso histórico.

No es el momento de insistir demasiado en el problema de los orígenes del culto ni en sus más estrictos planteamientos hagiográficos. La oscuridad en que se sitúa su aparición y su vinculación inequívoca con el proceso reconquistador dificultan esta labor. Parece acertada y coherente la crítica de S. Albornoz a los pintorescos argumentos de Castro sobre la vinculación del culto jacobeo con el mito dioscórido [1]. La vinculación con cultos anteriores, probablemente muy antiguos, parece evidente, como es habitual en el caso del culto a muchos santos, pero no parece que pueda interpretarse como Castro lo ha hecho.

Las primeras noticias ciertas, aunque todavía limitadas, ya que sólo establecen una vinculación de Santiago con España, sin mencionar la presencia de sus restos, proceden del himno en acrósticos dedicado a Mauregato (783-788) por un clérigo, que se ha solido identificar con el Beato de Liébana, aunque haya opiniones en contrario. Cincuenta años después, en el martirologio de San Floro de Lyón, datable en 838, encontramos ya una cumplida referencia a los restos y el culto del santo: «Los huesos sagrados del bienaventurado apóstol Santiago, llevados a España, se veneran en un lugar situado en el extremo del país, frente al mar de Bretaña, y sus habitantes les hacen objeto de una devoción extraordinaria» [2]. Por lo tanto, la «invención» del sepulcro tuvo que tener lugar en un momento enmarcado por ambas fechas.

Resulta ya extraño que la primera noticia importante provenga de un texto extraño al propio reino astur, extrañeza que se ve aumentada por la

[10] FLICHE, *Reforma gregoriana...* p.134-135.
[1] La argumentación de A. Castro en pro de la vinculación entre el culto a Santiago y el mito dioscórido resulta ingeniosa, aunque traída por los pelos, como ha demostrado demoledoramente S. Albornoz, que ha aportado argumentos en contra de mucho mayor peso que los de Castro. Cf. A. CASTRO, *La realidad histórica de España* p.327-328, y S. ALBORNOZ, *El culto a Santiago no deriva del mito dioscórido, passim.*
[2] Cit. en BOTTINEAU, Y., *El Camino de Santiago* p.20-21.

parquedad de las fuentes documentales astures y el absoluto silencio de las fuentes narrativas anteriores a la *Crónica* de Sampiro. ¿Cómo dieron tan poca importancia a un fenómeno tan trascendental como éste? ¿Es admisible que el silencio del ciclo cronístico de Alfonso III, tan conocedor de otros acontecimientos religiosos menores, implique una total ignorancia? Son preguntas de difícil contestación. Lo que es indudable es que el culto a Santiago en Galicia era ya vivo en el reinado de Alfonso III, y probablemente también antes, a pesar de este silencio de las fuentes narrativas. Así lo prueba el famoso documento del 885 [3], como la noticia de la construcción de una nueva basílica sobre los restos de la antigua, probablemente de Alfonso II. Las excavaciones arqueológicas han confirmado esta sucesión y han comprobado la antigüedad de un culto local anterior, ya que en niveles estratigráficos más profundos se han hallado restos de un *martirium* del romano tardío y de una necrópolis. Esta aglutinación de cultos, como antes decíamos, es un fenómeno frecuente en la historia religiosa. Lo atípico en este caso es lo tardío de la fecha en que se produce la eclosión definitiva del culto jacobeo, vinculado con el momento de la consolidación del reino astur, que se autoproclamó continuador del visigodo y, por lo tanto, con derecho a «reconquistar» los territorios perdidos ante los musulmanes. En esta tarea, Santiago será capitán de las tropas cristianas y «patrón» en el sentido feudal del término.

La influencia que tuvieron las peregrinaciones a Santiago, a través de lo que se llamó el «camino de Santiago», sobre la situación socio-económica institucional y cultural de los reinos cristianos hispánicos es también evidente. Ha sido puesta de relieve por casi todos los especialistas que han tratado de la cuestión, de una forma que, incluso, parece excesiva. En efecto, ha habido una tendencia generalizada a considerar el fenómeno de las peregrinaciones y el establecimiento del «camino» definitivo en el siglo XI como casi la única causa de los grandes cambios históricos que los reinos cristianos del norte, al igual que todo el Occidente europeo, experimentaron a partir de esta centuria. Mientras que los estudios relativos a otros países han intentado buscar las causas de tales cambios dentro de su mismo proceso histórico anterior, lo que resulta bastante lógico, en lo relativo a la España cristiana se ha deslizado la línea explicativa hacia un fenómeno externo y único, por importante que haya sido. Se habría producido en esta visión, que, a su vez, va conectada con otras interpretaciones sobre la historia medieval española, una «europeización» de la España cristiana, debido a las conexiones directas con Europa, establecidas fundamentalmente por la política de Sancho el Mayor y por las peregrinaciones compostelanas. Esto habría roto el aislamiento anterior, consecuencia directa de otro fenómeno, también externo y único, como el de las invasiones musulmanas. A partir del siglo XI, y dentro de lo que se ha solido llamar la «revolución comunal», la situación de los reinos cristianos hispánicos sería bastante parangonable a la del resto de la Europa occidental: habría una mayor concentración de la propiedad en manos de una casta de señores dedicados a actividades militares, una mayor diversidad económica y social y nuevas realidades institucionales. Todo ello tendría su mayor reflejo en el «camino» de Santiago y las zonas por él influidas, tanto en el reino de Aragón como en Navarra, Castilla y León.

[3] Dirigido: ... *domino sancto et Deo martiri glorioso beatissimo nobisque post Deum piissimo patroni nostro Iacobo apostolo cuius sancte et venerabilis ecclesis sita est in locum arcis marmoricis ubi corpus eius tumulatum esse dignoscitur territorio Gallecie...* Cit. VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M., y URÍA, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* I p.30.

Como todas las grandes tesis, también ésta tiene una parte importante de veracidad. Ahora bien, ello no impide que se quieran buscar explicaciones alternativas o que se investiguen unos nexos que den sentido a unos datos que pueden no alcanzar una total coherencia. Creemos, por lo tanto, que, junto a las interpretaciones tradicionales acerca de este problema, existen otras posibilidades a tener en cuenta y que no es preciso se arrinconen necesariamente todos los viejos argumentos que han venido empleándose. Así, podría valorarse más de lo que hasta hace poco se ha hecho el dinamismo interno anterior al momento culminante de las peregrinaciones jacobeas, la existencia de unas formaciones «preurbanas», en feliz expresión de Estepa, que en su valiosa obra sobre León habría llegado, en mi opinión, a interpretaciones más coherentes [4]. Esta expresión indica claramente una orientación hacia una visión de carácter transformativo de las realidades sociales. Las formaciones preurbanas tendrían en germen algunos de los elementos de lo que luego se podrá llamar con toda propiedad una ciudad, pero estaría inmersa en la vida agraria circundante. Y es que, en el mundo feudal, la oposición campo-ciudad resulta casi siempre más aparente que real.

Es cierto, a pesar de todo, que las principales transformaciones socioeconómicas y culturales se producirán a lo largo de la ruta jacobea. Jaca, Pamplona, Estella, Logroño, etc., serán núcleos de población que parecen sentir precozmente este soplo renovador del movimiento comercial y urbano. Burgos consolida su posición como *caput Castellae* por la eclosión del movimiento peregrinatorio, o Sahagún y Santiago son escenario de las primeras revueltas burguesas importantes, que por aquellas fechas (principios del XII) tan frecuentes eran en otros países europeos.

Es en el siglo XI cuando se fija de forma definitiva el que, a través de los siglos medievales, se llamará «camino» de Santiago. Anteriormente ya había habido un cierto movimiento de peregrinaciones, que trajo a gente tan ilustre como el obispo Godescalco de Puy, a mediados del X, pero no existía una organización coherente ni una ruta fijada. Desde el reinado de Sancho el Mayor, la situación histórica general de la España cristiana empieza a cambiar. El declive y caída final del califato y la superioridad de las armas cristianas tras la muerte de Almanzor, así como el dinamismo demográfico que se manifiesta, son factores que explican esta consolidación de la situación. La influencia cluniacense, muy fuerte en la segunda mitad del siglo y muy relacionada con el movimiento peregrinatorio, hizo del «camino» de Santiago una gran ruta religiosa europea, así como una importante ruta de comercio internacional. Este camino, que se fija en el XI,

[4] ESTEPA, C., *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII), passim*, pero especialmente c.1.

es el que encontraremos descrito con todo detalle en la famosa *Guía del peregrino a Santiago*, que figura en el *Codex Calistinus*, y que se ha venido atribuyendo Aymery Picaud.

El camino tenía como primer punto importante en territorio hispano la villa pirenaica de Jaca. Los aspectos urbanísticos y económicos de la ciudad han sido estudiados con todo detalle por Lacarra[5], que ha señalado que Jaca, al fundar Ramiro I el reino de Aragón a la muerte de su padre, Sancho el Mayor (1035), no era sino una aldea, denominada unas veces «castrum» y otras «villa», pero con claras connotaciones exclusivamente agrarias. Tiene, por lo tanto, en principio, el carácter de ciudad regia, donde se instala la corte y donde vivía habitualmente el obispo. Su privilegiada situación, en un lugar de cruce de varias vías naturales, junto con el aumento de peregrinos que pasaban los Pirineos por el Somport, convirtieron rápidamente a Jaca en un importante centro urbano. El año 1063, fecha de la muerte de Ramiro I, es un año importante en la historia de la ciudad: se reorganiza la diócesis en un concilio, se comenzaron probablemente las obras de construcción de la catedral y, una vez muerto Ramiro, su hijo Sancho otorgó el fuero, que significaba el reconocimiento de una voluntad de engrandecimiento de la ciudad, manifestándose en él el deseo de convertir a Jaca en *civitas*. El texto encierra un enorme interés y ha sido analizado en sus variados aspectos, por lo que no es preciso detenernos en él. Baste solamente decir que da preciosas indicaciones sobre las condiciones socio-económicas de Jaca y que alcanzó una enorme difusión posterior como típica carta de población. Es interesante, por ejemplo, la contraposición que el texto hace entre *miles, burgensis* y *rusticus*, la referencia al *foras Jaccam*, probablemente el nuevo burgo que estaba formándose, así como la atención a las prescripciones para regularizar los intercambios[6].

La *civitas* no tendría en el futuro la importancia a que parecía estar llamada, debido a la rápida expansión hacia el sur experimentada por el dinámico reino aragonés, que le llevará en 1118 a conquistar Zaragoza. Pero seguirá siendo un centro importante como punto de arranque de una gran cantidad de peregrinos a Santiago. A finales del XI y comienzos del XII parece tener lugar una importante migración de extranjeros, que se asentarían en el burgo antiguo y en el Burnao o burgo nuevo. Igualmente, tenemos noticias de la importancia de las transacciones comerciales y de la fabricación en Jaca de los dineros jaqueses, en tiempos de Sancho Ramírez. También será importante la difusión de su fuero como modelo para otros centros urbanos donde se asentó una población de francos: Estella, Pamplona o Puente de la Reina.

Pamplona fue el siguiente núcleo urbano de importancia que encontraban los peregrinos, tanto más que en ella confluían los que atravesaban los Pirineos por Roncesvalles con los que, habiendo pasado por Somport, Jaca y Puente de la Reina, continuaban su ruta a través de Navarra. Pamplona era una vieja *civitas* romana, punto avanzado de la dominación militar y política romana en territorio vascón. Al viejo núcleo urbano, probablemente en el sentido antes apuntado de formación preurbana, que debía de coincidir básicamente con lo que se llamará la «navarrería», se añadiría un burgo de francos, que en 1129 recibiría el fuero de Jaca y que disfrutaba de la prerrogativa de un mercado independiente del antiguo de la ciudad, del que tenemos noticia ya en 1087. Más tarde, a mediados del XII, aparecería otro barrio de francos, la población de San Nicolás. Esta coexistencia de diferentes núcleos urbanos marcó la personalidad de Pamplona hasta la definitiva fusión de ellos en el siglo XV, produciéndose choques y enfrentamientos que culminarían con el asalto a la «navarrería» por los habitantes de los barrios extramuros en 1277. Su evolución desde un núcleo agrario y episcopal a una auténtica ciudad medieval responde básicamente al modelo transformativo de Pirenne. No cabe duda de que el paso del «camino» por la ciudad tuvo una influencia grande a la hora de producirse esta amalgama de comunidades de «francos», no todos forzosamente extranjeros, dedicados a profesiones artesanales y mercantiles.

Desde Pamplona, el «camino» se dirigía hacia la Rioja a través de Estella. Para G. de Valdeavellano, la aparición de esta ciudad sería consecuencia directa de la política repobladora de Sancho Ramírez y de una decisión personal del monarca, que asentaría población «franca» en la villa a la que otorgó el fuero de Jaca[7]. Esto sucedió hacia 1090, y a lo largo del siglo XII fueron surgiendo burgos nuevos, cada uno de ellos con sus mercados, que fueron haciendo mayor la connotación artesanal y mercantil de la villa. A finales de este siglo, Sancho el Sabio, tras haber otorgado un nuevo fuero, unificaba el estatuto jurídico de los habitantes de los burgos con el de los «clérigos y navarros», sin más cortapisa que la de respetar la dependencia jurisdiccional de estos últimos con respecto a sus señores. La importancia del elemento agrario en Estella, por lo tanto, a finales del siglo XII, seguía siendo patente.

Logroño, el «Lucronio» de algunos documentos emilianenses del siglo X, existía antes del gran auge de las peregrinaciones como una *villa* en el sentido agrario, que debió de irse transformando a lo largo del XI en un centro semi-urbano. En 1095, Alfonso VI otorga a la ciudad un fuero con el evidente propósito de consolidar la reciente posesión castellana de la Rioja. El documento es de una excepcional importancia y tuvo una difusión a otros núcleos muy significativa. La presencia de francos en la villa es evidente a tenor del texto foral, pero éstos quedan equiparados a los *Ispanos* en las condiciones de asentamiento presentes y futuras, con lo que la integración jurídica se ha producido desde un principio[8]. Esta equiparación demostraría, en opinión de Estepa[9], que el elemento franco no era

[5] LACARRA, J. M., *Desarrollo urbano de Jaca en la Edad Media*, en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* IV (Zaragoza 1951) p.139-155.

[6] Fuero de Jaca, en MUÑOZ Y ROMERO, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, corona de Aragón y Navarra* (reimpresión) (Madrid 1970) p.235-238.

[7] GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Orígenes de la burguesía en la España medieval* p.140-141.

[8] MUÑOZ Y ROMERO, *Colección...* p.235: *Decrevimus eis dare fuero et legem, in quo homines qui in modo presenti in supradictum locum populant, vel deinceps usque in finen mundi Deo juvante populaverint, tam francigenis, quam etiam Ispanis, vel ex quibuscumque gentibus vivere debeant ad foros de francos...*

[9] ESTEPA, C., *Estructura* p.83.

aquí tan predominante como en las ciudades aragonesas y navarras. Son, además, mayoritarias las prescripciones de carácter penal, así como las disposiciones relativas a los pobladores de carácter agrario.

Nájera, que había sido una villa de capital importancia en el reino navarro, era el siguiente alto en el camino de los peregrinos. Sancho el Mayor había orientado el «camino» hacia la ciudad, y ésta pronto creció en importancia tanto como centro económico y comercial cuanto como albergue y hospital para peregrinos. La penetración en la Rioja de Alfonso VI la vinculó a Castilla, y, en 1079, este rey entregaba a Cluny su principal centro religioso y dominial: Santa María la Mayor, que se convirtió así en uno de los más importantes centros de penetración cluniacense. Sabido es el interés del monasterio borgoñón por las peregrinaciones, por lo que esta vinculación no hizo sino reforzar su importancia en el «camino». El fuero concedido a la villa por Alfonso VI en 1076 señala claramente la importancia que en ella tenía la colonia mercantil, reflejada en las referencias a las transacciones y al mercado, así como en la contraposición de la condición de los burgueses con la de los infanzones [10].

El «camino» continuaba después hasta Burgos, el centro político y económico castellano por excelencia. La historia de Burgos merecería ser abordada en una obra de conjunto moderna y exhaustiva, como la reciente de Estepa para León, ya citada. Este vacío explica que todavía la monografía de conjunto más valiosa, aunque no referida concretamente al proceso de formación de la ciudad, sea la del P. Serrano [11], uno de los investigadores que más ha hecho por desvelar la historia medieval de Castilla.

Plantea problemas la etimología de Burgos, ya que el término comienza a emplearse antes de que la colonización franca tenga lugar en la zona y sea etapa en el «camino» de Santiago, teniendo además en cuenta que no fue fundación romana ni nunca tuvo obispado. García de Valdeavellano, siguiendo a Menéndez Pidal, considera que el término debe de derivar directamente del bajo imperio, y quizá sea el entrecruzamiento del término germánico *burgs* (castillo) con el griego *pyrgos* (torre, ciudadela), lo que se correspondería perfectamente con las características claramente militares que tuvo el lugar en sus primeros momentos [12]. Su núcleo originario constituía un *castrum* u *oppidum*, como otras fuentes afirman, insistiendo siempre en su carácter de recinto o conjunto de recintos amurallados y fortificados, que todavía dejaron un recuerdo en el siglo XIV a través de los numerosos lugares que seguían prestando el servicio de mena o castillería —o, lo que es igual, su recuerdo conmutado— a la fortaleza burgalesa [13]. En este caso, por lo tanto, la «formación preurbana» habría sido un núcleo predominantemente militar —y no exclusivamente—,

[10] MUÑOZ Y ROMERO, o.c., p.287-298.

[11] SERRANO, L., *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII* (Madrid 1935).

[12] GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., o.c., p.123.

[13] Del análisis de estos y otros datos ha extraído Ferrari una sugestiva problemática: FERRARI, A., *Testimonios retrospectivos sobre el feudalismo castellano en el «Libro de las Behetrías»* (Madrid, *BRAH*, CLXXI (1975) p.7-119; II p.281-404, *passim*, esp. I p.51ss).

como en otros lo fuera un núcleo predominantemente agrario. El proceso de división del trabajo, concretado en la aparición de nuevas actividades económicas, llevaría poco a poco a cabo la transformación en un núcleo esencialmente urbano. Ya antes de que el «camino» pasase por la ciudad, la documentación registra actividad comercial y artesanal, como hemos visto era lo general en otros lugares del «camino». La llegada de mercaderes extranjeros debió de ser un factor de incidencia importante, que contribuiría a ir haciendo de Burgos el principal centro económico de Castilla en la baja Edad Media. Nuevos barrios fueron agregándose al recinto originario, con sus centros religiosos y sus mercados, adonde llegaban mercancías procedentes de lugares remotos. Un documento de 1103, dado por Alfonso VI, reconoce la duplicidad, aunque los iguala en la exención de la mañería, de los francos y castellanos [14].

Como ha señalado Lacarra, la importancia de las comunidades de francos, y presumiblemente de las actividades artesanales y mercantiles, iban disminuyendo, a excepción de los casos de Sahagún, León y del propio Santiago de Compostela [15]. El monasterio dedicado a los Santos Facundo y Primitivo había disfrutado ya de una gran fama antes de la irrupción cluniacense en la Península, en la segunda mitad del siglo XI. Tras las destrucciones de Almanzor, el centro había languidecido y a su reconstrucción y revitalización se dedicó con ardor Alfonso VI. Con la llegada de los monjes borgoñeses se convirtió pronto en uno de los focos más conflictivos de la España cristiana, donde se oponían claramente las influencias francesas con un cierto tenaz indigenismo de los monjes. En 1085, Alfonso VI promulgó un fuero o carta de población, que es uno de los que más interés tiene en nuestra realidad foral y de los que mayores influencias ultramontanas manifiesta, especialmente en la precisión con que el documento menciona las trivialidades señoriales, en este caso del abad. Muy pronto la población de la villa debió de ir aumentando, tanto como resultado de la política regia cuanto como por el aflujo de peregrinos que pasaban por allí en dirección a Santiago. Muy gráficamente nos describen las *Crónicas* anónimas de Sahagún el crecimiento y prosperidad de la población [16]. Muy pronto se produjeron los primeros choques entre los vecinos y el abad, al rebelarse aquéllos frente a las opresoras condiciones impuestas en la carta de población, que debían de significar una yugulación de actividades y libertades. Es previsible que, desde el primer momento, hubiera en estos movimientos de inquietud, que llegarían años más tarde a convertirse en abierta rebeldía, una participación de mercaderes y arte-

[14] LACARRA, J. M., *Las peregrinaciones...* I p.474.

[15] LACARRA, J. M., ibid., p.475ss.

[16] «Ayuntáronse de todas partes del uniberso burgueses de muchos e diversos oficios, combiene a saber, herreros, carpinteros, xastres, pelliteros, çapateros, escutarios e omes enseñados en muchas e dibersas artes e oficios...»

«... los burgueses de San Fagun vsauan pacíficamente de sus mercaderías e negoçiauan en gran tranquilidad, por eso benían e traían de todas partes mercadurías, así de oro como de plata, y aun de muchas bestiduras de diuersas façiones, de manera que los dichos burgueses e moradores eran mucho rricos e de muchos deleites abastados».

Crónicas Anónimas de Sahagún, ed. PUYOL Y ALONSO, capítulo XIII; cit. por LACARRA, J. M., *Las peregrinaciones...* I p.476.

sanos, los más perjudicados, sin duda, por la opresión señorial. Esta probable participación llegaría más tarde a convertirse en protagonismo, por lo que a las revueltas se las ha calificado de «revueltas burguesas». Quizá ello sea algo exagerado o poco exacto, ya que en el fondo son movimientos antiseñoriales, en los que, aunque el protagonismo más evidente hubiera podido pertenecer a artesanos y mercaderes, también debió de haber una poderosa participación campesina. Las revueltas han sido ya suficientemente estudiadas en sus diferentes aspectos, por lo que no es necesario detenerse más en ellas [17].

León fue, juntamente con Burgos, el principal centro urbano del «camino» de Santiago. En este caso está bien claro el desarrollo de la ciudad con anterioridad e independencia al auge del movimiento de peregrinaciones, aunque éstas influyeron indudablemente en el reforzamiento de sus características urbanas. Su pasado romano quedó recordado en su nombre, como lugar de asentamiento de la *Legio VII Gemina*, hecho verdaderamente excepcional. Los conocimientos que sobre la evolución de la ciudad tenemos en época tardorromana y visigoda son casi nulos y solamente la arqueología podrá intentar una reconstrucción coherente de su pasado. La integración dentro de la esfera del reino astur se produjo a mediados del siglo IX, en tiempos de Ordoño I, si bien Estepa, disintiendo de Sánchez Albornoz, no considera que la ciudad estuviese con anterioridad absolutamente despoblada [18]. Las primeras noticias fiables de la *civitas* medieval están claramente relacionadas con la existencia de instituciones eclesiásticas, fundamentalmente monásticas, con sus correspondientes dominios: la iglesia episcopal, o de Santa María, los monasterios de Santiago, San Claudio, San Adrián y Santa Natalia, entre otros. A éstos se añadirán paulatinamente otros varios, como los de Santa María de Regla, San Salvador, San Pelayo, San Andrés y Santos Justo y Pastor, situados la mayoría de ellos en el antiguo recinto romano, cuya ordenación topográfica van reproduciendo [19]. Hacia mediados del siglo X recoge la documentación la primera mención de tiendas, y a finales, la primera relativa al mercado, emplazado en la parte sur de la ciudad. El desbordamiento de los muros correspondientes al antiguo recinto comienza a tener lugar poco a poco, sin que se hubiesen colmado los espacios vacíos en el mismo. A fines del siglo XI hay referencias ya a la existencia de un *vico francorum,* de dedicación preferentemente artesanal, estimando Estepa la población total de la ciudad, para estas fechas, en unos 1.500 habitantes [20]. La iglesia de Santa María del Camino y la *Rua francorum* de los documentos son claros exponentes de la presencia en la ciudad de las peregrinaciones y de su dedicación a actividades artesanales y comerciales. El crecimiento extramuros influye sobre la propia transformación del antiguo recinto, produ-

[17] Sobre las revueltas: PASTOR, R., *Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII).* Análisis histórico-social de una coyuntura, en *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval* (Barcelona 1973) p.15-101; ESTEPA, C., *Sobre revueltas burguesas en el siglo XII en el reino de León,* en *Archivos leoneses* 55-56 (1974) p.291-307.

[18] ESTEPA, C., *Estructura..* p.114.

[19] ESTEPA, C., ibid., p.119.

[20] ESTEPA, C., ibid., p.128.

ciéndose una desaparición de iglesias y monasterios, conforme se va estructurando una organización parroquial o en «collaciones». A pesar del crecimiento y de la importancia de las actividades económicas complementarias, la ciudad nunca perdió su viejo aspecto agrario y dominial. En el siglo XIII, León ha culminado su proceso de expansión topográfica y demográfica, pudiéndose cifrar su población en unos 5.000 habitantes. El ejemplo leonés, tan bien estudiado y conocido ya, resulta altamente revelador para juzgar el alcance de este movimiento urbano medieval en el «camino» de Santiago: fue más modesto de lo que se ha creído y, en parte, se produjo de manera independiente a la venida de artesanos y comerciantes foráneos, sin perderse en ningún momento el predominio de un mundo agrario circundante, que nunca dejó de ser importante.

Atravesando Lugo, también antigua *civitas* romana y episcopal, que conoció en la Edad Media cierta importancia comercial, los peregrinos que viajaban por tierra llegaban a Santiago. La ciudad del Apóstol por excelencia, llena de atractivos y esperanzas para el peregrino, despertaba el entusiasmo del narrador de la *Guía del peregrino*, que canta apasionadamente sus excelencias y abigarramiento de todo tipo. En este caso resulta casi ocioso afirmar que estamos ante la aparición de un núcleo de población y actividades económicas directamente relacionado con la peregrinación, como lo prueba la importancia económica que tenían, cuando se redacta el *Liber Santi Iacobi*, los negocios relacionados con la venta de artículos y recuerdos de la peregrinación. La ciudad fue creciendo en relación y contacto con el señorío episcopal, de tal forma que ciudad y poder episcopal son casi inseparables. Es conocido el proceso de fortalecimiento económico y religioso del obispado compostelano, que culminará con el pontificado de Gelmírez, el obispo «afrancesado» que con su hábil intervención política en la turbia época que sucede a la muerte de Alfonso VI y por sus contactos con los papas cluniacenses consiguiera para su sede la gloria de ser metropolitana. La *Historia compostelana,* redactada para engrandecer la memoria de Gelmírez, nos cuenta muy gráficamente todos estos logros. También la *Historia compostelana* nos da cuenta detallada de las revueltas de los burgueses de Santiago contra la autoridad del obispo, que se produjeron en la segunda década del siglo XII, de signo parecido al de Sahagún, y que demuestran parecidas ansias de los habitantes sometidos a la jurisdicción episcopal por conseguir un cierto grado de autonomía y libertad, exigido por sus actividades económicas. Todo lo que sabemos nos lleva a pensar que el núcleo compostelano, en el momento dorado de las peregrinaciones, vivía por y para ellas, y que sus actividades económicas dependían directamente de la presencia en la ciudad de un número siempre elevado de peregrinos, cuya subsistencia dependía de una elevada actividad artesanal y mercantil.

Son también indudables y claras las relaciones de carácter cultural e ideológico que el «camino» de las peregrinaciones debió de establecer. Pero, en este punto, es también necesario huir de mecanicismos y falsos patriotismos, tendencias demasiado vivas en la investigación reciente. En efecto, no se trata de hacer reivindicaciones de la pureza y originalidad de

una determinada «cultura nacional» ni, por el contrario, admitir una influencia mecánica y directa de una época sobre otra o de determinados modelos de arquitectura o escultura románica. Comprender el mundo medieval significa darse cuenta, por encima de todo, de la existencia de unos modelos ideológicos generalizados y uniformes, aunque dentro de una determinada pluralidad. En un mundo en que predominaba una concepción de la realidad casi exclusivamente religiosa, con los valores que ello comportaba, y en el que el vehículo cultural e ideológico era el mismo, es lógico pensar que los elementos de parentesco fuesen mayores que los de separación. Conviene evitar, por lo tanto, inútiles polémicas «chauvinistas», que no hacen sino reproducir hacia el pasado ambientes y recelos típicos del mundo contemporáneo.

En este orden de cosas, hay que afirmar categóricamente que existe un indudable intercambio de influencias culturales e ideológicas por el «camino» de las peregrinaciones (aunque también fuera de él), a partir de un paralelismo de estructuras culturales. Que entre la épica francesa, centrada en torno a la *Chanson de Roland*, y la épica castellana existe un parentesco y relación, parece obvio, superando viejos planteamientos desenfocados y hoy día afortunadamente superados [21], sin que por ello haya que negar la originalidad de nuestra poesía épica. Igualmente, el «camino», la peregrinación y el contacto con otros países parecen estar en la base de la aparición de la lírica galaico-portuguesa, en la que el tema del peregrino está siempre muy presente.

También en la arquitectura y escultura se encuentra una relación con Francia a través del «camino». Desde la gran obra de E. Mâle, publicada en 1922, se admitía de forma generalizada la interrelación entre la arquitectura románica francesa y española, centrada sobre las similitudes entre Santa Foy de Conques, S. Sernin de Toulouse y la catedral de Santiago. Mâle admitía los mutuos préstamos, tomando Santiago la estructura fundamental de la iglesia de peregrinación de las iglesias francesas, y éstas algunos elementos arquitectónicos originales de la española. Porter, en su gran obra sobre escultura románica, dio la primacía al taller escultórico de Santiago e invirtió, en cierto sentido, el orden de los préstamos, aunque acentuaba la proximidad de arte románico y peregrinación. También en este punto se ha restablecido la idea de la mutua interrelación, sin predominio absoluto de ningún elemento.

Hay que mencionar, finalmente, algunas vinculaciones menores, aunque significativas, como la adopción de la letra carolina, que desbanca a la visigoda en la segunda mitad del siglo XI, o la influencia francesa en el estilo de los documentos emanados de la cancillería regia desde finales del mismo siglo. Estos fenómenos, sin embargo, más que a la influencia directa del «camino», cabe atribuirlos a las relaciones generales de ambos reinos, muy fuertes en este momento.

De todo lo dicho se pueden sacar algunas conclusiones generales. Es

[21] Puede verse un planteamiento bastante mesurado y ajustado a la realidad en el último capítulo de la obra, por otra parte bastante «chauvinista», de DEFOURNEAUX, M., *Les français en Espagne aux XI et XII siècles* (París 1949).

necesario adoptar una postura crítica, y flexible a un tiempo, a la hora de valorar la influencia de las peregrinaciones en nuestra historia medieval, huyendo de inútiles nacionalismos o de esquematismos poco rigurosos. Ni la España anterior al siglo XI estuvo completamente al margen del proceso histórico general del Occidente europeo ni las peregrinaciones fueron el único vehículo de comunicación y relación. Estas, importantes y hasta decisivas, actuaron sobre una base preestablecida. No parece muy adecuado, por lo tanto, hablar de una «europeización» ni de las peregrinaciones ni de la política de ningún rey. Si la situación de base de la sociedad castellano-leonesa no lo hubiera permitido, no se hubiera producido este fenómeno de religiosidad comunicativa, que llevaba emparejadas consecuencias de orden social y cultural. Hay que huir, por ello, de la búsqueda de causas únicas y ver en la pluralidad e interrelación de una serie de ellas la razón de las evoluciones que, indudablemente, y en relación con el «camino» de Santiago, se produjeron en la sociedad castellano-leonesa medieval. Hay que tener en cuenta, sin embargo, otros fenómenos, también decisivos: la influencia socio-económica y cultural de unos reinos de taifas, débiles políticamente, pero pujantes en los demás órdenes, o ese dinamismo interno de la sociedad feudal hispánica, que le llevaría, en un intervalo de menos de dos siglos, a conquistar Toledo y Sevilla, en un proceso perfectamente homologable con el de la Europa del momento.

CAPÍTULO VII

MOVIMIENTO DE REORGANIZACION ECLESIASTICA (Siglos XI al XII)

Por JUAN FRANCISCO RIVERA RECIO, ANTONIO OLIVER y JAVIER FERNÁNDEZ CONDE

BIBLIOGRAFIA

LA RESTAURACIÓN DE TOLEDO

RIVERA RECIO, J. F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)* I 61-80 245-294 295-313 315-389; MANSILLA, D., *La documentación...;* el artículo *Geografía eclesiástica:* DHEE II 983-1014 y el estudio en la segunda parte de este volumen sobre *panorama histórico-geográfico de la Iglesia española;* DAVID, P., *Études historiques sur la Galice et Portugal* (Lisboa-París 1948); VÁZQUEZ DE PARGA, L., *La hitación de Wamba* (Madrid 1943); SERRANO, L., *El obispado de Burgos...* t.1 p.175ss; FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *El «libro de los Testamentos»...* p.57.

HACIA LA RESTAURACIÓN DE LA METRÓPOLI DE TARRAGONA

R. D'ABADAL, *El pseudo-arquebisbe de Tarragona Cesari* (Barcelona 1927); ID., *Els primers comtes catalans* (Barcelona 1958); ID., *La Pre-Catalunya:* Història dels catalans I (Barcelona 1961) p.694-718; S. CAPDEVILA, *La Seu de Tarragona:* Analecta Sacra Tarraconensia 10 (1934) 1-192; P. KEHR, *Papstturkunden in Spanien* I: *Katalonien* (Berlín 1926); ID., *Das Papsttum und der Katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon* (Berlín 1926) (hay trad. catalana, realizada por RAMÓN D'ABADAL: *El papat i el principat de Catalunya fins a la unió amb Aragó:* Estudis Universitaris Catalans 12 [1931] 326s); F. SOLDEVILA, *Història de Catalunya* (Barcelona 1963) p.75-76.

PERSONALIDADES ECLESIÁSTICAS MÁS DESTACADAS DE ESTA ÉPOCA DE REAJUSTES

Bernardo de Toledo y Mauricio Burdino: RIVERA RECIO, J. F., *El arzobispo de Toledo D. Bernardo de Cluny (1086-1124); la Iglesia de Toledo...* 125-196; ROBIN, M., *Bernard de la Sauvetat, abbé de Sahagún:* Bibliothèque de l'École de Hautes Études (1903); *Tractatus Garciae Tholetani canonici de Albino et Rufino:* MGH, Libelli de Lite II 423-435; LIDA DE MALKIEL, M. R., *La «Garcineida», de García de Toledo:* NRFH (1953) 255-257; VALOUS, G., *Le monachisme clunisien des origines au XV^e siècle* (Ligugé-París 1935); PUYOL ALONSO, J., *El abadengo de Sahagún* (Madrid 1915); MANSILLA, D., *La formación de la provincia Bracarense después de la invasión árabe:* HS 14 (1961) 3-4; BIGGS, G., *Diego Gelmírez* (Wáshington 1949); ERDMANN, K., *Das Papsttum in Portugal intersten Jahrhundert der portugiesischen Geschichte* (Berlín 1928); FERREIRA, J. A., *Fastos episcopaes da igreja primacial de Braga* (Braga 1928); DA-

VID, P., *L'enigme de Maurice Bourdin:* Études sur la Galice... ERDMANN, K., *Mauricio Burdino* (Gregorio VIII) (Coimbra 1940).

Diego Gelmírez: *Historia compostelana,* publ. H. FLÓREZ, ES XX (Madrid 1765); A. LOPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* vols.3-4 (Santiago 1900-1901); A. GARRIGÓS, *La actuación del arzobispo Gelmírez a traves de los documentos de la «Historia compostelana»:* H 3 (1943) 255-408; L. SALA BALUST, *Los autores de la «Historia compostelana».* H 3 (1943) 16-69; A. GORDON BIGGS, *Diego Gelmírez firts Archbishop of Compostela* (Lancaster 1949); R. PASTOR DE TOGNERI, *Diego Gelmírez una mentalidad al día. Acerca del rol de ciertas elites de poder,* en «Conflictos sociales y estancamiento económico en la España Medieval» (Barcelona 1973) p.102-131; J. GAUTIER-DALCHÉ, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)* (Madrid 1979).

Pelayo de Oviedo: A. BLÁZQUEZ Y DELGADO AGUILERA, *Elogio de D. Pelayo, obispo de Oviedo e historiador de España:* Memorias de la R. A. de la H. vol.12 (1910) p.939-992; J. CUESTA FERNÁNDEZ, *El obispo D. Pelayo,* discurso leído en la solemne apertura de curso del seminario de Oviedo 1933-1934; J. PÉREZ DE URBEL, *Pelayo de Oviedo y Sampiro de Astorga:* H 11 (1951) 387-412; M. G. MARTÍNEZ, *Regesta de D Pelayo, obispo de Oviedo* Boletín del Instituto de Estudios Asturianos 18 (1964) 211-48; J. FERNÁNDEZ CONDE, *La obra del obispo ovetense Pelayo en la historiografía española:* ibid., 25 (1971) 3-45; ID., *El «Libro de los Testamentos» de la catedral de Oviedo* (Roma 1971).

Oleguer de Barcelona: E. MORERA, *Tarragona cristiana* I (Tarragona 1897); I. RIBER, *Els Sants de Catalunya. Cicle comtal* III (Barcelona 1922) 63-198; S. PUIG Y PUIG, *Episcopologia de la sede barcinonense* (Barcelona 1929) 133-153; R. RIUS SERRA, *Los procesos de canonización de San Olegario:* Analecta Sacra Tarraconensia 31 (1958) 37-64; J. VIVES, *Olegario:* Dicc. de Hist. Ecles. de España III (Madrid 1973) 1804; A. PLADEVALL, *Oleguer:* Gran Enciclopèdia catalana 10 (Barcelona 1977) 703.

I. LA RESTAURACION DE TOLEDO

Por J. F. RIVERA RECIO

Aunque la reconquista de Toledo tuvo lugar en el mes de mayo de 1085, sólo diecinueve meses después se celebró la restauración de la sede, el 18 de diciembre de 1086, fecha importante en los fastos toledanos, porque en tal día se conmemoraba la fiesta de la Expectación del Parto de la Santísima Virgen, establecida en el X concilio de Toledo, y porque en ella se celebraba la descensión de la excelsa Señora para premiar con una vestidura celestial a su gran siervo el prelado de Toledo, San Ildefonso. Era, por tanto, un gran día para la ciudad, y seguramente en atención de la fecha fue escogida por Alfonso VI para que, reunido un concilio con los prelados y magnates del reino, se procediera a la reconciliación de la mezquita, ahora devuelta al culto cristiano, y para elegir al nuevo arzobispo y poner oficialmente en marcha a la Iglesia toledana restaurada.

La razón de la demora en la restauración debe atribuirse no sólo a la inseguridad de la conquista ni a la readaptación del edificio a los nuevos usos cultuales, sino principalmente a la falta de estabilidad del pontificado, producida por la muerte de Gregorio VII, que no llegó a conseguirse hasta la elección del electo arzobispo, ratificando el nombramiento con la concesión del palio arzobispal, y esto era necesario antes de ponerse en camino para prestar el juramento protocolario ante el papa.

En la reunion de Toledo del 18 de diciembre de 1086 resultó elegido arzobispo el que era abad de Sahagún, D. Bernardo de Cluny, que, puesto en camino para la curia pontificia, encontró al papa en Anagni, al que mostró las cartas de presentación que traía de Alfonso y de San Hugo de Cluny; es fácil suponer que expondría a Urbano II, con quien había convivido en el monasterio cluniacense, los proyectos para la restauración de la Iglesia española, encomiando la preponderancia que siempre había tenido Toledo en la historia de la Iglesia hispana. El papa escuchó muy complacido la exposición que se le hacía y demostró su disposición para dar acogida a sus súplicas. Eran los primeros meses del pontificado de Urbano II, ascendido a la cátedra pontificia el 12 de marzo de 1086.

Por fin, el 15 de octubre de 1088 dio Urbano II la solemne bula *Cunctis sanctorum,* dirigida al arzobispo de Toledo, D. Bernardo, y a sus legítimos sucesores, por la que confirma la dignidad de la diócesis de Toledo y el nombramiento de arzobispo para ella, recaído sobre el actual prelado Bernardo, al que confiere el palio arzobispal y la jurisdicción y derechos que le competían como a metropolitano de la dicha archidiócesis.

Las anteriores prescripciones, dada la manera como se realizaba la restauración eclesiástica, eran normales. Pero se añade todavía otra, no esperada, aunque fácil de suponer que fuera propuesta por D. Bernardo y el rey Alfonso VI y aprobada por el papa.

Como pudiera muy bien ocurrir que en los avances reconquistadores se recuperasen o hubieran ya sido recuperadas diócesis pertenecientes a provincias eclesiásticas distintas de la Cartaginense o Toledana, y, sin embargo, la correspondiente metrópoli continuara bajo el poder musulmán, *hasta tanto que la metrópoli respectiva no fuera conquistada y restaurada* los obispos sufragáneos y sus territorios estarían sometidos jurisdiccionalmente al arzobispo de Toledo, que haría para ellas el papel de metropolitano. Una vez que las mencionadas metrópolis fueran recuperadas y restauradas, volverían a formar parte de ellas sus tradicionales obispos sufragáneos. Encomiéndase muy de veras al arzobispo de Toledo que en modo alguno impida la restauración de las metrópolis cuando llegue el momento oportuno de hacerlo [1].

De manera imprecisa, y por si algún derecho toledano pudiera sufrir detrimento con el silencio, el papa determina que todo aquello que en la antiguedad hubiera servido eclesiásticamente para ennoblecer la dignidad de la sede toledana, queda igualmente confirmado y ratificado [2].

Todavía quedaba un punto sin tocar. Durante los cuatro siglos de duración de las campañas reconquistadoras habíanse creado algunas sedes nuevas. Ninguna de las metrópolis visigodas podía vindicar derechos sobre tales sedes. ¿A qué metrópoli debían estar sujetas? Este punto no fue

[1] « illarum etiam civitatum dioeceses quae, saracenis invadentibus, *metropolitanos proprios perdidere, vestrae ditioni eo tenore subicimus* ut quoad sine propriis extiterint metropolitanis, *tibi ut proprio debeant subiacere,* si vero metropolis restituatur neque tamen minus tua debet studere fraternitas quatinus unicuique metropoli sue restituatur gloria dignitatis»

[2] «Hec et cetera omnia que ad antiquam toletane sedis dignitatem atque nobilitatem probari poterunt pertinuisse auctoritate certa, sedis apostolice concessione tibi tuisque successoribus perpetuo possidenda concedimus atque confirmamus »

tocado expresamente en la bula papal de restauración de la metrópoli toledana; por ello no tardaron en aparecer los conflictos.

En punto a esta bula *Cunctis sanctorum* existe un concepto completamente peculiar para Toledo, que se presenta como prerrogativa y privilegio de la Iglesia de Toledo, y era el encumbramiento de su prelado y de la misma sede a la categoría de primada sobre los demás obispos del reino. Concedido este singular privilegio por la citada bula, se fue repitiendo durante todo el siglo XII por todos los papas de la centuria, consistente en una primacía de juzgar concedida al arzobispo de Toledo si surgiera cualquier litigio entre los obispos de los reinos hispanos [3].

En virtud de tal prerrogativa, el arzobispo de Toledo mantenía frecuente comercio epistolar con la Sede Apostólica, convocaba y presidía concilios nacionales y regionales, arbitraba en los litigios entre los obispos, etcétera.

Concedida la primacía eclesiástica cuando todavía no había sido reconquistada y restaurada ninguna metrópoli, los metropolitanos que surgieron después se encontraron con el hecho consumado, y se vieron precisados a prestar obediencia al prelado de Toledo, cuya primacía era urgida por todos los papas de la centuria. Pero cuando mediado el siglo fueron apareciendo los distintos reinos hispánicos, entonces los metropolitanos de cada uno de ellos, más por razones políticas que eclesiásticas, comenzaron a desconocer el privilegio toledano y a renunciar a prestar obediencia al prelado de la Iglesia de Toledo. Situación violenta que se prolongó durante muchos años y dio lugar a una polémica muy tensa.

En el orden metropolitano, Toledo contaba desde antiguo con veinte diócesis sufragáneas, de las que solamente seis estaban o fueron liberadas a lo largo del siglo XII. Si en los comienzos de la invasión musulmana todas ellas continuaron con sus cuadros jerárquicos y la sucesión episcopal de sus prelados, sucedió que, a medida que la invasión se consolidó, los núcleos de población cambiaron de ubicación, los límites se desdibujaron, y la toponimia, con la superposición de nuevas denominaciones, se borra, sin dejar testimonio de su antigua nomenclatura. Por tanto, la multiplicidad de problemas engendrados para la instalación de una nueva ciudad episcopal, con la resurrección del antiguo territorio, resulta a veces tarea complicada y da origen a muchos pleitos. Siguiendo el orden cronológico, aparecen los obispados de Palencia, Osma, Sigüenza, Segovia, Albarracín-Segorbe y Cuenca. Es decir, seis obispados que comprenden siete de las diócesis antiguas; y si excluimos a Alcalá, que no se restauró y perdió su categoría episcopal, quedaron todavía irredentas doce diócesis sufragáneas.

La provincia Bracarense.—Además de la provincia Cartaginense o Toledana, de la que se acaba de hablar, en los tiempos anteriores a la invasión árabe existían otras cinco provincias eclesiásticas: la Bracarense, la Tarraconense, la Emeritense o Lusitana, la Narbonense y la Bética. Eliminadas la Bética, que en su totalidad fue reconquistada después del siglo XII, y la

[3] Cf. RIVERA RECIO, J. F., *La primacía eclesiástica de Toledo en el siglo XII:* Anthologica Annua 10 (1962) 11-87; *La Iglesia de Toledo...* 1 315-389.

Narbonense, que pasó a formar parte de los cuadros jerárquicos de la Iglesia franca, quedan solamente tres: la Bracarense, la Lusitana y la Tarraconense. Como la reorganización de la provincia Tarraconense será particularmente tratada en este volumen, a las páginas a ello dedicadas nos remitimos.

La metrópoli de Braga perduró con su jerarquía durante los siglos VIII al XI, aunque sus prelados residieron en Lugo. El obispo recibía honoríficamente el título de metropolitano. Reconquistada Braga en la segunda mitad del siglo XI, el elegido obispo de ella, Pedro, se esforzó por recuperar la antigua dignidad de la sede, esfuerzos que no se vieron atendidos en el reino hispano, viéndose constreñido el obispo para lograrlo a recurrir al antipapa Guiberto (Clemente III), siendo por ello excomulgado por el legado pontificio [4].

Elegido posteriormente obispo de la sede D. Geraldo en 1096, insistió en la demanda en unión del conde del territorio, y obtuvo de Pascual II en Roma, en 1099, el reconocimiento de su categoría arzobispal, recibiendo el palio y la facultad de exigir la obediencia y sumisión de los antiguos sufragáneos, recuperando los territorios de que había sido despojada la provincia. Según la documentación conservada, estos obispados eran Astorga, Lugo, Tuy, Mondoñedo, Orense, Porto, Coimbra, Viseo, Lamego, Idanha (La Guardia). Aunque Lamego e Idanha pasaron luego a formar parte de la Emeritense.

La diócesis de Zamora, de reciente fundación, fue durante mucho tiempo controvertida, y sólo a principios del siglo XIII quedó definitivamente incorporada a la Bracarense, conjuntamente con las citadas Lugo, Tuy, Astorga, Orense y Mondoñedo. Esta última sede, a petición de su obispo, y para evitar los estragos de las incursiones navales de normandos y árabes, fue instalada más al interior, según acuerdo del concilio de Husillos.

Otra diócesis que formó parte de la provincia fue la de Silves, considerada como continuación de Ossobona (Faro). Incorporada a la Bracarense, se trasladó luego de metrópoli para ser incluida definitivamente en la Hispalense en el siglo XIII.

Efímeramente, también formó parte de la Bracarense el obispado de Simancas, formado con territorios de León y de Astorga. Mas, al quedar amenazada Simancas por las incursiones árabes, desapareció el obispado, reclamando sus territorios León y Astorga.

Asimismo, se intentó incluir en la demarcación de la Bracarense los obispados de León y Oviedo, de reciente erección, pero ellos lograron de la Sede Apostólica la exención metropolitana argumentando que nunca habían estado sujetos a metropolitano alguno.

Como además en la metrópoli bracarense el metropolitano Mauricio Burdino se pasó a las filas de los enemigos del legítimo pontificie y luego se declaró antipapa contra Gelasio II, siendo depuesto y excomulgado, se corrió el peligro de que su sede fuera rebajada de rango y reducida a

[4] DAVID, P., *Études...* 123-130; MANSILLA, D., *Formación de la provincia Bracarense* 8-9.

simple obispado y se podía temer por la continuación de su capitalidad de la provincia eclesiástica.

La provincia Lusitana o Emeritense.—Desde mucho antes de la invasión árabe, esta provincia estaba regida por el metropolitano de Mérida; pero como en los avances de la Reconquista dicha ciudad no fue reconquistada hasta bien entrado el siglo XIII, en virtud de las facultades concedidas por Urbano II al prelado de Toledo, esta provincia eclesiástica quedó bajo la jurisdicción toledana[5].

Hacía tiempo que el prelado de Compostela había solicitado el rango de metrópoli para su sede alegando la posesión del sepulcro de Santiago, ya que las ciudades que poseen el cuerpo de un apóstol o eran la sede primada del mundo, como le pasaba a Roma, o al menos eran la cabeza de una provincia eclesiástica. Se pudo pensar en que la categoría de Braga, tras la defección de Burdino, podría pasar a Compostela; pero los cálculos fallaron, y sólo a costa de reiteradas peticiones y de poderosos intermediarios y grandes dispendios pecuniarios logró el prelado Gelmírez que su gran amigo Calixto II le concediera en 1120 que Compostela ostentara interinamente, hasta que fuera reconquistada Mérida, el título de metropolitana de la Emeritense. Aunque Compostela estaba aislada geográficamente de las diócesis de la Emeritense y erigida en una situación excéntrica, integraron los obispados de su circunscripción Salamanca, Zamora, Avila, Ciudad Rodrigo, Plasencia, Badajoz, Faro, Lamego, Idanha, Lisboa y Evora. Como se ve de la enumeración, cinco de estos obispados estaban enclavados en el naciente reino de Portugal, lo cual acarrearía graves conflictos políticos entre los reyes de León y Portugal, por cuya causa fue necesaria una nueva demarcación de la provincia que incluyese dentro de la Bracarense a los obispados pertenecientes al territorio del reino de Portugal.

Conflictos jurisdiccionales interdiocesanos.—Se ha visto que durante los primeros años de la Reconquista se reorganizaron muchas diócesis invadidas y se crearon otras nuevas para adaptarse a los avances reconquistadores y a las urgencias pastorales que se presentaban.

Esta política de restauración y erección de centros de circunscripción episcopal encerraba en sí un hervidero de litigios y pleitos al tratar de fijar los ámbitos de cada diócesis, y, consiguientemente, surgirían múltiples disputas entre las partes afectadas, máxime cuando la reordenación no obedecía a unas líneas anteriormente trazadas y que no se sabe si existían, al menos de una forma escrita, con fijación de límites.

Se decía que, en un concilio de Toledo, el rey Wamba había propuesto a los obispos hispanos en tal asamblea congregados una división eclesiástica de Hispania a fin de evitar rencillas y litigios; pero las noticias sobre tal división —llamada también amojonamiento o hitación de Wamba—, que indicaría los hitos de cada territorio episcopal, era inexistente, y sólo a fines del siglo XI comenzó a ser difundida por el obispo de Oviedo, D. Pelayo, quien la dio a conocer como *Liber Itacii,* de donde la palabra

[5] Cf. MANSILLA, D.: *DHEE* II 992-995.

hitación o *delimitación* eclesiástica de España, escrito espurio del que se supuso ser padre el mismo citado obispo ovetense, D. Pelayo.

Los historiadores de España han discutido ampliamente sobre este documento, que tanta trascendencia tuvo en la historia medieval, inclinándose unos en favor de la autenticidad de dicha división y otros en contra de ella[6].

Con este antecedente es fácil explicarse —como escribe el P. Risco— «... que los pleytos que se movieron al paso que se iban conquistando las ciudades que tenían silla episcopal, acerca de los términos de sus obispados, dieron ocasión para que en muchas de ellas se fraguase el instrumento de que se trata sobre algún fragmento del verdadero libro de Itacio, en que se nombraban las sedes episcopales de España, añadiéndose a éste los términos de cada uno de los obispados cuyas sedes existían en los siglos XII y XIII y omitiendo los que ya habían faltado, aunque se encontrasen en Itacio. La variedad misma con que ha corrido este instrumento manifiesta que los que lo escribieron no se guiaron de documentos auténticos, poniendo cada uno lo que le parecía más conveniente a los intereses de su iglesia, e interpolando, según su voluntad, las cláusulas que servían al honor y extensión de su obispado. [...] En vista, pues, de tan gran variedad, ¿quién podrá averiguar quién fue el autor primero de la división atribuida a Wamba? O ¿cómo se podrá colegir que lo compuso D. Pelayo y que del original de éste se sacaron tantos y tan diferentes traslados?»[7]

La mentada división de Wamba, que presenta muchas lecciones variantes en las muchas redacciones que han llegado hasta hoy, engendra disconformidad en el momento de fijar los nombres de las sedes episcopales y en determinar los nombres de los lugares que cada una de ellas incluye dentro de su respectivo territorio, pues nos encontramos en muchos casos con una imprecisión geográfica y gráfica desconcertante que no puede engendrar seguridad. Por ejemplo: *Assidona teneat de Busa usque ad Senam, de Latesa usque Viam Latam... Tucci teneat de Mala usque Abalagar, de Gigera usque Colonam...* Con tamaña imprecisión no hay manera de decidir las contiendas de límites.

Tal desorientación se produjo con la erección de la sede de Arcávica, en Albarracín, que después se advirtió que había habido un notable confusionismo en la localización, viéndose precisados a verificar el traslado de sede a un nuevo emplazamiento: Segorbe. Y también la identificación de las antiguas sedes de Arcávica y Valeria, en Cuenca, que nadie podía garantizar. Burgos estuvo luchando entre las apetencias de Toledo y Tarragona, ya que ambas metrópolis querían incluirle en su territorio; todavía más, en la ciudad de Burgos se habían concentrado los obispados de Sasamón, Muño, Valpuesta y Oca. Al fijar los términos del obispado de Burgos en el concilio de Husillos entre el arzobispo de Toledo y el prelado burgalés, el arzobispo protestó, diciendo que Osma quedaba perjudicada, ya que a la diócesis burgalesa se habían adjudicado lugares pertenecientes a Osma; tales lugares disputados eran la villa de Henar, el monasterio de

[6] VÁZQUEZ DE PARGA, L., *La división de Wamba.*
[7] FLÓREZ, E., *ES* 38 (1973) 119-120.

Berlanga, la granja de Santa María de Ravanera, y que la misma capitalidad de la diócesis burgalesa estaba enclavada en territorio de Osma. El litigio se prolongó durante muchos años, y Urbano II, tras escuchar a los litigantes, decidió declarar exenta a Burgos de las apetencias tarraconenses y toledanas y someterla directamente a la Santa Sede, cortando de esta forma una fuente de litigios de esta diócesis burgalesa [8].

Durante los dos siglos que estudiamos, difícilmente se puede encontrar obispado alguno que no se haya visto aquejado por un litigio de jurisdicción con otras diócesis, generalmente vecinas, y casi siempre por cuestión de límites y de recortes e invasiones de las propias demarcaciones.

Otra de las fuentes de litigios se fundaba en la amplia concesión a los monasterios de territorios por pontífices y reyes, que, en el ejercicio de sus derechos señoriales, chocaban con los pretendidos derechos de los que se creían injuriados. El conflicto se agudiza con las generosas donaciones que se hacen a las nacientes órdenes de caballería, enriquecimiento que trajo consigo un sinnúmero de pleitos, así como también el hecho de la concesión a Toledo de la primacía eclesiástica, con el consiguiente acto de sumisión al prelado toledano y la innata desobediencia a este mandato, desobediencia alentada casi siempre por los soberanos del prelado renuente, que veían con muy malos ojos que el metropolitano de su provincia tuviera que someterse a un obispo de otro reino. Durante decenas de años duró esta desavenencia con Toledo de parte de los prelados de Braga, Tarragona y Compostela.

Asimismo dio origen a agrias controversias la creación de obispados con su correspondiente patrimonio fundacional en lugares de otros obispados.

Con los ejemplos apuntados se puede tener una idea de los múltiples conceptos por los cuales podían surgir desavenencias entre las diócesis en una época en que se vivía un clima rijoso para vindicar los propios derechos conculcados o que se suponían de alguna manera vejados.

II. HACIA LA RESTAURACION DE LA METROPOLI DE TARRAGONA

Por A. OLIVER

Primeros intentos de emancipación

Con la ocupación sarracena en el siglo VIII, la ciudad y antigua metrópoli de Tarragona quedaron abandonadas, y la desolación durará cuatrocientos años. Eclesiásticamente, como hemos dicho, toda la Marca quedaba sujeta a la jurisdicción metropolitana de Narbona.

Hubo entre 886 y 889, con la colaboración del conde Sunyer II de Ampurias, un primer intento de emancipación. Fue el de Esclua, obispo de Urgel, quien llegó a arrogarse la dignidad de metropolitano de Tarragona. Otro intento más serio y muy curioso es el de Cesáreo, abad de Santa Cecilia de Montserrat. Eran los años del conde Sunyer de Barcelona y de la condesa Riquilda, en la segunda mitad del siglo X. Protegido por Riquilda, Cesáreo acudió al concilio provincial galaico en Santiago de Compostela, el año 956, y logró que el concilio le nombrara y consagrara arzobispo de Tarragona y metropolitano de 15 diócesis [9]. A su regreso a Cataluña, Cesáreo se encontró con la sorpresa de que ni el arzobispo de Narbona ni el episcopado catalán reconocían lo hecho, por la sencilla razón (que confirma lo que antes dijimos sobre la distancia de las tierras catalanas respecto a las del resto de la Península) de que no admitían derechos de Compostela sobre sus territorios. Tampoco el papa ratificó aquel nombramiento ilegal de los obispos gallegos. El conde y su esposa se habían equivocado de camino al apoyar a Cesáreo: buscar la independencia eclesiástica saliendo de la órbita de Narbona para caer en la de Compostela no parecía solución adecuada a los eclesiásticos.

Pero los propósitos y anhelos de independencia eran tenaces. Y así se probó por otra vía y con otra persona. Se acudió entonces a Atón, obispo de Ausona, quien se había creado un gran prestigio al levantar a su sede a un envidiable esplendor [10]. El conde Borrell y el obispo tomaron el camino de Roma. Les acompañaba el monje Gerbert, discípulo de Atón, el gran sabio, que será luego Silvestre II, amigo personal del emperador Otón III. En el mes de enero del 971, Juan XIII erige la sede de Vich en metropolitana hasta que se restablezca la de Tarragona, y concede el palio a Atón [11]. El nuevo arzobispado de Ausona comprendía las diócesis de Barcelona, Gerona, Urgel y Elna. Es notable que la desmembración que sufre ahora Narbona no es de toda la antigua Tarraconense —como en la imaginaria de Cesáreo—, sino que se constituye una archidiócesis estrictamente catalana, en la que el esfuerzo de unificación de las tierras es evidente: Elna (Perpiñán), que nunca había pertenecido a la metrópoli tarraconense, sino a la narbonense desde siempre, era considerada ahora como diócesis catalana.

Pero la nueva metrópoli había nacido prematura, y era demasiado artificial en aquel momento para durar. Hubo una tenaz oposición de Narbona y una interminable secuencia de luchas en torno a aquella creación. Y cuando en agosto del 971 murió violentamente el propio Atón, quizá a manos de adictos al obispo de Narbona, los papas la revocaron [12]. La vacilante situación del conde Borrell y la crisis del papado, en pleno siglo de hierro, habían hecho que la balanza se inclinara de nuevo hacia Narbona.

En la primera parte del siglo XI, los obispos catalanes, todos de gran valía, se dedicaron a la vida religiosa de sus diócesis: el gran Oliba de Vich, Pedro de Gerona, Gilabert de Barcelona y Ermengol de Urgel. Pero, a partir de 1019, las cosas empiezan otra vez a mostrar su cara benigna. Al

[8] SERRANO, L, *El obispado...* t.I p.175ss.

[9] R. d'ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.694-698; para el intento de Cesáreo véase el mismo ABADAL, *Dels visigots als catalans* II (Barcelona 1970) p.25-55.

[10] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.718.

[11] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.718. Por lo que hace al gran Gerbert d'Aurillac véase ABADAL, *Dels visigots als catalans* I (Barcelona 1969) p.472-474.

[12] ABADAL, *Els primers comtes catalans...* p.307; F. SOLDEVILA, *Història de Catalunya...* p.76.

parecer por compra simoníaca [13], ocupaba la sede narbonense un prelado catalán: Guifré, hijo del conde Guifré II de Cerdaña, que fue arzobispo sesenta y tres años, mientras las sedes de Urgel y de Gerona eran gobernadas, a su vez, por dos hermanos suyos: Guillermo Guifré y Berenguer Guifré. A su muerte en 1079, las cosas parecían estar a punto: Por una parte, los condes, especialmente Ramón Berenguer I y II [14], habían afianzado su autoridad y logrado la paz de su país; por otra parte, la autoridad de Roma crecía cada día gracias al empuje de la reforma gregoriana.

Veamos rápidamente la situación del episcopado catalán del momento: en la sede de Barcelona gobernaba a la sazón el obispo Umbert Alemany (1069-1085), que se veía absorbido por la crisis desatada a causa del asesinato del conde Ramón Berenguer II en 1082. Su sucesor, Bertrán (1086-1095), que venía de la canonjía de San Rufo de Aviñón, fue en realidad un forastero en la diócesis. En la de Gerona era obispo, desde 1051 a 1093, el mentado Berenguer Guifré, muy frenado por su hermano de Narbona. Y el hermano de ambos, Guillermo Guifré de Urgel (obispo desde 1042), estuvo envuelto en constantes revueltas, que terminaron en su asesinato en 1070. El sucesor, Bernat Guillem, pasó inadvertido. Elna se encontraba tan desplazada del centro del país, que no pudo influir en los acontecimientos.

La verdadera personalidad religiosa era Berenguer Seniofred de Lluçà, obispo de Vich y hombre de gran talla. Había sucedido en 1076 a su tío Guillermo de Balsareny, y se mostró desde el principio decidido promotor de las ideas gregorianas, luchando por la libertad de su iglesia frente a los laicos y emprendiendo valientes reformas en su obispado. Su intervención tras el asesinato de Ramón Berenguer II en 1082 logró evitar una guerra civil y asegurar la tutoría del hijo del asesinado, Ramón Berenguer III, ganándose incluso la confianza de Berenguer Ramón II el Fratricida. Este fue el que en 1086 le encargó la pacificación del obispado de Barcelona, que Bernat Guillem de Queralt y otros nobles partidarios del muerto intentaban ocupar por la violencia a fin de hacer imposible la entrada al nuevo obispo Bertrán.

Berenguer Ramón vio, pues, en Berenguer Seniofred la persona idónea para llevar a cabo la restauración de la sede metropolitana tarraconense: tenía la confianza de Roma, la del conde y un indiscutido prestigio personal. Seniofred tenía, además, en su poder las bulas del año 971, que otorgaban a su diócesis de Vich los derechos de la metrópoli de Tarragona hasta que ésta llegara a restaurarse. Y le fueron de gran utilidad ante un acontecimiento (totalmente inesperado): el 25 de mayo de 1085, Alfonso VI reconquistaba Toledo, la antigua capital religiosa de la España visigoda. En aquel momento, los reinos cristianos de la España del Norte estaban bajo la potente irradiación de Cluny. De forma que el primer arzobispo de la Toledo reconquistada fue Bernardo de Sedirac, monje cluniacense y abad de Sahagún, la más influyente abadía cluniacense del reino.

[13] SOLDEVILA, *Història*... p.136.
[14] El primero había proyectado por dos veces la conquista de Tarragona.

La primacía de Toledo

El rey y el arzobispo se pusieron en contacto con el abad de Cluny, Hugo, la segunda personalidad de la Iglesia después del papa, a fin de recuperar para Toledo los antiguos derechos. El papa Urbano II (Eudes de Chatillon), cluniacense, accedió inmediatamente. Y el 15 de octubre de 1088 la curia papal expidió tres bulas: una a Alfonso VI, otra al abad de Cluny y la tercera a todos los arzobispos y obispos de España. Por ellas, el papa otorgaba el palio al arzobispo de Toledo y le concedía la primacía *sobre todos los reinos de España.*

Y aquí viene la sorpresa. Hemos visto que, en toda la documentación de la época, la Marca no se consideraba de España, sino perteneciente al reino franco. Y, sin embargo, la bula, que se dirigía a todos los arzobispos y obispos de España, al ser remitida a la Marca, decía en la intitulación: *«Tarraconensibus et caeteris Hispaniarum archiepiscopis et episcopis»*, según reza aún la copia conservada en Gerona. La curia papal, tal como había hecho en la época romana y visigótica, consideraba a la Marca entre los territorios de España. Ello significaba lesionar directamente los derechos de la Narbonense, ignorar los hechos de los últimos siglos y someter eclesiásticamente la Marca a Toledo. El hecho es de tal importancia, que el mismo Kehr (el editor de la documentación catalana de la época [15]) se pregunta si Roma se daba cuenta de lo que hacía o si se trata simplemente de un desliz en la visión que tenía la lejana curia del estado de las demarcaciones de nuestras tierras. Sea lo que sea, el hecho no pasó desapercibido al sagaz obispo de Vich quien, con los documentos mentados del 971 en la mano, emprendía, pocos meses después, el camino de Roma, adonde llegó a principios de 1089. El arzobispo de Narbona, lesionado en sus derechos, ya había protestado contra la restauración de la primacía de la sede de Toledo por medio del legado papal, Ricardo, abad de San Víctor de Marsella.

El 19 de mayo de 1089, Urbano II expide una bula alabando la actuación de Seniofred y confirmándolo en su cargo de abad vitalicio del monasterio de San Juan de las Abadesas. Y el 1.º de julio del mismo año, el papa dirigía una bula a los condes Berenguer Ramón II de Barcelona, Ermengol IV de Urgel y Bernardo II de Besalú, así como a todos los obispos y nobles de las provincias de Barcelona y Tarragona, a fin de que ayudasen a Berenguer, obispo de Ausona, *en la conquista de la ciudad de Tarragona.* Y —aquí se nota el tino y tacto de Berenguer— añade que, si el metropolitano de Narbona no puede acreditar con documentos papales la posesión de la Tarraconense, él está dispuesto a entregar la metrópoli y el palio al obispo de Vich. Y ello por dos razones: las dotes de prudencia y santidad que ha observado personalmente en el obispo y *los privilegios presentados por él ante la curia romana* (las bulas anteriormente dirigidas a Atón).

Se mandó copia del documento al arzobispo de Toledo, dándole cuenta del nuevo sesgo de las cosas y exhortándole a colaborar en la restauración de Tarragona. En esa restauración se había comprometido ante

[15] *Das Papsttum*... p.41.

el papa el obispo Berenguer. En la mente del papa, aquella restauración debía ir precedida de una cruzada de reconquista, como la que él ya soñaba para la recuperación de Jerusalén.

El obispo Berenguer y la campaña de Tarragona

De regreso a la Marca en el verano de 1089, Berenguer empezó a interesar a los magnates de su tierra en la futura campaña: el primero era el conde de Barcelona. Pero éste se encontraba en un mal momento. Por una parte, estaba comprometido en una política de alianza con los reinos moros de Lérida y Tortosa (gobernados por Mondsir Alhayib) y con el de Zaragoza (donde era rey el hermano de éste, Al-Mutamín), que le pagaban generoso tributo. Y, por otra parte, el castellano Rodrigo Díaz de Vivar, el *Cid Campeador,* enemistado con su rey Alfonso VI, recorría a la sazón los reinos árabes, desde Valencia a Zaragoza, saqueando el país y aliándose con quien mejor le recompensaba.

Mientras ayudaba al rey moro de Tortosa contra el Cid, el conde de Barcelona se enfrentó con el Campeador en mayo de 1090, en la sierra de Albarracín. Perdió la batalla y cayó prisionero del Cid, junto con sus mejores capitanes. Obtenida la libertad y muerto el rey Alhayib de Tortosa y Lérida (al que sucedió Suleimán ben Hud, amigo del Cid y enemigo de la casa de Barcelona), el conde se vio libre para emprender la restauración de Tarragona y preparar, en vistas a ella, una campaña contra Tortosa.

Hay que tener en cuenta que Tarragona, despoblada y pobre, era considerada como tierra fronteriza en la que nadie quería ser señor. Ello había hecho fracasar todos los anteriores intentos de repoblación. Un documento de 1090 acredita un pacto entre el obispo de Vich y Berenguer Ramón II en vistas a la reconquista. El conde prometió su ayuda y la donación de la ciudad, una vez conquistada, a la Santa Sede, con la obligación de pagar un censo quinquenal de veinticinco libras de plata a la sede romana en señal de sujeción. El pacto se estipuló en la presencia del legado Reiner, del obispo de Gerona, de Deudat Bernat, que se titula vizconde de Tarragona; de Arnau Mir, vizconde de Barcelona; de Guerau Alemany, abanderado del conde, y otros magnates. Berenguer es reconocido ya por el conde como metropolitano electo de Tarragona.

Seniofred debió entonces partir hacia Toledo a fin de entrevistarse con el arzobispo Bernardo para ponerle en antecedentes y recabar de él la ayuda que el papa le había pedido. Así lo dicen los documentos del obispo de Vich: «*Postquam praedictus archiepiscopus redierit ab Ispania, quam nunc vadit*».

El arzobispo Dalmau de Narbona, ayudado por el obispo de Barcelona, Bertrán, intentó, una vez más, hacer ver al papa la injuria que se hacía a su iglesia al separar de ella la demarcación tarraconense, que le había estado sometida a lo largo de más de cuatrocientos años. Llegó incluso a la redacción de un fantástico memorándum, apoyado en falsificaciones, que no engañó al papa.

El 1.º de julio de 1091, desde Capua, expedía el papa la conocida bula

Inter primas Hispaniarum. Dando por hecha la restauración de Tarragona, y a fin de premiar el esfuerzo del obispo de Vich, se le concede el palio y la plenitud del poder sacerdotal. La dignidad se transmitiría a todos sus sucesores que, como él, se esforzaran en la restauración de aquella iglesia y ciudad, y sería acumulativa con la posesión de la sede de Vich hasta la plena restauración de la sede tarraconense. El papa confirma a la metrópoli todas las iglesias y diócesis que desde antiguo habían formado parte de su provincia, tanto las ya reconquistadas como las que todavía se encontraban bajo los árabes. El nuevo metropolitano podrá usar el palio en las grandes fiestas del año, en el aniversario de su ordenación, en la consagración de iglesias, de obispos y de clérigos; en las fiestas de Santa Tecla, patrona de Tarragona; de San Fructuoso (y compañeros), obispo y mártir tarraconense, patrono también de la ciudad y diócesis.

El obispo de Vich debía de encontrarse en Roma en el momento en que se le concedía el palio [16]. A su regreso a la Marca y de paso por Narbona, los narbonenses, vista la ineficacia de sus razones, recurrieron a la violencia a fin de intimidar al obispo, tal como ya lo habían hecho noventa años antes asesinando al obispo Atón. Berenguer mismo lo cuenta: «Estuve largo tiempo prisionero en cadenas por orden de mi hermano el arzobispo de Narbona, quien, después de muchas injurias, me dejó en libertad». El *diu detentus* debe traducirse por *unos meses,* entre julio y diciembre de 1091, pues el obispo se encontraba ya en Vich a principios de 1092.

Una carta del legado papal a los condes de Barcelona nos hace saber todavía que en la cuaresma de 1092 se reunió en Saint Gilles, en Francia, un concilio provincial que estuvo presidido por el cardenal legado Gualter, obispo de Albano, con la asistencia de los obispos de Arlés, Aix-en-Provence y Narbona, con sus sufragáneos y abades. Asistió también el nuevo arzobispo de Tarragona. Decidido y honrado, mostró a todos el privilegio papal que devolvía la iglesia de Tarragona a su antigua dignidad. Expuso con duras pinceladas los malos tratos a que le había sometido el arzobispo de Narbona y añadió que, a fin de acabar con tal persecución e inquina, renunciaba a su nueva dignidad y dejaba a los pies del sínodo el privilegio papal.

Los presentes reaccionaron: suplicaron a Berenguer que perdonara al arzobispo de Narbona su incalificable proceder y le impusieron que aceptara por obediencia el privilegio papal y el palio. Se conminó a Dalmau de Narbona que renunciara de una vez a todas sus pretensiones sobre Tarragona y provincia. Cosa que hizo él inmediatamente.

Todos estuvieron de acuerdo en que Tarragona debía recuperar su antigua jurisdicción, ya que en los tiempos antiguos había sido *la más noble de todas las metrópolis españolas.*

El hecho de la asistencia del arzobispo de Tarragona a un sínodo de la Galia y la proclamación por este sínodo de que Tarragona fuera, en tiempos antiguos, la más noble de todas las metrópolis hispanas, constituía una tácita declaración contra Toledo y contra la voluntad de Roma, de Cluny y

[16] *Das Papsttum...* p.41ss (en la trad. de Abadal, p.304ss).

del rey de Castilla de reconstruir la unidad religiosa de España bajo la primacía de la sede toledana.

La oposición de Toledo

La reacción no se hizo esperar. El 25 de abril de 1093, el papa nombraba a Bernardo de Toledo legado suyo para toda España y para la provincia de Narbona, notificándolo a todos los príncipes, clero y pueblo de España, y especialmente de la Narbonense, con la bula *Ex ipsis Redemptoris.* Al nuevo arzobispo de Tarragona se le dice que al nombrarle arzobispo se le sometía, a él y a toda su provincia, al primado de Toledo, «según consta en el privilegio que otorgamos a Toledo, y que queremos se mantenga en toda su firmeza... Y a aquel primado hay que obedecer ahora con tanta más razón cuanto que acabamos de nombrarle nuestro legado en toda España y en la provincia de Narbona». El papa, pues, no se echaba atrás de su antiguo documento de 1088. Si la primacía de Toledo podía ofrecer dudas, no ofrecía ninguna la potestad suprema del legado. La idea cluniacense triunfaba, y el papa restauraba la antigua unidad religiosa visigótica, añadiéndole incluso la antigua *Gallia gotica,* la Narbonense. Todo ello a pesar de que, antes de los visigodos, Tarragona, capital romana de la *Hispania citerior,* había sido superior a Toledo.

Berenguer Seniofred no acababa de aceptar aquella decisión; en 1095, sin avisar al legado, intentó reunir un sínodo para la reforma de la Iglesia, ganándose una severa amonestación del legado, que le recuerda las atribuciones que tiene concedidas por el papa. Y desde entonces el legado empezó a ocuparse de las cosas de la Marca. El 11 de diciembre de 1097 reunió un concilio provincial en Gerona. Presidiendo él en persona, asistieron el arzobispo Berenguer, los obispos de Barcelona, Gerona y Roda y numerosos abades, clérigos y monjes. Y el año siguiente, el 6 de marzo, presidió otro sínodo en Vich, donde se ratificó la reforma llevada a cabo por Berenguer Seniofred. Todo ello confirma el vigor con que se realizaban en España las consignas de Roma, embarcada en la reforma gregoriana.

Berenguer Seniofred moría en Vich el 11 de enero de 1099 tras grave enfermedad. Su pontificado se extiende desde la mitad del año 1092 hasta principios de 1099. No llegó, a pesar de su entusiasmo y esfuerzos, a ver reconquistada y repoblada la ciudad de Tarragona. Pero dejaba su archidiócesis bien constituida, de forma que a sus sucesores les fue fácil, vencidas las oposiciones de Narbona y Toledo, llevar a término la soñada restauración.

La acción de su pontificado no debe colocarse en la línea del intento fallido de Atón, sino en la de su sucesor Oleguer, que la coronó con el éxito. Su acción como metropolitano fue eficaz, y aquella demarcación tarraconense, si bien el arzobispo no pudo llegar a verla reedificada como era antes de la dominación árabe, comprendía toda la parte reconquistada de la Marca y del reino de Aragón, el reino de Navarra y la antigua diócesis de Oca. Precisamente en ella sucedió un episodio notable: la ciudad de

Burgos se había edificado sobre el antiguo territorio de Oca, y su obispado comprendía también los territorios de la diócesis de Osma, que pertenecía a la provincia de Toledo. En 1096, el arzobispo de Toledo exigía al obispo García de Burgos que se le sometiera como a metropolitano, y éste se negó alegando que su territorio pertenecía a la Tarraconense. Urbano II zanjó la cuestión con una bula expedida en Saint Gilles el 15 de julio de 1096, declarando a la diócesis de Burgos exenta de todo metropolitano y sujeta directamente a la Santa Sede.

También en este tiempo se recortó otra parte de la demarcación tarraconense: la diócesis de Elna, que, como vimos, dependía también de aquélla. En 1097, a la muerte de Dalmau de Narbona y al sucederle Bernardo de Nimes, el papa decretó la inclusión definitiva de Elna en la metrópoli narbonense con bula del 6 de noviembre de 1097. Así, Narbona comprendía las diócesis de Tolosa, Carcasona, Elna, Béziers, Agde, Maguelone, Nimes, Uzès, Lodève e incluso le quedaba sometida la archidiócesis de Aix.

Pascual II y Ramón Berenguer III

La severidad de la reforma gregoriana no era bienquista a todos. A la muerte de Berenguer, incansable reformador y amigo de Roma, los canónigos se dividieron en dos bandos. Los reformados acudieron a Roma, y Urbano II, por la bula *Piae postulatio,* de 1.º de mayo de 1099, confirmaba la reforma realizada y encomendaba a los reformados la elección del nuevo obispo.

Y aquí empieza un largo compás de espera, que durará casi veinte años, y en el que los sucesos se siguen rápidamente. Veamos los principales a fin de mantener el hilo de la historia.

Los canónigos llegaron a la elección del nuevo obispo en la persona del canónigo de Barcelona Guillem Berenguer, que actúa como obispo electo desde el 18 de mayo de 1100 hasta el 11 de marzo de 1101. En esa fecha se dirige a Roma a fin de obtener del papa la consagración episcopal y la dignidad metropolitana. A partir de entonces, sabemos sólo que partió como cruzado a Tierra Santa junto con otros caballeros catalanes y que allí se encontraba aún en otoño de 1111, según una carta que desde allí escribió renunciando a unos bienes que poseía en la canónica de Barcelona.

El legado papal Ricardo, abad de San Víctor de Marsella, convocó una reunión el 17 de febrero de 1102 a fin de elegir un nuevo obispo. Asistió a ella el nuevo conde de Barcelona, Ramón Berenguer III, hijo del II y sobrino de Berenguer Ramón, y en ella fue elegido el abad de Amer, Arnau de Malla. Fue un obispo celoso y diligente, pero no se cuidó para nada de la cuestión metropolitana. Tampoco hizo gran cosa su sucesor, Ramón Gaudred (1109-1146). Así, pues, la gran empresa de Berenguer Seniofred no tuvo quien la continuara.

A partir de ahora, la dirección religiosa del país y la restauración de la metrópoli pasan de las manos de la Iglesia de Vich a las de la de Barcelona.

La muerte de Urbano II en 1099 y la llegada de los almorávides, que

absorbieron la política de Ramón Berenguer III, coadyuvaron al enfriamiento de la gran empresa.

Hacia 1114, las cosas se pusieron de parte del conde, que logró afianzar la política interna y externa de su condado. Un hecho circunstancial le puso entonces en contacto con los pisanos, quienes, instados por el papa Pascual II, preparaban una expedición de castigo contra los piratas árabes de Mallorca, que hacían peligrosa la navegación por el Mediterráneo.

Unido a los pisanos, el conde emprendió la conquista de Mallorca. Las naves, llenas de pisanos, catalanes, narbonenses, languedocianos y sardos y comandadas por el legado papal, el cardenal Bosón, acompañado de prelados pisanos y sardos y de todos los obispos catalanes, fondearon en Ibiza y la conquistaron el 14 de agosto de 1114. Llegaron a Mallorca el 24 del mismo mes, pero la conquista de ésta, muy difícil, duró hasta el 3 de abril del año siguiente.

Tratándose de una expedición de castigo, muy pronto se fueron los conquistadores, y nadie se preocupó de dejar allí, por lo menos, un retén de defensa. El conde de Barcelona, por otra parte, se veía de nuevo acosado por el empuje almorávide, que llegó a asediar la propia ciudad de Barcelona. En 1115, los mismos almorávides llegaron a Mallorca dispuestos a reconquistarla, y, para su sorpresa, la encontraron sólo saqueada y abandonada.

Todo ello condujo a una mutua amistad entre el conde y Pascual II, quién llegó a felicitar cordialmente al conde por sus victorias, el 31 de mayo de 1116, y a recibirle, con todos sus familiares y dominios, bajo la protección de la Sede Apostólica. Pero la durísima lucha del papa con el emperador Enrique V a cuenta de la investidura no le dejó hacer más de momento en favor de los catalanes.

Oleguer de Barcelona y la restauración de Tarragona

En el asedio de Mallorca había muerto el obispo de Barcelona, Ramón Guillem. Poco después, el cabildo barcelonés elegía como sucesor suyo a Oleguer, abad entonces de San Rufo de Aviñón, anteriormente prior de la canónica de San Adrián del Besós y, en aquel momento, amigo y consejero del conde Ramón Berenguer III y de su esposa, Dulce de Provenza. Oleguer no aceptó y se retiró a su abadía de Provenza. Pero el papa, presionado por el conde y el clero de Barcelona, el 23 de mayo de 1116 dirigió una carta al electo pidiéndole que aceptara. Oleguer cedió, y fue consagrado obispo en Maguelone por el propio legado papal, Bosón.

A partir de este momento, la sede de Barcelona, junto con el conde, se entregará con todo empeño a la consumación de la tarea emprendida, años antes, por la de Vich. El obispo, el conde y el legado Bosón estaban de acuerdo. La acción militar previa indispensable era la conquista de Tortosa. Al manifestar ese propósito, el conde hizo donación de la ciudad y del campo de Tarragona a Oleguer el 23 de enero de 1118. Acababa de morir Pascual II. El sucesor, Gelasio II, no sólo aceptó el hecho, sino que

el 21 de marzo designaba a Oleguer como arzobispo, le concedía el palio, la Iglesia de Tarragona y la administración de Tortosa hasta que ésta pudiera tener obispo propio.

Parece claro, pues, que todo estaba perfectamente planificado por el conde y Oleguer: la elección de éste, como amigo y confidente del conde, para obispo de Barcelona, el acercamiento de Ramón Berenguer III a Roma y la entrega de sus bienes en Cataluña y Provenza a la Santa Sede, la proyectada restauración de Tarragona con la donación de su ciudad y campo a Oleguer (tal como lo había hecho ya antes Berenguer Ramón II), la designación de éste como arzobispo de la misma.

La designación de Oleguer en 1118 como arzobispo no encontró ya oposición ni en Narbona ni en Toledo. Entraba en posesión de una sede que se encontraba vacante desde 1099 y sucedía sencillamente a Berenguer Seniofred en la dignidad metropolitana en virtud de la bula de Urbano II *Inter primas Hispaniarum,* del año 1091. Por la donación del conde Berenguer, de enero de 1118, el obispo quedaba constituido en auténtico señor de Tarragona y sus territorios, con el derecho y deber de restaurarlos, repoblarlos y poseerlos él y sus sucesores de forma definitiva[17].

Pasaron once años, otra vez por complicaciones políticas del conde, antes de que Oleguer pudiera emprender seriamente la realización de su programa. En este intervalo asistió al I concilio de Letrán (1123), en el que Calixto II promulgó una cruzada contra los árabes de España, para la que el mismo Oleguer fue nombrado legado *a latere* del papa.

Pero la restauración le preocupaba. La semana de Pasión de 1128, Oleguer se encontraba en Narbona, junto con sus obispos de Gerona, Vich, Urgel y Zaragoza y con otros abades, para un sínodo que se celebraba con los obispos de la Narbonense. Los asistentes decidieron la fundación de una cofradía para la restauración de la ciudad de Tarragona, cabeza de toda la *Hispania citerior.* Todos ellos ingresaron en la cofradía, comprometiéndose a la cuota mínima de doce dineros y a celebrar una misa por los cofrades difuntos.

Es en este momento cuando surge la figura de un aventurero normando: Roberto de Colei o de Aguiló, llamado también Burdet. Antiguo servidor del rey de Aragón, se presentó un buen día ante Oleguer, asegurando que estaba dispuesto a restaurar y repoblar Tarragona. Oleguer le entregó toda su confianza, como lo atestigua el hecho de que el 14 de marzo de 1129 le cediera la ciudad y campo de Tarragona, con el deber de restaurarlos, concediéndole el título de *príncipe de Tarragona.*

Es un caso típico que merece ser considerado detenidamente. Es claro que la donación se hizo con el visto bueno y el consentimiento del conde de Barcelona, de los obispos sufragáneos, de los barones y, sobre todo, del obispo Ramón de Vich. Fiel a la línea de la reforma gregoriana, Oleguer traspasaba a Roberto todos los derechos temporales que había recibido él del conde y se reservaba solamente el dominio sobre todas las iglesias, derechos y personas eclesiásticas, con sus familiares, así como el de todas

[17] ABADAL, *La Pre-Catalunya...* p.851.

aquellas personas que cultivaren posesiones de la iglesia o vivieren en sus casas o propiedades. Y prohibía que el príncipe o cualquier delegado suyo les juzgara, multara o dispusiera de ellos sin orden del arzobispo. Se reservaba, además, el diezmo de todas las casas, villas, castillos y fortalezas que hubiere o se construyeren en territorio de Tarragona, amén del diezmo de los frutos de la tierra y de los animales de tierra y mar (derechos todos que se reservaba la iglesia).

El príncipe no podía traspasar nada a un tercero si éste no se comprometía a ser vasallo de los prelados tarraconenses y de aquélla (su propia iglesia). Todo bajo el beneplácito del conde Ramón Berenguer III, a quien pertenece el dominio supremo, que se detallaba en la donación hecha por éste a Oleguer en 1118.

El 31 de octubre de 1129, en un nuevo documento, Oleguer ponía en manos del arzobispo tarraconense *pro tempore* un sistema para atajar, si los hubiere, los posibles excesos del príncipe: todos los derechos señoriales que éste concediera a los hombres de Tarragona les dejaban obligados a jurar que los tendrían para el arzobispo y su iglesia. Si el requisito no se cumpliera, asistía a los arzobispos el derecho de retener la jurisdicción dentro de los treinta días siguientes a cada concesión.

No hay que exagerar la amplitud de aquellos privilegios ni tampoco el título de *príncipe* otorgado a Roberto. Ese título, por ambicioso que fuera, quedaba bajo el señorío del conde de Barcelona, que había dado su conformidad, aun cuando más tarde todo ello diera lugar a serias discordias y desavenencias.

El príncipe Roberto se dedicó tenazmente a la restauración de la ciudad, reedificando sus murallas, haciendo frente a constantes incursiones árabes y asistiendo, incluso con los suyos, al asedio de Fraga, en ayuda de su antiguo señor Alfonso el Batallador. Oleguer residió siempre en Barcelona, donde murió en 1137. Quizá por la inseguridad a merced de la cual se encontraba la ciudad, la sede tarraconense quedó vacante hasta 1143, en que fue elegido arzobispo el abad de Cuixà, Gregorio. Tuvo tiempo sólo para signar, a fines de 1143, en las cortes celebradas en Gerona por el conde Ramón Berenguer IV, recibir la consagración y el palio del papa Lucio II, el 25 de marzo de 1144, y morir en 1145.

Ese mismo año fue elegido Bernat Tort, catalán y canónigo de la Congregación de San Rufo. El nuevo arzobispo recibió la dignidad metropolitana y el palio del papa Eugenio III y fue el primero en establecer su residencia en Tarragona. De su metrópoli volvían a depender las diócesis de Barcelona, Gerona, Ausona, Urgel, Lérida, Tortosa (estas dos todavía bajo el poder de los árabes), Zaragoza, Huesca, Pamplona, Oca (trasladada luego a Burgos), Calahorra y Tarazona. Egara y Ampurias no se restauran por encontrarse demasiado cerca de las sedes de Barcelona y Gerona.

La unión de Cataluña y Aragón

Desde el compromiso matrimonial entre Ramón Berenguer IV y Petronila en 1137, las circunstancias habían cambiado radicalmente. Se habían unido Cataluña y Aragón y cesaban por sí mismas aquellas viejas pretensiones de los condes y reyes, que tenían a entrambos enfrentados, sobre Lérida y Tortosa. Ahora todo era fácil. Tortosa caía el último día del año 1148, y Lérida y Fraga harían lo mismo al año siguiente.

La ancha unidad de la *Cataluña Nueva* —hasta el Ebro y el Cinca, con excepción de los pequeños reductos árabes de Prades y Ciurana— constituía ahora a Tarragona, indirectamente, en punto de fricción política y religiosa al mismo tiempo. Ella podía ser el centro y símbolo de cohesión de los tan diversos Estados del conde de Barcelona y príncipe de Aragón. Pero el *príncipe* Roberto podía ser un serio obstáculo para lograrlo. Y la restauración total de la metrópoli de Tarragona no sería una realidad mientras el problema no se solucionara.

Veamos, pues, las relaciones de los arzobispos con Roberto y sus sucesores.

Mientras los arzobispos no residieron en Tarragona, Roberto obró con la libertad de derechos que le otorgaba la concesión de Oleguer de 1129. Pero desde que Bernat Tort se estableció en la ciudad, el príncipe chocaba constantemente con él, que le recordaba que él era el señor mayor y le limitaba sus atribuciones. En el juramento de fidelidad que Roberto y su esposa Inés hicieron al arzobispo el 9 de febrero de 1149 se subrayan más las limitaciones que las atribuciones del príncipe, se le exige un permanente reconocimiento de vasallaje a la mitra, se amplían las exenciones de las personas eclesiásticas, de sus bienes y de los habitantes en los dominios de la iglesia, etc. Todo ello era en vistas a la carta de repoblación que Roberto diera a los habitantes de Tarragona.

Una vez conquistada Tortosa, el principado de Roberto era una cuña en los dominios del conde-príncipe y en la acción religiosa del arzobispo. El año 1151, y con el consentimiento del papa, el arzobispo entregaba a Ramón Berenguer IV la ciudad y región de Tarragona en feudo y le transfería la plena soberanía sobre sus hombres. Por su parte, el conde prestaba juramento de fidelidad al arzobispo, en el estilo de los juramentos feudales. Así recuperaba el conde todo lo que su padre había cedido. Al no conformarse Roberto con lo que él consideraba una expoliación, comenzaron unas rivalidades, que acabaron en abril de 1171 con el asesinato del arzobispo Hugo de Cervelló (1163-1171) a manos de los hijos de Roberto. El hecho provocó el extrañamiento de la familia normanda y la liquidación del principado tarraconense.

La gran empresa de la restauración de Tarragona culminaba con la bula de Anastasio IV, del 25 de marzo de 1154, dirigida al arzobispo Bernat Tort (1146-1163). Por ella, el papa concedía al arzobispo el título, la dignidad y el palio, le confirmaba las iglesias y posesiones y demarcaba las fronteras del arzobispado metropolitano, que eran las de los dominios de Ramón Berenguer IV como conde de Barcelona y príncipe de Aragón (como quiso llamarse siempre): los del condado de Barcelona, los del reino de Aragón con el enclave de Zaragoza, más Navarra, que tantas veces había gravitado en la esfera de Aragón y que ahora volvía a depender de él, por más que no fuera sino en el terreno religioso.

Esta es la primera bula que nombra una por una las diócesis sufragáneas de la Tarraconense después de la restauración: Gerona, Barcelona, Urgel, Ausona, Lérida, Tortosa, Zaragoza, Huesca, Pamplona, Tarazona y Calahorra. Y añade que también quedan sujetas a aquella sede las que, sin nombrarse ahora, fueran luego reconquistadas y hubieran sido sufragáneas en los tiempos antiguos. La sede de Mallorca, reconquistada la isla por Jaime I en 1229, pasó a ser de la jurisdicción de la sede romana. La de Valencia, una vez conquistada la ciudad por el mismo Jaime I en 1238, fue agregada a la provincia Tarraconense, a pesar de que nunca hubiera pertenecido a la Tarraconense visigótica [18].

Con esta disposición papal, dice Kehr, el reino estaba a punto para Ramón Berenguer IV. Lo cierto es que el conde-príncipe había encontrado en la Iglesia la mejor ayuda para unir aquellas tierras, hasta entonces dispersas, que se juntaban gracias a su matrimonio con Petronila de Aragón. Desde las primeras intervenciones de Urbano II, pasando por los esfuerzos de Berenguer Seniofred y San Oleguer, habían transcurrido sesenta y cinco años hasta llegar al renacimiento de Tarragona con todas sus prerrogativas y su afianzamiento efectivo como metrópoli de los Estados catalano-aragoneses.

III. PERSONALIDADES ECLESIASTICAS MAS DESTACADAS DE ESTA EPOCA DE REAJUSTES

1. Toledo y Braga

Por J. F. Rivera Recio

Bernardo, arzobispo de Toledo

Para que sucediera al abad de Sahagún, Roberto, depuesto por Gregorio VII, fue traído de la abadía borgoñona de Cluny el monje Bernardo, nacido en la Sauvetat de Blancafort, cerca de Agen. «De corpulenta y agradable figura», su llegada a Sahagún debió de ocurrir hacia el 1080 [19].

Seis años estuvo al frente del monasterio de los Santos Facundo y Primitivo, de Sahagún, hasta la reconquista de Toledo; entonces fue elegido arzobispo de esta sede. Hizo después la protocolaria visita al pontífice Urbano II, quien le confirmó el nombramiento, le asignó las diócesis sufragáneas de su metrópoli, le concedió el palio arzobispal y le concedió, como singular prerrogativa, la primacía eclesiástica sobre todos los obispos de España, adquiriendo con estas concesiones un rango extraordinario, pues ningún otro obispo había reunido en su persona tantos poderes como él acumuló, ya que Urbano II, siguiendo la línea establecida por Gregorio VII, y para el mejor gobierno de la Iglesia, nombró vicarios suyos a los

[18] A. Soberanas, *Tarragona:* DHEE 2527-2528.

[19] Robín, M., *Bernard de la Sauvetat;* Rivera Recio, J. F., *El arzobispo... D. Bernardo...* (Roma 1962).

legados que distribuyó por los distintos países de la cristiandad. Entre ellos merece contarse el arzobispo de Toledo, Bernardo, a quien se le otorga la misión de inspeccionar en España los intereses de la Iglesia e informar sobre los conflictos de cada reino peninsular, viendo la manera de solucionar los conflictos urgentes que se presentasen.

Convencido de la responsabilidad de sus misiones, recluta, en el mediodía francés, un grupo de clérigos, que trae a su iglesia de Toledo, y de esta leva irían saliendo los nuevos obispos que gobernarán con estilo nuevo las sedes de Braga, Osma, Sigüenza, Segovia, Valencia, Salamanca, Coimbra; se puede decir que la mayoría del episcopado hispano sería directamente elegido por D. Bernardo o promovido por él para reformar la Iglesia hispana.

Tuvo un largo pontificado, 1086-1124: casi cuarenta años. Durante su pontificado reorganizó su diócesis toledana, visitó y actuó en la provincia, presidió varios concilios —entre otros, el de León, el de Carrión, de 1103; el de Burgos y Palencia, etc.—, dictando en todos ellos normas que pudieran servir para la pacificación del reino y el mejor entendimiento entre los obispos.

A la muerte de Urbano II en 1099, la brillante estrella de D. Bernardo va hacia su declive. Los papas Pascual II, Gelasio II y Calixto II le confirman la bula primacial otorgada por Urbano II, pero recortan algún tanto sus facultades. La muerte de su gran valedor Alfonso VI en 1109 y el decenio de luchas que siguieron durante el reinado de D.ª Urraca, así como la insubordinación de su «criatura» Mauricio Burdino y la privación de facultades legaciales en la provincia Bracarense, primero, y en la Emeritense, después, por la intromisión del astuto compostelano Diego Gelmírez y las reticencias con que le trató Calixto II, pusieron muchas horas amargas en su rutilante caminar.

El 6 de abril de 1124, domingo de Resurrección, fallecía en Toledo su primer arzobispo primado, Bernardo.

Dado que D. Bernardo fue el primer arzobispo que recibió, para él y para su sede y sucesores, la prerrogativa de primado de las Españas, es justo subrayar la naturaleza de este título [20].

Como ya se ha indicado, D. Bernardo, al ir a la presencia de Urbano II para rendirle pleitesía y solicitar de él la confirmación de su nombramiento de metropolitano de Toledo, había sido presentado por una carta de Alfonso VI y otra de San Hugo de Cluny; en ambas se ruega a Urbano II que no sólo acoja benévolamente al arzobispo, confirme el nombramiento arzobispal y le conceda el palio, sino, para engrandecimiento de la gloriosa sede toledana, le otorgue poder juzgar a todos los obispos de España. Por estas recomendaciones, y siguiendo las normas de su predecesor, Urbano II accedió a lo solicitado, y el 15 d^ octubre de 1088 concedió a D. Bernardo el privilegio excepcional con que se le revestía de la pasada grandeza —*antiquae maiestatis*— y se le entronizaba en su antigua dignidad —*pristina dignitate*— a la Iglesia de Toledo. Para ello, D. Bernardo había

[20] Mansilla, D., *La documentación...* n.27; Orig. CT. Arch. X.7.1.1. Reproducción en facsímil en *Joyas bibliográficas. Antiguos documentos de Toledo.*

traído consigo, para presentarla al papa, una relación de la pasada estimación en que había sido considerada la Iglesia de Toledo en los siglos anteriores a la ocupacion árabe Datada en Anagni, la solemne bula *Cunctis sanctorum,* de Urbano II, concede la confirmación arzobispal y el palio, añadiendo· « ex apostolorum Petri et Pauli benedictione... teque sicut eiusdem urbis antiquitus extitisse pontifices *in totis Hispaniarum regnis primatem privilegii nostri sanctione statuimus .. Primatem te universi Hispaniarum presules respicient et ad te, si quid inter eos questione dignum exortum fuerit referent, salva tamen Romane auctoritate Ecclesie et metropolitanorum privilegiis singulorum»* [21].

La concesión de tan inusitada facultad al prelado de la Iglesia de Toledo hubo de revestir tal importancia, que la noticia fue anotada en el *Liber Pontificalis,* y K Erdmann, refiriéndose a ella, dice [22] que «el grande y decisivo acontecimiento para la historia eclesiastica peninsular del siglo XI fue la institución del primado de Toledo»

El mismo día que se dató la citada bula se extendieron otras tres cartas pontificias dando cuenta de la singular concesión Una para Alfonso VI, otra para el abad de Cluny y otra tercera para los prelados de Tarragona y del resto de España; en ésta se dice· *«Hemos dispuesto que el arzobispo de Toledo sea el primado en todos los reinos de las Españas , en consecuencia, cualquier asunto que surja entre vosotros a el recurriréis como al primado de todos vosotros y con su sentencia judicial terminaréis vuestros [litigios] graves* [23]

Como tal prerrogativa no estaba concedida a la persona, sino a la sede toledana, por eso el prelado de Toledo se preocupaba de conseguir la confirmacion de ellas siempre que se sucedía algun nuevo papa Por lo que se refiere al largo pontificado de D Bernardo, se indican las sucesivas confirmaciones pontificias, cuyos originales todavia se conservan [24].

La posterior superposicion de su categoría de legado pontificio sobre la de primado hizo que en muchas ocasiones D Bernardo actuara como legado y no pueda apreciarse la distincion entre ambas facultades.

No cabe duda de que D Bernardo reunio bajo su mano las mayores dignidades que un prelado pueda tener, pero su actuacion esta actualmente discutida, ya que sobre el resplandor de su perssona quedan ciertas nebulosidades que ensombrecen la magnitud de su egregia personalidad

Mauricio Burdino

Mauricio Burdino, natural de Limoges, era uno de los clérigos que D. Bernardo de Toledo se trajo de Francia para formar con ellos el primer cabildo de la Iglesia toledana; el citado arzobispo hizo a Mauricio arcediano de Toledo y luego le designó para la sede de Coimbra; y, cuando en

[21] RIVERA RECIO, J F, *La primacia* , a c , y *La Iglesia* I 324 336
[22] ERDMANN K , *Das Papsttum* 9
[23] Orig CT Arch X 7 3 4 d
[24] Orig CT X,7 3 4 d Las sucesivas confirmaciones pontificias de las que se conserva el documento original son Pascual II, Letran 1101/III/6 *Actorum synodalium* (CT Arch X 7 1 3) Gelasio II, Saint Gilles 1119/XI/7 *Cartatis est* (CT Arch X 7 1 4) Calixto II, Mantua 1122/XI/3 *Postquam superne* (CT Arch X 7 1 5)

el 1108 muere San Giraldo, fue designado Burdino para sucederle en la metropoli de Braga

Desde 1099 al menos habia regido el obispado de Coimbra.

Ya anteriormente habia habido intentos de que Braga fuera declarada metropoli, pues así lo habia sido durante la época visigótica, cuya iglesia catedral había sido consagrada en 1089. Pero la petición cursada en 1090 pidiendo la elevación a metrópoli fue desechada, nombrándose para regirla al citado San Giraldo, quien en 1109, acompañado del conde de Portugal, D. Enrique, solicitaron nuevamente la elevación al rango de metrópoli del obispado de Braga. Entonces Pascual II, vista la justicia de la demanda, erigió a Braga sede metropolitana (1099), segregándola de la administración arzobispal de Toledo y asignándole como sufragáneas las diócesis de Astorga, Lugo, Tuy, Mondoñedo, Orense, Oporto, Coimbra, Idanha y las fortalezas de Viseu y Lamego, lugares de antiguos obispados. Nótese que ahora se incluyen entre las sedes sufraganeas de Braga la de Coimbra y los lugares de Viseu y Lamego, que en los siglos visigóticos se encontraban entre las localidades que formaban parte de la provincia Emeritense, provincia esta que a la sazón administraba como metropolitano interino el arzobispo de Toledo

Al ser cubierta la diócesis de Coimbra por el traslado a Braga de D. Mauricio Burdino, el ahora nombrado obispo conimbricense D. Gonzalo prestó obediencia al metropolitano de Toledo como sufragáneo de la Emeritense; mas, requerida su obediencia por el de Braga, D. Gonzalo recurrió a la Sede Apostólica, pidiendo que se le indicase a cual de las dos provincias pertenecía como sufragáneo su obispado; pero en Roma demoraron la solución hasta que el solicitante pudiera presentarse en la curia pontificia

Las incidencias de las luchas y avenencias de la reina de Castilla, D ª Urraca, con su esposo, Alfonso de Aragón, y la consiguiente prórroga de un acuerdo inmediato entre los regios esposos, reunieron en Palencia a algunos obispos, sin que acudiera el metropolitano Burdino, especialmente convocado, y, en vista de la ausencia, fue excomulgado por el legado arzobispo de Toledo en 1113, sin que aún se supiera a qué metrópoli correspondia Coimbra, pues el prolongado estado de guerra entre Castilla y Aragón no permitia el traslado a Roma del nombrado obispo conimbricense

Por su parte, Mauricio de Braga habia recurrido a Pascual II, quejandose de que el toledano le habia desposeido de su jurisdiccion arzobispal sobre Coimbra. Escuchadas sus quejas, de nuevo fue ratificada la sufraganeidad bracarense de Coimbra, recibiendo una intimación el obispo de Coimbra para que se sometiera al arzobispo D. Mauricio.

A tal intimación pontificia replica el obispo de Coimbra que veía con agrado su dependencia de D. Bernardo de Toledo, anunciando al papa que su sede no formaba parte de la provincia Bracarense, sino de la Emeritense o Lusitana. Ante tal exposición, Pascual II, en una carta inédita del 18 de junio de 1116 [25], para cerciorarse de la verdad, manda a los prelados

[25] FERREIRA, J. A , *Fastos* , ERDMANN, K , *Das Papsttum* 20, DAVID, P , o c , 465

españoles que investiguen lo que haya de verdad en ello y se lo comuniquen. Hechas las oportunas indagaciones, los prelados hispanos confirmaron a Pascual II la pertenencia de Coimbra a la provincia Emeritense, siendo después ratificada esta pertenencia por el concilio de Burgos de 1117, celebrado bajo la presidencia del cardenal Rosón, quedando por el momento incluida Coimbra entre las sedes de la Emeritense.

Para resarcirse de los contratiempos que padecía en España, y que Burdino achacaba a la animosidad contra él de D. Bernardo, dirigió a Pascual II carta exponiendo los agravios recibidos, cuyo texto conocemos por la respuesta del papa, a quien además refiere las injusticias y ensañamientos contra él cometidos, tales como haber sido desposeído de la obediencia del obispado de Coimbra y haber hecho consagrar al obispo de Lugo sin su intervención como propio metropolitano, así como la consagración y entronización del monasterio de San Pedro del Monte y consentir que sufrieran menoscabo los bienes de la Iglesia bracarense arrebatados por extraños; además, que el legado D. Bernardo había irrogado a sus súbditos gastos extraordinarios, prolongando innecesariamente sus estancias y ejerciendo en su territorio potestad episcopal; haber disminuido notablemente los territorios diocesanos de Astorga para aumentar los de Salamanca contra su voluntad, a cuya provincia Astorga pertenecía, y otras muchas acusaciones que el querellante subrayaba y abultaba, callando los motivos que en cada caso había habido para ello.

Muy grandes valedores hubo de tener D. Mauricio ante Pascual II para que éste se decidiera a exonerar la provincia Bracarense de la legación de D. Bernardo de Toledo, determinándose que en lo sucesivo la diócesis de Coimbra pasara a formar parte de la provincia Emeritense, desglosándola de las dependientes de la Bracarense.

Con mucha satisfacción debió de frotarse las manos el hábil prelado bracarense, y Pascual II, bondadoso y débil en extremo, irrogó graves sinsabores al arzobispo de Toledo, aunque estos favores no fueron pagados con lealtad por Burdino.

Cuando muere la condesa Matilde de Toscana en agosto de 1115, Enrique V, emperador, se decide a volver a Italia para hacerse cargo de la herencia de la difunta, legado reiteradamente donado a la Sede Apostólica y que el papa no tenía intención de recibir. El emperador muestra deseos de dirigirse a Roma, saliendo de ella Pascual II y encaminándose a Benevento.

Enrique V fue recibido en Roma con gran solemnidad —*magnus apparatus, parva gloria,* apostilla un escritor de la época, pues si el pueblo solemnizó la entrada imperial, no se encontró en Roma ningún otro dignatario eclesiástico para darle la bienvenida sino el metropolitano de Braga, que recoronó a Enrique en la basílica de San Pedro—. Esta acción le valió al bracarense Burdino la excomunión, lanzada contra él en un concilio celebrado en Benevento.

El 14 de enero de 1118, alejado ya Enrique V, volvió a Roma Pascual II, falleciendo el 21, a los siete días de su regreso.

Antes de morir, Pascual II había declarado vacante la sede de Braga y

ordenado a los obispos españoles que procedieran a la elección del sucesor. Mas las desventuras de Burdino no habían terminado. A la muerte de Pascual II, los cardenales eligieron para sucederle al canciller de la Iglesia romana Juan de Gaeta, que, recibido jubilosamente por el clero y el pueblo romano, tomó el nombre de Gelasio II; apenas elegido, el prefecto de Roma, Cencio Frangipane, le hace prisionero.

Al tener noticia de la muerte de Pascual II, Enrique V vuelve a Roma, donde entra cautelosamente en la madrugada del 2 de marzo, logrando el nuevo papa Gelasio II escapar a Gaeta; defraudado el emperador por esta fuga papal, amenaza con nombrar un antipapa si el electo Gelasio II no se aviene a los deseos imperiales. Gelasio se mantiene en una posición digna: despechado Enrique V, depone al papa y hace elegir y entronizar como papa al fácil y ambicioso D. Mauricio Burdino, que se convierte en papa imperial, siendo emperador y antipapa excomulgados en Capua el 7 de abril de 1118, retirándose de Roma el antipapa en junio de este año.

Don Mauricio Burdino, que, aunque fue antipapa imperial, no tenía ninguna categoría para haber sido elegido, a no ser por carecerse de otro personaje de mayor relieve en Roma en aquellas circunstancias, fue fácilmente manejado por el emperador y de él se sirvió según sus conveniencias, prescindiendo de él cuando su actuación no resultaba necesaria.

Ni en la historia eclesiástica general ni en la de Alemania en particular, D. Mauricio Burdino ha dejado rastro alguno, desaparecido en el anonimato, sin que se pueda puntualizar cómo fue el resto de su vida, ni aun señalar cuándo terminó ésta ni dónde está enterrado.

2. *Compostela y Oviedo*

Por J. F. CONDE

Diego Gelmírez, arzobispo de Compostela (1100-1140)

Diego Gelmírez nace en Galicia hacia el año 1070. La *Historia compostelana,* redactada por orden suya cuando ya era arzobispo, describirá sus primeros hitos biográficos de forma encomiástica: «Hijo de padres honrados, según el siglo. Su padre fue un caballero poderoso coetáneo de D. Diego Peláez, obispo de Compostela [desde 1071], de quien tuvo y gobernó el castillo del Oeste y el territorio adyacente a la redonda, Iria y sus confines... Fue el Diego de quien nos ocupamos un buen joven, instruido en letras en la iglesia de Santiago y educado en la curia del obispo» [26].

«Adornado de buenas costumbres y dotado de vivo ingenio», según afirman los autores de la *Compostelana,* comienza muy pronto a escalar peldaños en la carrera civil y eclesiástica. Ramón de Borgoña y su mujer, Urraca, al ser nombrados por Alfonso VI condes y gobernadores de Galicia el año 1090, eligieron pronto a Gelmírez, que ya era canónigo, para el cargo de canciller. El 1093, los obispos de las diócesis gallegas le nombran

[26] *Historia compostelana,* trad. al castellano por M. SUAREZ, con intr. y notas de J. CAMPELO (Santiago de Compostela 1950), l.2 c.2 p.242.

administrador de la sede del Apóstol, cargo que volverá a ocupar después del breve episcopado del cluniacense Dalmacio (1094-1095) durante un largo período de tiempo (1095-1100).

El año 1100, a la vuelta de un viaje personal a Roma, fue nominado para titular de la diócesis de Compostela ante una gran asamblea reunida en aquella ciudad, de la que formaban parte también Alfonso VI y el conde D. Ramón. El papa Pascual II refrendará la elección de Gelmírez, dispensándolo además de acudir a la Ciudad Eterna para la obligada consagración por ser Santiago sede exenta.

La preparación literaria de Diego Gelmírez, probablemente brillante y de talante universalista, como correspondía a los alumnos de una escuela episcopal abierta a las influencias ultrapirenaicas, especialmente a las francesas, y su rápida familiarización con los asuntos políticos y eclesiásticos de la época, le pusieron muy pronto en condiciones de llevar a cabo una ingente tarea en ambos terrenos. Más tarde constatarán los redactores de la *Historia compostelana* que Gelmírez estaba bien dotado «para negocios tanto eclesiásticos como seculares» [27].

La ejecutoria político-militar del prelado gallego puede calificarse de excepcional. Tomó parte en muchos de los acontecimientos de relieve que se fueron sucediendo a lo largo de casi medio siglo en los distintos reinos del noroeste peninsular, y a veces su actuación resultará decisiva para el desenlace de los mismos.

Ayuda decididamente al conde D. Ramón, su primer gran valedor, y lo acompaña incluso en alguna expedición bélica, como la dirigida contra Lisboa (1094), que acabó para las tropas gallegas en desastre, del cual Gelmírez consiguió salir ileso por los pelos. Apoya también la política de Alfonso VI sin ambigüedades. En los días amargos que siguieron a la derrota de Uclés, donde muere el infante Sancho, heredero de la corona, luchando contra los almorávides, el prelado compostelano acude, al frente de sus soldados y al lado de Urraca Alfónsiz, para socorrer al soberano castellano-leonés y prevenir otro posible descalabro, que podría resultar aún más catastrófico que el de Uclés (1108). Diego Gelmírez, que hasta entonces había recibido del rey Alfonso numerosos favores, sabe aprovechar la gran desazón que aquejaba al monarca durante los últimos días de su vida por la inminencia del peligro almorávide y consigue arrancarle la concesión de una preciada «regalía»: el derecho de acuñar moneda para la sede del Apóstol. Con semejante privilegio Santiago de Compostela se convierte «en el dominio inmune más poderoso del imperio leonés: en el único que podrá realmente equipararse, por la extensión de su territorio y la amplitud del poder señorial, a los grandes señoríos feudales de más allá de los Pirineos» [28].

La muerte de Alfonso VI (1109) y la boda de Urraca Alfónsiz con Alfonso I el Batallador, celebrada aquel mismo año, complicaron extraordinariamente el panorama político del reino leonés y de la Península, y

[27] Ibid., l.2 c.3 p.243.

[28] L. G. DE VALDEAVELLANO, *Historia de España. De los orígenes a la baja Edad Media* p.2.ª p.392 (3.ª ed.).

dieron paso a un intrincado período de inestabilidad generalizada, cuyo centro fueron Galicia y León. La actitud y las actuaciones de Diego Gelmírez se ajustan a los objetivos fundamentales que presidieron su política episcopal: engrandecer la sede compostelana todo cuanto le fuera posible y aumentar el poder temporal propio a la par que el de los futuros titulares de la misma. En ocasiones tratará de «nadar entre dos aguas», para decantarse en seguida de acuerdo con sus intereses primordiales, como ocurre ya al estallar los graves conflictos sucesorios que siguieron a la muerte de Alfonso VI. El año 1107, al morir Ramón de Borgoña, el rey leonés había designado a Urraca y a su hijo Alfonso Raimúndiz «tenentes» o gobernadores de Galicia. Si Urraca contraía un nuevo matrimonio, Alfonso detentaría en exclusiva dicha tenencia. Cuando ésta se casa el 1109 con Alfonso I de Aragón, surge un poderoso partido de nobles gallegos —detrás del cual militaban, asimismo, numerosos clérigos francos o francófilos, influidos por Cluny y por los cluniacenses, que veían en el heredero de Ramón de Borgoña una garantía de su privilegiada posición—, que trata de convertir el derecho de tenencia de Alfonso Raimúndiz en verdadero dominio regio. Al principio, Gelmírez se adhiere al grupo de fieles a Urraca y Alfonso I, entrando a formar parte de una especie de hermandad creada en Galicia contra el bando nobiliario rebelde [29]. Pero esta defensa de la legalidad dura poco. El año 1111, declarada ya la nulidad del matrimonio entre el Batallador y la soberana leonesa por el papa Pascual II, Diego Gelmírez se une al bando antiaragonés capitaneado por el conde de Traba, y corona en Compostela a Alfonso Raimúndiz rey de Galicia. Desde entonces defenderá habitualmente al jovencísimo monarca, tanto contra Alfonso I de Aragón como contra la misma Urraca, celosa siempre del predominio de su hijo Alfonso VII en tierras gallegas, que trata de anular de diversas maneras. Semejante posición de Diego Gelmírez defendiendo la legitimidad de Alfonso le brindaba la posibilidad de manejar más a sus anchas los negocios seculares y eclesiásticos de Galicia, lo cual, a la larga, redundaría en beneficio de sus propios intereses episcopales.

Durante la confusa etapa de luchas entre Urraca y Alfonso I, jalonada de sucesivas rupturas y avenencias conyugales hasta el repudio definitivo llevado a cabo por el Batallador el año 1114, Diego Gelmírez se alinea normalmente junto a los partidarios de Urraca, si bien más de una vez las decisiones imprevistas de la veleidosa soberana le pillaron a contrapié. El año 1121, por ejemplo, luchando contra Teresa de Portugal, acabó en prisión víctima de una encerrona desleal de la reina.

Después de la muerte de la conflictiva soberana leonesa (1126), coronado Alfonso VII rey de León, Gelmírez contribuye al afianzamiento del flamante monarca leonés participando activamente en la erradicación de

[29] «Y era que se habían obligado con un pacto de cierta inventada hermandad *(germanitas)*, según el cual habían de ayudarse mutuamente... El obispo compostelano, invitado por ellos con el mayor interés y rogado con muchísima insistencia, aceptó la ayuda de esta hermandad, con la intención de conservar la paz y estabilidad de la Iglesia, de vigilar con solicitud incansable por la incolumidad del reino de Galicia y de concertar además, por todos los modos que pudiese, con el cónsul (el conde de Traba)» *(Historia compostelana* l.1 c.47 p.103-104).

los restos de insumisión que subsistían en Galicia. Con todo, a partir de 1127, las relaciones del rey y del cuasi omnipotente prelado gallego comienzan a dar un giro de muchos grados. Alfonso se enfrentará con él en varias ocasiones, y a veces de una manera radical. Las exigencias económicas planteadas por el monarca al titular de Compostela para financiar sus costosas expediciones bélicas —en 1129 trata incluso de anularle el privilegio de la acuñación de numerario—, unidas al prestigio y poder alcanzados por el arzobispo, tuvieron la culpa de estos conflictos que enturbiaron los últimos años de su dilatado gobierno episcopal. Alfonso VII llega a pensar en arrebatarle la autoridad sobre los dominios temporales de la mitra y hasta en despojarlo de la sede del Apóstol. Semejante proyecto no tenía nada de obsoleto. Aquellos mismos años, concretamente el 1130 y durante el concilio de Carrión, el emperador leonés logra que fueran privados de sus respectivos cargos los obispos de Oviedo, León y Palencia, juntamente con el abad de Samos [30]. Pero sus planes contra el arzobispo gallego no prosperaron. Este gozaba del apoyo incondicional de la Santa Sede.

Diego Gelmírez, en pleno período de consolidación de poder temporal —la segunda década del siglo XII—, tiene que vérselas con un ataque formidable llevado a cabo por los burgueses de Santiago contra su autoridad señorial. El movimiento de rebelión abierta que estalló entre 1116 y 1117 tuvo «un carácter plenamente comunal, y la ciudad de Compostela vivió durante un año entero sometida al poder de una 'comuna' efectiva, sin que en todo este tiempo pudiera el obispo ejercer autoridad alguna, política ni administrativa, dentro de sus muros» [31]. Al lado de los burgueses sublevados militaba también un grupo de clérigos descontentos con el arzobispo, cuya realidad, marcada por el signo de la contestación más o menos clara, asoma frecuentemente a las páginas de la *Historia compostelana* para ser denunciada por los redactores adictos a Gelmírez.

La rebelión burguesa de Compostela se sitúa en el contexto más general de un movimiento de emancipación de este estamento social, que surge en muchas ciudades peninsulares y europeas a partir del siglo XI. El levantamiento de Sahagún a finales de esta centuria (1087) había sido ya un anticipo de los protagonizados por los habitantes de Compostela [32]. Estos, como antes los del burgo castellano, perseguían, sin duda, la consecución de un clima que les permitiera dedicarse con mayor libertad de maniobra a las tareas mercantiles. Compostela, meta internacional de peregrinos y mercaderes, era, de suyo, un ambiente sumamente propicio para dichas

[30] *Historia compostelana.* l.3 c.14 p.437-440; cf. sobre este particular: F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *El «Libro de los Testamentos» de la catedral de Oviedo* p.41-42.

[31] L. VÁZQUEZ DE PARGA, *La revolución comunal de Compostela en los años 1116 y 1117:* AHDE 16 (1945) 685-703. «Algunos ciudadanos de los más influyentes..., para disminuir el poder del obispo, forman... cierta conspiración, a la que dan el nombre de hermandad *(germanitatem)*... Entre tanto, los sobredichos conspiradores, asociándose a ellos gente del clero y del pueblo, bajo el pretexto de defender la justicia, oprimen a unos, levantan a otros, renuevan leyes y plebiscitos, asumen el poder de toda la ciudad, destruyen palacios, llegan a amenazar de muerte a algunos» *(Historia compostelana* l.1 c.110ss p.208ss).

[32] R. PASTOR DE TOGNERI, *Las primeras rebeliones burguesas en Castilla y León (siglo XII),* en *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval* (Barcelona 1973) p.15ss.

actividades. La autoridad fuerte de un señor como Diego Gelmírez representaba, en principio, una amenaza. Gautier-Dalché, que se ha ocupado hace poco de este fenómeno social, descubre acertadamente, como motivación profunda del proyecto protagonizado por los burgueses, el propósito de reemplazar o modificar de forma sustancial el orden señorial establecido. Para el historiador francés, los movimientos comunales de más allá de los Pireneos serían también factores inspiradores de las revueltas de Sahagún y Compostela: «Tres hechos parecen favorables a la hipótesis de esta influencia: coincidencias de tipo cronológico en primer lugar; luego, la presencia de elementos «franceses» entre la población y en especial entre los cabecillas, y, finalmente, la existencia de asociaciones juradas *(germanitates)»* [33].

El arzobispo capeó como pudo el temporal, que llegó a poner en peligro su vida y la de la misma reina. Recuperado el dominio de la ciudad con la ayuda de los soberanos y la nobleza más poderosa, sabe captar la importancia significativa de aquellos acontecimientos y no quiere ensañarse con los sectores levantiscos. Durante todo su episcopado dará numerosas disposiciones encaminadas a salvaguardar la seguridad de los peregrinos y extranjeros; favorables, asimismo, al desarrollo de la vida económica y comercial de la ciudad. A pesar de todo, veinte años más tarde volverán a reproducirse las algaradas revolucionarias con tanto o mayor rigor que las primeras [34].

En el terreno más específicamente eclesiástico, el hábil y poderoso prelado logra llevar a la práctica los proyectos de engrandecimiento de la sede del Apóstol, concebidos ya desde los años de su antecesor, justamente cuando Gelmírez comenzaba a ser una importante pieza dentro del engranaje de la administración compostelana. El 1095 Dalmacio se entrevistaba personalmente con Urbano II en Clermont-Ferrand, consiguiendo el traslado definitivo de la vieja diócesis iriense a Compostela en calidad de exenta de Braga. Aquel obispo cluniacense no pudo llevar más lejos sus aspiraciones, al parecer a causa de ciertas suspicacias de la curia romana [35].

Diego Gelmírez se revela como un negociador más práctico y eficaz. Sabe instrumentar de manera oportuna las amistades que hablaran bien de él y de los intereses de su silla episcopal, y, a la hora de otorgar dádivas para mover voluntades, se muestra siempre muy generoso. El año 1104, de viaje a Roma, consigue de Pascual II el privilegio del palio. Varios años más tarde, unos embajadores suyos que visitaban la curia papal para ventilar asuntos de diversa índole, recuerdan a Gelasio II las intenciones del señor y jefe espiritual de Santiago: conseguir la dignidad metropolitana de su sede. El arzobispo gallego, según la *Historia compostelana,* estaba dispuesto, si fuera preciso, a quitarle al bracarense todas las sufragáneas [36].

[33] J. GAUTIER-DALCHÉ, *Historia urbana...* p.225ss.

[34] Para el levantamiento del año 1136 cf. *Historia compostelana* l.3 c.46ss p.493ss.

[35] *Historia compostelana* l.1 c.16 p.52ss; l.2 c.1 p.240ss, donde se denuncia el despecho de la Iglesia de Roma respecto a Santiago de Compostela por el comportamiento arrogante de algún antecesor de Dalmacio con cierto cardenal legado; cf. también l.2 c.3 p.243-246.

[36] «Comprendo, hermanos —dice Gelasio II a dos canónigos compostelanos—, comprendo lo que pretendéis: intentáis despojar a la Iglesia de Braga del arzobispado y condeco-

A la muerte de Gelasio II (1119) se presenta la gran oportunidad. El sucesor, elegido con el nombre de Calixto II, Guido de Vienne, era tío de Alfonso VII y miraba con simpatía los asuntos compostelanos. Además, la excomunión del arzobispo bracarense, Mauricio Burdino, y su posterior actitud cismática permitiendo que lo eligieran antipapa, había colocado a Braga en pésimas condiciones ante cualquier tipo de reclamaciones eclesiásticas. Al año siguiente Compostela recibe el rango de metropolitana «*mientras la ciudad de Mérida no retornara de nuevo al dominio de los cristianos*» [37]. Calixto II nombra también a Gelmírez legado pontificio de las provincias Emeritense y Bracarense, y cuatro años más tarde confirmará definitivamente el citado rango de metropolitanidad. El ascenso fulgurante de esta sede en el mapa de las jurisdicciones de la Iglesia peninsular cayó mal en algunos ambientes. En Braga y Toledo de manera especial. Como es sabido, el arzobispo toledano Bernardo, además de extender sus poderes metropolitanos sobre los obispados de la Emeritense, ostentaba entonces el cargo de legado para toda España.

Diego Gelmírez se ve envuelto también en alguno de los innumerables conflictos interdiocesanos característicos de esta época, pródiga en reajustes jurisdiccionales. La vieja disputa entre Mondoñedo y Compostela a causa de la pertenencia de varios arciprestazgos fue zanjada el año 1122 por el acuerdo, un tanto salomónico, de los titulares de ambas sedes [38].

En realidad, el polifacético obispo no ahorra ninguna clase de esfuerzos que pudieran redundar en beneficio de la diócesis del Apóstol. Prevaliéndose de la jurisdicción episcopal y señorial que tenía sobre varias parroquias de Braga, pone en juego toda su astucia para trasladar a Compostela las reliquias de San Silvestre, Santa Susana, San Cucufate y San Fructuoso, extremando las cautelas con el fin de evitar una posible sublevación de los fieles dependientes de aquellas iglesias ante el «pío latrocinio», según la calificación eufemística del propio arcediano de Santiago, Hugo, testigo presencial de los *acontecimientos* [39]. Los *cuantiosos ingresos* de la mitra compostelana permitieron a su responsable la realización de importantes obras materiales dentro y fuera de la catedral, en varias iglesias y en otros edificios, que experimentaron asimismo el impulso de su mecenazgo arquitectónico [40]. Además, preocupado Gelmírez por la molesta y peligrosa cercanía de los almorávides en las costas gallegas, que en algún momento llegó a constituir una especie de bloqueo marítimo, contrató navíos extranjeros para luchar contra ellos, y emprendió la construcción de naves de guerra con la ayuda de expertos genoveses y pisanos que trabajaron a su servicio [41]. Estas medidas de seguridad sirvieron al mismo tiempo para

rar con éste a la Iglesia de Santiago. Esto mismo lo he tratado yo repetidas veces con mi predecesor...» (ibid., l.2 c.3 p.245-246).

[37] U. ROBERT, *Bullaire du pape Calixte II* I 216; A. LÓPEZ FERREIRO, o.c., vol.4 apénd.1 p.3-5. El texto, reproducido en la *Historia compostelana* (l.2 c.16 p.274-276), presenta alguna interpolación significativa e interesada.

[38] A. LÓPEZ FERREIRO, o.c., vol.4 p.58-59.

[39] *Historia compostelana* l.1 c.15 p.45-50.

[40] Sobre las obras ejecutadas por el prelado gallego: A. LÓPEZ FERREIRO, o.c., vol.4 p.65ss.

[41] Los constructores italianos se llamaban Eugerio y Fuxon (*Historia compostelana* l.1 c.103 p.191-195; l.2 c.75 p.380-381; l.3 c.28 p.462-463). «Movido de dolor paternal el arzobispo de

dejar expeditas de la piratería musulmana las rutas costeras de los peregrinos que viajaban a Compostela. La vida de la ciudad se anima también culturalmente. Diego Gelmírez, amigo de los cluniacenses extranjeros, procura traer a Santiago maestros de allende los Pirineos, que consolidan la ya floreciente escuela episcopal. Hugo y Giraldo de Beauvais, dos autores de la *Historia compostelana;* el «magister» Reucellino y el médico Roberto de Salerno son otros tantos ejemplos de esa clara internacionalización de la academia catedralicia.

En el campo de las reformas disciplinares, el titular de la sede apostólica no brilló a la misma altura que en otros frentes de su apretada y deslumbrante ejecutoria episcopal. Puso especial cuidado en consolidar la congregación capitular, elevando el número de miembros a 72 y procurando que estuvieran suficientemente dotados todos los beneficios, y manifestó cierto interés por el porte externo de sus canónigos con algunas constituciones relativas a este tema [42]. Durante su pontificado se reunieron en Compostela varias asambleas y concilios, pero la aportación de todas estas actividades al movimiento de reforma eclesiástica fue prácticamente irrelevante.

No resulta fácil delinear con exactitud la personalidad íntima de este gran personaje, uno de los más representativos de la Iglesia española y universal del siglo XII. Sin un estudio completo sobre la época y sobre la abundante documentación producida en ella es siempre muy arriesgado tratar de definir la mentalidad dominante de Gelmírez. Desde luego que cometería un grave anacronismo quien pretendiera convertir al arzobispo D. Diego en uno de los pioneros del nacionalismo gallego de la Edad Media. Nunca buscó la independencia de Galicia por sí misma. Y si en varias ocasiones quiso situarse frente a los intereses y maniobras de la corte leonesa, lo hacía para conseguir un ámbito de independencia que le permitiera maniobrar más a gusto y sacar provecho de semejantes situaciones. Nada tiene de extraño que autores de una ideología tan caracterizada como Vicente de la Fuente tilden a Gelmírez de «galicano» y, a pesar de las matizaciones indulgentes de los juicios formulados contra él en atención a sus importantes realizaciones, no duden en señalar la *politicomanía y la ambición avasalladora* como sus pasiones dominantes [43].

Para R. Pastor de Togneri, Diego Gelmírez y el grupo de clérigos extraordinariamente adictos que le rodeó constituyen el paradigma acabado de la «*élite* clerical dominante», que trata por todos los medios de acaparar

Santiago y legado de la Iglesia romana, y no hallándose en estas tierras de Galicia hombres peritos en la náutica, envió mensajeros a Arlés, Génova y Pisa para que de allí trajeran constructores de naves, los más hábiles» (l.2 c.21 p.281-283).

[42] «Constituyó canónigos, fijando su número en el de setenta y dos, los cuales no habrían de entrar en el coro del glorioso Santiago sino revestidos de sobrepellices y con capas; cuando antes la Iglesia de Santiago tenía clérigos que andaban con la barba sin rasurar, con capas descosidas y variadas, con calzado puntiagudo y otras costumbres parecidas, a estilo de los caballeros. Asimismo, cuando se reunían en el refectorio para comer, unos pasaban hambre, otros comían espléndidamente, y, según eran las riquezas de cada cual, así tomaban más y mejores manjares. Pero el obispo estableció que se pasasen a todos los canónigos porciones iguales, con lo cual se removió la división habitual que había entre ellos» (*Historia compostelana* l.2 c.3 p.243).

[43] V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica...* vol.4 p.50 y 22.

el poder, trazándose metas precisas y planes bien programados para alcanzarlas, llevándolos después a la práctica con verdadera rigidez e intransigencia: «De entre los muchos fines posibles hacia los cuales encauzar su vida, Gelmírez eligió el poder y la honra. Y tuvo un ansia angustiosa por alcanzar esa honra, en la que se mezclaban, seguramente, la de Dios y la suya. Honra que se expresa en el éxito, la riqueza, el poder temporal y espiritual, en los honores feudales y eclesiásticos; todos juntos y conseguidos a cualquier precio. Esa honra es para ser vivida en la tierra y gozada en ella; una gloria sin heroicidad, más aún, antiheroica, porque se conseguirá por medios distintos de los de la hazaña caballeresca; gloria nueva, porque participó del conflicto de valores originado por el cambio económico y social que le fue contemporáneo, que no había entrado todavía bajo el dominio jurístico ni estaba todavía regulada. Fue una honra presente que llevaba implícita la imperiosidad temporal del que quiere gozar su fama en la tierra» [44].

El juicio de esta historiadora se nos antoja excesivamente duro y un tanto ajeno a las coordenadas espirituales de la época. Gelmírez, al igual que los obispos de su tiempo, lucha con todas las fuerzas para magnificar hasta lo imposible la sede que le toca en suerte gobernar. En su caso, la honra del apostol Santiago, la honra de Dios y la propia honra constituyen, ciertamente, la misma cosa. Perseguir cualquiera de ellas equivalía a potenciar tres aspectos de una misma realidad. El prelado gallego, a diferencia de otros contemporáneos, pudo utilizar a su favor los inmensos resortes políticos de una silla episcopal que, al doblar el año 1000, gozaba en toda Europa de un prestigio similar al de la sede de Roma, sostenido por riadas de peregrinos, que, además, llenaban las arcas compostelanas de la fluidez económica necesaria para emprender cualquier empresa, aunque ésta fuera tan ardua como el despojar definitivamente a una metrópoli de su antigua dignidad eclesiástica.

Pelayo de Oviedo

Desconocemos la fecha y el lugar de nacimiento de este obispo de Oviedo. Perteneció, probablemente, a una familia asturiana influyente, en cuyo seno debió de nacer a mediados del siglo XI. A finales de 1098 recibe la consagración episcopal para ayudar a Martín I (1094-1101), titular entonces de la sede ovetense. Después de la muerte del obispo Martín en 1101, asume con plena responsabilidad el gobierno episcopal hasta 1130.

Este «gran letrado y famoso predicador», como lo califica un historiador erudito del siglo XVII, dedicará lo mejor de sus energías a la defensa de los derechos territoriales y jurisdiccionales de su diócesis, a la salvaguardia de la libertad de la misma frente a las ambiciones de los metropolitanos de Toledo y de Braga y a la consolidación jurídica de los dominios señoriales de la mitra de San Salvador de Oviedo, amenazados a veces por una nobleza rural en pleno período de desarrollo.

En el año 1104 toma parte en dos pleitos, en los que se ventilaban los

[44] R. PASTOR DE TOGNERI, o.c., p.127-128.

derechos de la sede sobre determinadas posesiones. Obtuvo en ambos —el primero de ellos sustanciado ante la corte de Alfonso VI— sentencias favorables. Al año siguiente se enfrenta al poderoso arzobispo Bernardo de Toledo, que quería incluir en el ámbito de esta jurisdicción metropolitana la diócesis de Oviedo, juntamente con las de León y Palencia. El prelado ovetense y el de León acuden a Roma y obtienen de Pascual II el privilegio de exención, que frenaba las pretensiones de cualquier arzobispo hispano.

En 1115, Pelayo preside una importante asamblea reunida en la catedral de Oviedo. Asistían a ella miembros de la nobleza y representantes de los distintos territorios asturianos para tratar de salir al paso de las fechorías cometidas por ladrones, sacrílegos y otras clases de malhechores que, al parecer, pululaban desde hacía bastante tiempo en Asturias. Las decisiones de esta reunión, que ha venido en llamarse *Concilium Ovetense de 1115,* se convertirán posteriormente en leyes civiles de varios reinos hispanos.

En la década de 1120 a 1130 consigue ver terminado el más conocido de todos los manuscritos elaborados por los escribas que trabajaron a su servicio: el *Liber Testamentorum* de la catedral de Oviedo. Durante estos años, o quizás después de 1130, fueron saliendo también de su *scriptorium* las obras que componen una abigarrada miscelánea histórico-jurídica, denominada en la historiografía española con el nombre de *Corpus Pelagianum.*

El obispo ovetense asiste a varias de las numerosas reuniones episcopales convocadas frecuentemente, y a veces con urgencia, durante el turbulento reinado de Urraca (1109-1126) para examinar problemas de índole religiosa o secular. Su mentalidad política, semejante a la de la mayoría de los prelados contemporáneos suyos, se caracterizó por una fidelidad insobornable a la monarquía castellano-leonesa. En 1112, por ejemplo, contribuye a la financiación de las guerras de Urraca contra el aragonés Alfonso el Batallador, entregando a la soberana una suma de dinero muy importante.

Sin embargo, con Alfonso VII no le fueron bien las cosas. El año 1130 tiene que abandonar el gobierno de la diócesis, sin que se conozcan los motivos de manera explícita. Estaba en plena posesión de sus facultades y parece que gozaba de buena salud física, porque vivirá todavía casi un cuarto de siglo. En el trasfondo de esta retirada, aparentemente injustificada, operaron, con toda probabilidad, razones políticas poderosas. El prelado de San Salvador de Oviedo debió de ser uno de los que se opusieron al matrimonio de Alfonso VII con Berenguela a causa del impedimento de parentesco que pudiera mediar entre ambos. De hecho, a principios de 1130 se discutió dicho problema, y en el concilio de Carrión, celebrado entonces, fueron privados de sus sedes el obispo ovetense, el de León, el de Salamanca y el abad de Samos. En los veintitrés años de obispo depuesto —muere en 1153— desaparece prácticamente de la escena eclesiástica y política, sin lograr rehabilitarse a pesar de asistir a la entronización de dos sucesores suyos en la silla episcopal ovetense.

Bajo el patrocinio de Pelayo surge en Oviedo un importante «escrito-

rio» o taller de escribanos, que transcribe y compone crónicas con la misma facilidad que copia, interpola o falsifica cualquier género de diplomas, según las necesidades del momento o los objetivos a plazo más largo de su responsable. Esta actividad literaria, aunque de carácter fundamentalmente recopilador y, por lo tanto, poco original, unida a los esfuerzos del prelado ovetense por mejorar la instrucción de su clerecía con la creación de una escuela catedralicia, servirá para animar un cierto despertar cultural en Asturias, que había quedado muy rezagada en todos los aspectos durante la centuria anterior.

El *Libro de los Testamentos* es un códice de 113 folios, escrito por un amanuense primoroso de personalidad desconocida en minúscula visigoda. La belleza formal de su escritura fue realzada con miniaturas de extraordinario valor artístico: «las más bellas miniaturas entre todas las que puede mostrar el arte románico español» [45].

El obispo Pelayo recoge en este manuscrito documentos relacionados con los orígenes y la historia altomedieval de su diócesis; pero no se limita a copiar los textos genuinos existentes entonces. Utilizando sus conocimientos diplomáticos, interpola la estructura formal de casi todos los originales, adaptándolos a unos modelos fijados previamente por él o por sus escribanos; altera, además, los contenidos y forja la mayoría de los *Testamenta* que aparecen atribuidos a reyes astur-leoneses en el códice. El último estudio sobre este manuscrito ovetense ofrece un balance conclusivo casi increíble: de los 87 documentos de que consta, 25 son falsos, 28 formalmente interpolados, 14 interpolados en la forma y en los contenidos, 6 dudosos y solamente 14 merecen el calificativo de auténticos [46]. Semejante balance rebaja extraordinariamente el valor del *Libro de los Testamentos* como fuente de la historia de la Iglesia altomedieval; pero constituye, al mismo tiempo, un espléndido testimonio de las finalidades perseguidas por su autor con tales alteraciones diplomáticas: la defensa de los intereses de la sede de San Salvador de Oviedo, seriamente amenazados en una época de reajustes de todo tipo.

El *Liber Cronicorum* comprende la parte central de la otra gran compilación de Pelayo: el *Corpus Pelagianum.* Se trata de un conjunto de crónicas latinas, copiadas una a continuación de otra, desde la universal de San Isidoro de Sevilla hasta la del mismo Pelayo, que contiene esbozos biográficos de los reyes leoneses, de Bermudo II a Alfonso VI (982-1109). Lo más llamativo de esta compilación histórica son las numerosas falsificaciones e interpalaciones introducidas generosamente por el autor en los manuscritos que copiaban sus amanuenses. Entre todas ellas destacan la versión de la famosa división de obispados atribuida al rey Wamba y la narración de la traslación del arca de las reliquias ovetenses de Jerusalén a Oviedo, intercaladas en la *Crónica de Sebastián,* y las dos falsas «epístolas del papa Juan VIII», así como las actas —igualmente falsas— de un supuesto concilio celebrado durante el reinado de Alfonso III para conceder a la sede ovetense la dignidad de metropolitana, incluidas en la *Crónica de*

[45] J. Domínguez Bordona, *Exposición de códices miniados españoles* p.67.
[46] F. J. Fernández Conde, *El «Libro de los Testamentos»...* p.367ss.

Sampiro. Nada tiene de extraño que la mayor parte de la historiografía hispana haya denunciado, desde hace mucho tiempo, el poco respeto de Pelayo por la verdad histórica, endilgándole con frecuencia, desde el P. Mariana, el título de «fabulero» u otros semejantes.

Las composiciones históricas del *Corpus* ponen de relieve en seguida la extraordinaria credulidad del autor a la hora de utilizar las fuentes para elaborar sus propios relatos, admitiendo sin ninguna clase de crítica las habladurías y las tradiciones populares. «No nos parece oír el discurso del historiador, sino las hablillas apasionadas del comentarista de la calle», según afirma Sánchez Alonso [47]. Además dejan patente la falta de equilibrio de su autor para seleccionar los acontecimientos que quiere incorporar en las distintas narraciones. Omite frecuentemente los más importantes e introduce otros carentes de significación. En realidad, la obra histórica del prelado ovetense constituye un magnífico muestrario de todas las características de la historiografía medieval. En ella se puede encontrar una clara concepción providencialista y teocrática del desarrollo histórico, un acentuado moralismo histórico como secuela lógica de dicho providencialismo, cierta concepción instrumental de la realeza, cuya función primordial queda reducida básicamente a la defensa de las causas de Dios y de la Iglesia, y un marcado clericalismo que colorea vivamente muchos de los juicios históricos.

Semejante forma de concebir la historia y de narrarla, que en algunos aspectos recuerda las categorías historiológicas de San Isidoro de Sevilla, no está exenta de grandeza si atendemos al espíritu polémico subyacente en todas las composiciones. Con ellas, Pelayo no hace más que poner en juego todo su saber histórico-diplomático para defender la libertad jurisdiccional de la sede ovetense.

Al restaurarse la archidiócesis de Toledo el año 1086, en la historia de la Iglesia castellano-leonesa comienza un período pródigo en conflictos interdiocesanos, originados por la organización de la metrópoli y la fijación de los límites entre las distintas diócesis. La de Oviedo, creada con la de León después de la invasión musulmana, se ve inmersa de lleno en esta problemática. El arzobispo Bernardo de Toledo intenta someter Oviedo, León y Palencia a su jurisdicción metropolitana, y Mauricio Burdino, el titular de la archidiócesis bracarense, pretende también lo mismo con las dos primeras. Por otra parte, los prelados ovetenses mantenían, desde finales del siglo XI, un pleito con Lugo y Burgos por cuestiones de límites. Frente a la sede lucense reclamaban una serie de localidades gallegas. Y el problema que enfrentaba a Oviedo con la diócesis castellana era la pertenencia de la jurisdicción sobre las Asturias de Santillana.

Contra las aspiraciones del poderoso arzobispo toledano, Pelayo formula la tesis de la metropolitanidad de la sede ovetense, concedida en un privilegio de cierto papa llamado Juan y ratificada en un supuesto concilio que se habría celebrado en la capital asturiana durante el reinado de Alfonso el Casto. El diploma pontificio y las actas conciliares —ambas falsi-

[47] B. Sánchez Alonso, *Crónica del obispo D. Pelayo* p.41-42.

ficaciones pelagianas— podían presentarse, asimismo, como argumentos jurídicos frente a las pretensiones del arzobispo de Braga. Pero el prelado-historiador quiere poner también en circulación una historia fantástica para dejar bien sentada la libertad de San Salvador de Oviedo ante Mauricio Burdino: la creación de la diócesis de Santa María de *Lucus Asturum* —Lugo de Llanera, cerca de Oviedo— nada menos que por los vándalos; posteriormente, dicha diócesis habría sido trasladada al mismo Oviedo por Fruela I (757-768). Con semejantes orígenes, la silla episcopal ovetense no podía ser la continuación de Britonia, diócesis gallega dependiente de Braga y arruinada después de la invasión sarracena, como insinuaba la documentación bracarense.

El hábil prelado fundamenta los derechos de su diócesis sobre las localidades gallegas reclamadas por Lugo y sobre las Asturias de Santillana reivindicadas por el obispo de Burgos, pergeñando una supuesta determinación de límites llevada a efecto por el rey Casto, e incluye en ella las localidades en cuestión. Con este documento, claramente falso, D. Pelayo tratará de extender su autoridad episcopal por el este hasta Somorrostro (Vizcaya). Las actas apócrifas del otro concilio de la época de Alfonso III, interpoladas en la *Crónica de Sampiro,* asignan igualmente a San Salvador de Oviedo los territorios gallegos en litigio.

Los amanuenses de Pelayo copian también en el *Libro de los Testamentos* varios documentos falsos, redactados con idéntica intencionalidad polémica; pero la mayoría de los diplomas falsos de este bello códice —especialmente la casi totalidad de los que tienen por autores a reyes asturleoneses— apuntan a otro objetivo diferente: la consolidación del dominio señorial de la mitra ovetense con numerosos bienes, consistentes, por lo general, en «villas», iglesias y monasterios, o la fundamentación jurídica de las posesiones detentadas ya de hecho. Esta apoyatura documental en un siglo de emergencia nobiliaria y en un mundo como el medieval, que valoraba mucho la tradición, especialmente la escrita, era muy importante para el responsable espiritual y temporal de San Salvador de Oviedo.

Si el obispo Pelayo intentó conseguir realmente para su diócesis la metropolitanidad mediante falsificaciones histórico-documentales, fracasó en la empresa, pero, en cambio, logra que Oviedo se consolide como sede exenta, prerrogativa que podrá, además, conservar durante muchos siglos. En las confrontaciones con Lugo y Burgos sólo obtuvo éxitos parciales. Los pleitos mantenidos contra ambas sedes tendrán una solución definitiva pasada la mitad del siglo XII, y en un sentido contrario a los proyectos del prelado de San Salvador. Con todo, las manipulaciones documentales de éste sirvieron para configurar un mapa diocesano que rebasaba, con mucho, los límites de la región asturiana. En el mismo se incluyen ya los principales territorios leoneses que sirven de acceso a las montañas de Asturias, así como importantes comarcas ubicadas en plena meseta leonesa, que constituían por sí solas toda una garantía de abastecimiento y de reserva cerealística para los astures.

El *Corpus Pelagianum* resulta también un claro exponente de la vasta y plural erudición del prelado ovetense, que dependía, fundamentalmente,

del legado enciclopédico de San Isidoro de Sevilla. En los manuscritos salidos de su escritorio se copiaron, además, otras obras visigóticas de índole diversa. Una relación de notas tironianas y las llamadas *Fórmulas visigóticas* son dos muestras singulares de este amplio mosaico de cultura antigua.

No parece que Pelayo fuera un prelado áulico al igual que otras personalidades eclesiásticas contemporáneas suyas. Más bien se revela como un hombre hondamente preocupado por todos los problemas de su diócesis. Renueva la fábrica románica de la catedral de San Salvador. Intenta introducir en el cabildo el espíritu del movimiento de reforma de la vida canónica, muy extendido aquellos años en toda la Iglesia, llegando incluso a redactar unos estatutos breves para regular la vida común de sus capitulares. Asiste a la entrada de los cluniacenses en Asturias, confirmando la incorporación del monasterio de San Salvador de Cornellana a Cluny. Trata de regular el buen funcionamiento pastoral de las parroquias organizando varias circunscripciones arcedianales y pone al frente de las mismas arcedianos para que las visiten en su nombre varias veces al año y celebren en ellas asambleas locales reformadoras. Parece que era un buen predicador y que las reliquias de San Salvador ocupaban un lugar destacado en su mundo religioso. Sus escritos sobre el Arca de la Cámara Santa sirvieron, sin duda, para colocar definitivamente a Oviedo en los itinerarios de los romeros de Santiago de Compostela.

3. *Oleguer (Olegario) de Tarragona*

Por A. OLIVER

Nació en Barcelona en 1060, hijo de Oleguer, secretario de Ramón Berenguer I, y de Guilia. A los diez años fue ofrecido por sus padres a la canónica de Santa Cruz de Barcelona como canónigo. Allí firma como clérigo en 1087, como diácono en 1089 y como presbítero y prepósito de la misma canónica en 1093. Por aquella misma fecha se retiraba a la comunidad agustiniana de San Adrián de Besós, fundada por Bertrán, antiguo abad de San Rufo y obispo de Barcelona, de la que muy pronto fue prepósito. En 1110 pasó a San Rufo de Aviñón, en Provenza, donde fue elegido abad. El 1115 acompañaba a la condesa Dolça de Provenza a Barcelona con motivo de su boda con el conde Ramón Berenguer III, que volvía victorioso de su expedición a Mallorca. Justamente en aquella expedición había muerto el obispo de Barcelona, Ramón Guillem. El cabildo barcelonés eligió obispo a Oleguer. La elección era oportuna: Oleguer era conocido de los barceloneses desde sus años de canónigo de la catedral y de prior de la canónica de San Adrián. En el momento de su elección era ya, además de abad de San Rufo, amigo y consejero de Ramón Berenguer III y de su esposa, Dolça.

Un *cursus honorum* eclesiástico tan brillante (clérigo, sacerdote, prior, monje, abad, obispo) no deslumbró a Oleguer. Como solían hacer muchos

religiosos de su tiempo, negóse a aceptar la elección y, dejando Barcelona, se retiró a su abadía de Provenza. La clerecía y el propio conde presionaron al papa Pascual II, quien en una carta de mayo de 1116 confirmaba la elección e instaba a Oleguer a que aceptara el cargo episcopal. Oleguer cedió y fue consagrado obispo en Maguelone por el legado Bosón, cardenal del título de Santa Anastasia. Se integró a su obispado en diciembre de aquel mismo año.

En su gestión ante el papa, Ramón Berenguer había gestionado la restauración de la metrópoli de Tarragona, intentada otras veces, mientras la ciudad estaba abandonada, y la sede jurídicamente vacante desde 1099. Oleguer recibió, pues, de Pascual II la diócesis de Barcelona con la obligación de restaurar Tarragona, tema que, sin duda, habían tratado ya el conde y Oleguer antes de su elección. Por eso, apenas consagrado obispo, empezaron ambos a planear aquella restauración, apoyada, a su vez, por el legado Bosón, que permaneció en Cataluña casi todo el año 1117. En otro lugar hemos estudiado los pormenores de aquella restauración tan laboriosa: en enero de 1118, el conde donaba al obispo la ciudad y el campo de Tarragona, y, por su parte, el papa Gelasio II concedía el palio a Oleguer y le nombraba metropolitano de Tarragona, confiándole, a la vez, la administración de Tortosa como parroquia suburbana hasta que ésta, conquistada, pudiera tener obispo propio.

Desde aquel momento, Oleguer se titula *Archiepiscopus Tarraconensis,* dejando de lado el título de obispo de Barcelona y ejerciendo actos de la autoridad metropolitana, aun cuando la restauración de Tarragona va difiriéndose. Llegaron a pasar hasta once años antes que Oleguer pudiera empezar a repoblarla, desierta como estaba. Al final confió la restauración al normando Roberto Bordet en 1129, después que en la semana de Pasión del año anterior, en un sínodo celebrado en Narbona con los obispos de la Narbonense junto con los suyos de Gerona, Vich, Urgel y Zaragoza, amén de numerosos abades, había fundado una *cofradía* para la restauración de Tarragona, *cabeza de toda la España citerior.*

Al final, Tarragona fue definitivamente repoblada en 1131, ocasión que aprovechó el papa para alabar cumplidamente la obra de su arzobispo.

Su labor pastoral estuvo presidida por una constante actividad y por un espíritu auténtico de fe. Ya al principio de su gobierno logró poner en paz su diócesis de Barcelona, agitada por constantes pleitos, e hizo que se sometiera a la mitra el monasterio de San Cugat. Acompañado por sus fieles amigos los obispos Ramón Gaufred de Vich y Berenguer Dalmau de Gerona, recorrió el país. Asistió y tomó parte activa en los concilios de Narbona (1118), Tolosa (1119) y en el ecuménico de Letrán I (1123). Su aureola de santidad le precedía, de forma que en Roma el pueblo y el mismo papa escuchaban su predicación. En 1130 asistió al concilio de Clermont, en el que es nombrado legado pontificio en España para la cruzada contra el Islam.

Tenía sesenta y cinco años cuando realizó uno de sus grandes sueños, que estaba, por otra parte, en el aire de su tiempo: peregrinar a Tierra Santa. En 1125 visitó como peregrino los Santos Lugares. Y se encontró

con que también allí, por obra de los romeros de Occidente, le había precedido su propia fama: el obispo de Trípoli y el patriarca de Antioquía le agasajaron como a un hombre de Dios.

Vuelto a Barcelona, desde la que gobernaba su metrópoli tarraconense, en la que nunca pudo residir, presidió sínodos como el de 1136, en el que pronunció unos sermones que se nos han conservado.

En plena cuaresma de 1137, el 6 de marzo, murió rodeado de sus capitulares en una aureola de prestigio espiritual y terrenal.

El pueblo le veneró inmediatamente como santo, aunque su culto no fue aprobado por Roma hasta 1675. Su cuerpo descansa en un sepulcro de alabastro, del 1600, en la capilla del Santo Cristo de Lepanto de la catedral de Barcelona.

Sobre San Oleguer nos ha quedado buena documentación contemporánea: el *Liber Antiquitatum,* que nos le muestra interviniendo en donaciones, fundaciones, pleitos, etc.; la *Altera beati Olegarii Vita,* escrita en el mismo siglo XII por el gramático Renall, muy rica en la presentación de aspectos de su actuación episcopal; algunos de sus *Sermones* (uno muy bello sobre el adviento puede verse en VILLANUEVA, *Viage* 19,271-74); y *Viage* 19,136-141; una *carta* dirigida hacia 1131 a Inocencio II. Todo ello puede verse en FLÓREZ, *España sagrada* XXIX apénd.21 y p.471-472; pero, sobre todo, p.240-280 y 470-499.

CAPÍTULO VIII

LA RENOVACION RELIGIOSA

Por JAVIER FERNÁNDEZ CONDE y ANTONIO LINAGE

BIBLIOGRAFIA

NUEVO CLIMA RELIGIOSO EN LA IGLESIA UNIVERSAL

FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise* v.VIII (París 1940); v.IX (París 1944); traduc. castellana, v.VIII (Valencia 1976); v.IX (Valencia 1977); R. GARCÍA VILLOSLADA, *Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal* (BAC, Madrid 1953); *Handbuch der Kirchengeschichte,* B.III/1,2 (Freiburg 1966-1968); traduc. castellana, *Manual de H. de la Iglesia* v.III-IV (Barcelona 1970-1973); J. RUPP, *L'Idee de Chretiente dans la pensee pontificale des origines à Innocent III* (París 1939); A. STICKLER, *De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum:* Salesianum 4 (1942) 97-119; ID., *Sacerdozio e regno nei decretisti e decretalisti:* Misc. Hist. Pont. 18 (1954) 1-26; G. LADNER, *The Concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their Relation to the Idea Papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Bonifacio VIII:* Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) 49-77; H.-X. ARQUILLÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen-Age* (París 1955) (2.ª ed.); F. KEMPF, *Das Problem des Christianitas im 12.-13. Jahrhundert:* Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 79 (1960) 104-23; W. ULLMANN, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London 1961); traduc. castellana (Madrid 1971); F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *El «Agustinismo político» y su importancia en la evolución histórica del Medioevo:* Burgense 13/2 (1972) 457-488; L. F. J. MEULENBERG, *Der Primat der romischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII* (La Haya 1965); M. D. CHENU, *Moines, clers, laics au carrefour de la vie evangelique (XII^e siècle):* RHE 49 (1954) 59-89; G. FOURQUIN, *Les soulèvements populaires au Moyen Âge* (París 1972); traduc. castellana (Madrid 1973); *The Church in a Changing Society. Conflict-Reconciliation or Adjustment?* Proceedings of the CIHEC-Conference in Uppsala, 1977.

EL CÍSTER Y LOS CARTUJOS SE ASIENTAN EN LA PENÍNSULA

Obras generales sobre el Císter

Son fundamentales los *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal,* de M. COCHERIL, citados al c.IV. Del mismo autor, *L'implantation des abbayes cisterciennes dans la Peninsule Iberique:* Anuario de Estudios medievales 1 (1964) 217-287. En la polémica levantada por el primer título sobre los orígenes intervinieron P. GUERIN, *Moreruela y los orígenes del Císter en España:* Cistercium 12 (1960) 209-215; y *Tradición inconcusa de Moreruela:* ibid., 13 (1961) 244-248 (antes M. GÓMEZ MORENO, *El*

primer monasterio español de cistercienses, Moreruela. Boletín de la Sociedad Española de Excursiones 14 [1906] 97-105). De la historiografía monumental antigua y ya clásica: A. MANRIQUE, *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum annalium a condito Cistercio* t.1 (Lyón 1642); y L. JANAUSCHEK, *Originum Cisterciensium* t.1 (Viena 1877). Cf. M. COCHERIL, *Los «Annales» de frère Angel Manrique et la chronologie des abbayes cisterciennes.* Studia Monastica 6 (1964) 145-183. Acaba de aparecer de I. MORAL, *Nueva luz en torno a Moreruela y la penetración cisterciense en España:* Yermo 16 (1978) 5-20. Cf. M. L. BUENO DOMINGUEZ, *El monasterio de Santa María de Moreruela (1143-1300)* (Zamora 1975).

Fuentes

C. CONTEL, *El Cister zaragozano en el siglo XII. Abadías precursoras de Nuestra Señora de Rueda de Ebro* (Zaragoza 1966); ID., *El Cister zaragozano en los siglos XIII y XIV. Abadía de Nuestra Señora de Rueda de Ebro* (Zaragoza 1978); L. FERNANDEZ, *Colección diplomatica del monasterio de Santa María de Matallana.* Hispania Sacra 25 (1972) 391-435, P. LOSCERTALES GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes* (Madrid 1976); C. MONTERDE, *El monasterio de Santa María de Fitero (1140-1210)* (Zaragoza 1978); y J. SANTACANA TORT, *El monasterio de Poblet (1151-1181)* (Barcelona 1974).

Estudios territoriales

V. A. ALVAREZ PALENZUELA, *Monasterios cistercienses en Castilla (siglos XII-XIII)* (Valladolid 1978); M. FERNANDEZ, *Monasterios de monjes cistercienses en Galicia:* Yermo 5 (1967) 13-26; J. J. PIQUER I JOVER, *Catalunya cistercenca: petit intent de localització dels cenobis cistercens catalans* (Barcelona 1967); ID., *L'expansió monàstica femenina a Catalunya durant els segles XII i XIII:* Analecta Sacra Tarraconensia 45 (1972) 1-23; A. QUINTANA PRIETO, *La reforma del Cister en el Bierzo.* Archivos Leoneses 25 (1971) 75-101. Para Asturias: *Valdediós* (Oviedo 1970; recopilación de trabajos aparecidos en la desaparecida revista del mismo título); y los artículos de M. D. YÁÑEZ NEIRA que son enumerados en la obra de F. J. FERNANDEZ CONDE, *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo* (Oviedo 1978). En el apartado correspondiente a los aspectos socio-económicos del monacato pueden verse citadas las obras de E. PORTELA y M. DEL C. PALLARÉS sobre ciertos cenobios gallegos.

Aspectos varios

Fundaciones. P. BERTRAN, *Dolca, comtessa d'Urgell i els orígens del monestir de les Franqueses:* Urgellia 1 (1978) 291-300; M. BETI BONFILL, *Fundación del real monasterio de monjes cistercienses de Santa María de Benifazá.* Congrés d'història de la Corona d'Aragó, dedicat al rey En Jaume I y a la seua época (Barcelona 1909-1913) p.408-421; y F. CASTILLÓN CORTADA, *Fonclara: un monasterio cisterciense fundado por Jaime I en el valle del Cinca* (Huesca): Yermo 14 (1976) 259-270.

Conexiones con otros institutos religiosos: J. BAUER, *Rechtsverhaltnisse der Katalanischen Kloster in ihren Klösterverbänden (9.12.Jahrhundert):* Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 23 (Spanische Forschungen der Gorresgesellschaft, Munster 1967); R. I. BURNS, *Un monasterio hospital del siglo XIII: San Vicente de Valencia:* Anuario de Estudios medievales 4 (1967) 75-108; y J. M. SANS I TRAVE, *Relaciones de la casa del Temple de Barbera amb el monestir de Santes Creus (segle XIII):* Analecta Sacra Tarraconensia 48 (1975) 33-74.

Relaciones con el eremitismo: A. ALTISENT, *Ramón de Vallbona i l'eremitori de Poboleda.* Studia Monastica 10 (1968) 141-148; y M. D. YAÑEZ, *San Gil de Casayo, monje y anacoreta:* Yermo 7 (1969) 189-237.

Para el ejercicio de la caridad: Dotació de llits per a hospitals cistercens catalans al segle XIII: Studia Monastica 12 (1970) 107-113.

Arte: H. P. EYDOUX, *L'abbaye de Moreruela et l'architecture des eglises cisterciennes d'Espagne:* Citeaux in de Nederlanden 5 (1954) 173-207; L. TORRES BALBAS, *Inventaire et classification des monastères cisterciens espagnols:* Actes du Congrès d'Histoire d'Art tenu à Paris en 1921 t.2 (París 1924) p.119-225; ID., *Monasterios cistercienses de Galicia* (Santiago 1954). Comparativamente interesan: T. N. KINDER, *Blacnhe of Castile and the Cistercians. An architectural re-evaluation of Maubuisson Abbey:* Citeaux 27 (1976) 161-188; C. PEROGALLI, *Le abbazie cisterciensi dell'Italia centrale:* Arte e civiltà del monachesimo italiano (Milán 1974) p.6-29; y C. WAEBER-ANTIGLIO, *Hauterive. La construction d'une abbaye cistercienne au Moyen Age* (Friburgo 1976). Un caso particular: M. GÓMEZ MORENO, *El panteón real de las Huelgas de Burgos* (Madrid 1946). Más bibliografía en A. DIMIER, *Recueil de plans d'eglises cisterciennes* t.1 (Aiguebelle 1949) p.59-60 y 62. *Música:* H. ANGLES, *El códex musical de Las Huelgas. (Música a veus dels segles XIII-XIV). Introducció, fácsimil i transcripció* (Barcelona 1931).

Legendario: L. CORTÉS VÁZQUEZ, *Leyendas zamoranas de origen frances* (Zamora 1976); y M. D. YÁÑEZ, *San Ero de Armenteira y la leyenda del pajarillo:* Cistercium 28 (1976) 279-303.

Monasterios particulares

A. ALTISENT, *Historia de Poblet* (Poblet 1974; excelente estudio integral); y E. FORT I COGUL, *El monestir de Santes Creus. Vuit segles d.història i d'exemplaritat* (Santes Creus 1976). Este monasterio está copiosamente estudiado, gracias al «Butlletí» de su «Arxiu bibliografic», y a su «Collectanea». Véase también el Homenatge a Josep Vives i Miret (Santes Creus 1970-1971). Otros títulos: E. DURO PEÑA, *El monasterio cisterciense de Santa María de Castro de Rey:* Archivos Leoneses 26 (1972) 9-45; V. FERRER SALVADOR, *El real monasterio cisterciense de Gratia Dei (Zaidía) en Valencia, aportación a su historia:* Anales del Centro de Cultura Valenciana 22 (1961) 60-108; M. DE LA S. MARTÍN POSTIGO, *El monasterio de Santa María de Contodo en Cuellar:* Cistercium 30 (1978) 157-185; P. M. MORENO, *Relaciones entre los monasterios cistercienses de Gradefes, Otero de las Dueñas y Carrizo:* Archivos Leoneses 25 (1971) 127-142; A. PÉREZ ARRIBAS, *El monasterio de Monsalud en Córcoles* (Guadalajara 1978); J. PÍQUER I JOVER, *Abaciologi de Vallabona (1153-1977)* (Santes Creus 1978); J. TOLEDO GIRAU, *El monasterio de Valldigna. Contribución al estudio de su historia durante el gobierno de sus abades perpetuos:* Anales del Centro de Cultura Valenciana 8 (1935) 74-81 (reimp., Valencia 1945); M. D. YÁÑEZ, *El monasterio de Herrera:* Cistercium 27 (1975) 33-59; ID., *El monasterio de Osera:* Ibid., 29 (1977) 263-289; ID., *El monasterio de Santa María de Matallana y sus abades* (1174-1974): Archivos Leoneses 29 (1973) 311-406. Tiene particular interés jurídico-canónico, J. M. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La abadesa de las Huelgas* (Madrid 1945).

En la abadía de Notre-Dame de Saint Remy (Rochefort, Bélgica) está en curso de publicación la documentación cisterciense, de la cual interesan, sobre todo, las series también inclusas *Bibliographie generale de l'Ordre cistercienne,* de H. ROCHAIS y E. MANNING, y el *Dictionnaire des auteurs cisterciens,* dirigido por E. BROUETTE, A. DIMIER y E. MANNING. La revista «Collectanea Cisterciensia» publica un boletín bibliográfico no limitado al Císter, pero muy copioso.

La Cartuja

Su bibliografía es muy escasa para esta su primera etapa en España. De las grandes obras de conjunto, N. MOLIN, *Historia cartusiana ab origine ordinis usque ad tempus auctoris anno 1638 defuncti* (Tournai 1803) p.210. La fuente más abundosa sigue siendo todavía el libro de J. de VALLÉS, *Primer instituto de la sagrada religión de la Cartuxa. Fundaciones de los conventos de toda España, mártires de Inglaterra y generales de toda la Orden* (Madrid 1772). Una síntesis moderna la de I. M. GÓMEZ, *La Cartuja en España:* Studia Monastica 4 (1962) 139-175; ID., *Escritores cartujanos españoles:* Ibid., 9 (1967) 341-381; 10 (1968) 89-117 y 275-317 y 11 (1969) 335-374 (tirada aparte: Scripta et documenta 19; Montserrat 1970; en colaboración con un cartujo anónimo José Oriol Puig); ID., *Espiritualidad eremítica en los antiguos autores españoles:* España eremítica p.633-652.

DIOCESANO Y FILOLOGICO

Aspectos particulares: B. CUARTERO HUERTA, *Historia de la Cartuja de Santa María de las Cuevas de Sevilla y de su filial de Cazalla de la Sierra* (Madrid 19501954; sigue médita la historia del Paular, del mismo autor; para los orígenes de esta última casa, I. SUAREZ FERNANDEZ, *Reflexiones en torno a la fundación de San Benito de Valladolid: Homenaje a fray Justo Perez de Urbel:* Studia Silensia 3 (Silos 1976-1977) t.2 p.433-443.

Los títulos de la colección «Analecta Cartusiana» (a cargo de James Hogg, Vogelwiderstrasse 68, Salzburgo; véase sobre ella nuestra noticia en Studia Monastica 15 [1973] 143-146); de temas españoles no tratan apenas de este período.

Otros títulos: I. M. GOMEZ, *Perpiñan, Constanza, Pisa y los cartujos de la confederación catalano-aragonesa.* I Col.loqui d'història del monaquisme catalá. Santes Creus, 1966 (Poblet 1969) p.59-107; J. TRENCHS I ODENA, *La propietat territorial de Scala Dei dels inicis a 1300.* Ibid., p.263-270. De novísima aparición: V. I. GOMEZ, *La figura de Bonifacio Ferrer,* en «Escritos del Vedat» 10 (1980 «Miscelánea de estudios históricos en honor del R. P. José María de Garganta y Fábrega, O. P.») 259-95; y M. LLOP CATALA, *Proceso de Bonifacio Ferrer.* Ibid., 415-71; FONTEVRAULT.-R. R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la litterature courtoise en Occident (500-1200),* 2.ª parte, II (París 1960) p.275-92; *Histoire de l'Ordre de Fontevrault (1100-1908) par les religieuses de Sainte Marie de Fontevrault de Boulaur (Gers) exilees à Vera de Navarre (Espagne),* II (Auch. 1913) p.12 y 24-8 (confunde los dos monasterios de Vega); M. REGUERO ASTRAY, *Alfonso VII emperador. El imperio hispánico en el siglo XII* (León 1979); L. GARCÍA CALLE, *Doña Sancha hermana del emperador* (León-Barcelona 1972); y F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La reina Urraca «la asturiana»,* en «Asturiensia medievalia» II (1975) 64-94. También E. ZARAGOZA PASCUAL, *Los monasterios benedictinos de la ciudad de Zamora:* Nova et vetera (Zamora) V (1980) 267-293; J. DE GRAUWE, *Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en general dans l'ordre cartusien,* en «Analecta Cartusiana» LXXXIII (1981) 88-95; R. BOYER, *La chartreuse de Montrieux aux XII^e et XIII^e siècles* (Marsella 1980).

LAS ÓRDENES MILITARES

Los antecedentes internacionales en la Península

D. W. LOMAX, *Las Ordenes Militares en la Península Iberica durante la Edad Media* (Salamanca 1976; y en «Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España» VI p.9-110), repertorio bibliográfico (con observaciones muy críticas, ID., *La historiografía de las Ordenes Militares en la Península Iberica 1100-1500,* en «Hidalguía» 23 [1975] 711); B. SCHWENK, *Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens,* en «Die geistlichen Ritterorden Europas herausgegeben von Josef Fleckenstein und Manfred Hellmann» (Sigmaringen 1980) p.109-39; H. H. MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzuge* (Hannover 1960); A. LINAGE CONDE, *Tipología de vida monástica en las Ordenes Militares,* en «Yermo» 12 (1974) 73-115; ID., *Militari (Ordine),* en «Dizionario degli Istituti di Perfezione» V (1978) 1287-99; H. PRUTZ, *Die geistlichen Ritterorden, ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und unterschaftlichen Entwicklung des Mittelalters* (Berlín 1908; reimp. 1977); D. SEWARD, *The monks of War. The Military Religious Orders* (Londres 1972); D. W. LOMAX y OTROS, *Ordenes Militares,* en «Diccionario de Historia Eclesiástica de España» III (1973) 1811-30; M. COCHERIL, *Essai sur l'origine des ordres militaires dans la Peninsule Iberique,* en «Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum» 20 (1958) 246-61, y 21 (1959) 228-50; E. BENITO RUANO, *Las Ordenes Militares españolas y la idea de cruzada,* en «Hispania» 16 (1956) 3-15; Iñigo de la Cruz MANRIQUE DE LARA, *Defensorio de la religiosidad de los cavalleros militares* (Madrid 1731); B. SALCEDO Y JARAMILLO, *Discurso sobre la soberanía que siempre han ejercido en lo temporal los reyes de España en las cuatro Ordenes Militares,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 73 (1918) 68-91; A. MENDO, *De las Ordenes Militares* (Madrid 1681); B. A. FRANCOS VALDÉS, *Laurea legalis* [...] *divi Jacobi, Calatravae, Alcantarae et Montesae* (Salamanca

1740); M. GUILLAMAS, *De las Ordenes Militares de Calatrava, Santiago, Alcántara y Montesa* (Madrid 1851); J. FERNANDEZ LLAMAZARES, *Historia compendiada de las cuatro Ordenes Militares* (Madrid 1862); J. GIL DORREGARAY, *Historia de las órdenes de caballería y condecoraciones españolas,* 2 tomos y 1 apéndice (Madrid 1864-5); A. BENAVIDES, *Historia de las Ordenes Militares,* 4 tomos (Madrid 1864-5); A. ALVAREZ DE ARAÚJO, *Recopilación histórica de las cuatro Ordenes Militares* (Madrid 1876); F. R. DE UHAGÓN, *Ordenes Militares* (Madrid 1898); R. REVILLA VIELVA, *Ordenes Militares de Santiago, Calatrava, Alcantara y Montesa* (Madrid 1927); A. ARCELIN, *Mormond et les milices chevaleresques d'Espagne et de Portugal* (Chaumont 1864); M. COCHERIL, *La jurisdiction de Mormond sur les ordres militaires de la Peninsule Iberique,* en «Studia Monastica» 2 (1960) 371-86 (y en «Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal» [Lisboa 1966] p.377-437); E. BENITO RUANO, *Los maestres mueren en la cama,* en «Homenaje a don Agustín Millares Carlo» II (Las Palmas 1975) 91-97; E. LAMBERT, *Les ordres et les confreries dans l'histoire du pelerinage de Compostelle,* en «Annales du Midi» 55 (1943) 369-403; D. TORRA, *Las Ordenes Militares y Marruecos* (Tetuán 1954); H. MOTA ARÉVALO, *Las Ordenes Militares en Extremadura,* en «Revista de Estudios Extremeños» 25 (1969) 423-46; D. W. LOMAX, *Las Ordenes Militares en León durante la Edad Media,* en «León medieval. Doce estudios» (XXIII Congreso luso-español para el progreso de las ciencias, León 1978) p.85-93; A. BULLON DE MENDOZA, *Las Ordenes Militares en la reconquista de Badajoz* (Mérida 1959); V. CASTAÑEDA Y ALCOVER, *Indice sumario de los manuscritos castellanos de Genealogía, Heráldica y Ordenes Militares que se custodian en la Biblioteca del Escorial,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 70 (1917) 344-89, 487-503 y 551-72; A. L. JAVIERRE MUR y C. G. GUTIÉRREZ DEL ARROYO, *Catálogo de los documentos referentes a los conventos de Santiago, Calatrava y Alcantara que se conservan en el archivo secreto del Consejo de las Ordenes Militares* (Madrid 1958); ID., *Archivo Histórico Nacional. Guía de la sección de Ordenes Militares* (Madrid, s.a.): F. RADES Y ANDRADA, *Chronica de las tres ordenes y cavallerias de Santiago, Calatrava y Alcántara, en la qual se trata de su origen y successo, y notables hechos en armas de los maestres y cavalleros de ellas; y de muchos señores de título y otros nobles que descienden de los maestres, y de muchos otros linajes de España* (Toledo 1572; reimp., Barcelona, 1980, con introducción de D. W. Lomax); F. CARO DE TORRES, *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcántara* (Madrid 1629); J. F. O'CALLAGHAN, *Hermandades between the Military Orders of Calatrava and Santiago during the Castilian Reconquest. 1158-1252,* en «Cuadernos de trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología de Roma» 44 (1969) 609-18 (reimp. como los demás trabajos del autor sobre el tema, en «The Spanish military order of Calatrava and its affiliates. Collected Studies»; Londres 1975); F. FITA, *Templarios, calatravos y hebreos,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 14 (1889) 261-8; J. RODRÍGUEZ MOLINA, *Las Ordenes Militares de Calatrava y Santiago en el alto Guadalquivir (siglos XIII-XIV),* en «Cuadernos de Estudios Medievales» 2-3 (1974-5) 59-83; E. BENITO RUANO, *Santiago, Calatrava y Antioquía,* en «Anuario de Estudios Medievales» 1 (1964) 549-560.

San Juan

J. DELAVILLE LE ROULX, *Les archives de l'Ordre de S. Juan dans la Peninsule Iberique,* en «Nouv. Arch. Miss. Scient» (París 1893) 1-283 (no visto; cit. por S. García Larragüeta, en «San Juan de Jerusalén», y a su vez éste en el artículo «Ordenes Militares», del «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», III, p.1819); D. AGUIRRE, *Descripción histórica del Gran Priorato de San Juan en los reynos de Castilla y León* (Madrid 1772); J. MIRET Y SANS, *Les cases de Templers y Hospitalers en Catalunya* (Barcelona 1910); S. GARCÍA LARRAGUETA, *El Gran Priorato de Navarra de la Orden de San Juan de Jerusalen,* 2 tomos (Pamplona 1957); M. L. LEDESMA RUBIO, *La encomienda de Zaragoza de la Orden de San Juan de Jerusalen* (Zaragoza 1963); M. A. LADERO QUESADA y M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *La Orden Militar de San Juan en Andalu-*

cía, en «Archivo Hispalense» 59 (1976) 129-39; D. W. LOMAX, *Las milicias cistercienses en el reino de León,* en «Hispania» 23 (1963) 3-16.

El Temple

L. DAILLIEZ, *Bibliographie du Temple* (París 1972); J. MIRET Y SANS, *Inventario de les cases del Temple de la Corona d'Aragó,* en «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 2 (1911) 61-75; A. J. FOREY, *The Templars in the Corona de Aragón* (Oxford 1973); J. ANYETO, *Historia de los templarios en Aragón y Cataluña* (Lérida 1904); M. VILAR BONET, *Actividades financieras de la Orden del Temple en la Corona de Aragón,* en «VII Congreso de Historia de la Corona de Aragón» II (Barcelona 1962) 577-83; B. PASCUAL GONZÁLEZ, *Los templarios en Mallorca,* en «Boletín de la Asociación Española de Amigos de los Castillos» 12 (1964) 255-60; J. DELAVILLE LE ROULX, *Bulles pour l'Ordre du Temple tirees des archives de S. Servando de Cassolas* (París 1902); C. ESTEPA, *Las encomiendas del Temple en Tierra de Campos,* en «Archivos Leoneses» 52 (1972) 47-57; A. QUINTANA PRIETO, *Los templarios de Cornatel:* ibid., 9 (1955) 47-70; C. NIETO, *Descripción de la iglesia que con la advocación de Nuestra Señora del Temple poseyeron los caballeros templarios en la villa de Ceinos de Campos,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 76 (1920) 268-74; F. FITA, *Coria compostelana y templaria:* ibid., 61 (1912) 346-51; G. VELO Y NIETO, *Coria y los templarios. Don Fernando II de León reconquista los territorios de la antigua diócesis cauriense,* en «Revista de Estudios Extremeños» 5 (1949) 281-302; A. JAVIERRE MUR, *Aportación al estudio del proceso contra el Temple de Castilla,* en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos» 69 (1961) 47-100; C. ESTEPA, *La disolución de la Orden del Temple en Castilla y León,* en «Cuadernos de Historia» 6 (1975); C. L. DE LA VEGA Y DE LUQUE, *La milicia templaria de Monreal del Campo,* en «Ligarzas» 7 (1975) 63-80.

Calatrava

I. J. ORTEGA Y COTES, *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava* (Madrid 1761; reimp., Barcelona 1981, con introducción de D. W. Lomax); G. MASCAREÑAS, *Apología histórica por la ilustrísima religión y inclyta cavallería de Calatrava* (Madrid 1651); A. FERNÁNDEZ GUERRA Y ORBE, *Historia de la Orden de caballería de Calatrava* (Madrid 1864); M. DANVILA, *Origen, naturaleza y extensión de los derechos de la mesa maestral de la Orden de Calatrava,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 12 (1898) 116-63; J. F. O'CALLAGHAN, *The affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Citeaux,* en «Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis» 15 (1959) 161-93 y 16 (1960) 3-59 y 255-92; D. M. YÁÑEZ NEIRA, *Fray Diego Velázquez, fundador de Calatrava,* en «Hispania Sacra» 20 (1967) 257-81; D. W. LOMAX, *Algunos estatutos primitivos de la Orden de Calatrava,* en «Hispania» 21 (1961) 3-14; J. F. O'CALLAGHAN, *The earliest Difiniciones of the Order of Calatrava. 1304-1383,* en «Traditio» 17 (1961) 225-84; J. M. MARTÍNEZ VAL, *La Orden de Calatrava* (Ciudad Real 1959); F. GUTTON, *L'Ordre de Calatrava* (París 1955); ID., *Calatrava et ses castillos* (París 1957); J. F. O'CALLAGHAN, *Sobre los orígenes de Calatrava la Nueva,* en «Hispania» 23 (1963) 3-12; D. W. LOMAX, *Martín Perez de Siones, maestre de Salvatierra,* en «Hispania» 22 (1962) 163-70; J. CARUANA Y GÓMEZ DE BARREDA, *La Orden de Calatrava en Alcañiz,* en «Teruel» 8 (1952) 1-176; E. BENITO RUANO, *La Orden de Calatrava en Asturias,* en «Asturiensia Medievalia» 1 (1972) 233-9; A. JAVIERRE MUR, *La Orden de Calatrava en Portugal,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 130 (1952) 323-76; M. COCHERIL, *Calatrava y las Ordenes Militares portuguesas* (Ciudad Real 1959); J. F. O'CALLAGHAN, *The Masters of Calatrava and the Castilian Civil War. 1350-1369,* en «Die geistlichen Ritterorden Europas» p.353-74; A. JAVIERRE MUR, *El priorato de San Benito de Jaen de la Orden de Calatrava,* en «Boletín del Instituto de Estudios Giennenses» 3 (1956) 9-42; R. FRYDRYCHOWICZ, *Der Ritterorden von Calatrava in Tymau bei Mewe,* en «Altpreussische Monatsschrift» 27 (1980) 315-20; E. SOLANO RUIZ, *El señorío de la Orden de Calatrava en Andalucía al terminó de la Edad Media,* en

«Cuadernos de Historia» 7 (1977) 97-165; A. RODRÍGUEZ, *Discurso en que se hace dudosa la existencia del maestre de la Orden Militar de San Bernardo, manuscrito leído el 8 de octubre de 1762,* manuscrito de la Real Academia de la Historia, 9/29/5.5959; C. MONTERDE, *Colección diplomática del monasterio de Fitero (1140-1210)* (Zaragoza 1978); M. DE OLIVEIRA, *A milicia de Evora e a Ordem de Calatrava,* en «Lusitania Sacra» I (1956) 51-64.

Santiago

C. GUTIÉRREZ DEL ARROYO, *Privilegios reales de la Orden de Santiago en la Edad Media, Catálogo de la serie existente en el Archivo Histórico Nacional* (Madrid, s.a.); L. HERVÁS Y PANDURO, *Descripción del Archivo de la Corona de Aragón, existente en la ciudad de Barcelona, y noticia del archivo general de la militar Orden de Santiago, existente en su convento de Ucles* (Cartagena 1801); J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, *Indice-regesta de los documentos pontificios hasta Martín V pertenecientes al archivo del convento de San Marcos de León de la Orden de Santiago,* en «Archivos Leoneses» 13 (1959) 353-96; A. SIERRA CORELLA, *El archivo de San Marcos de León,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 99 (1931) 497-606, y «Archivos Leoneses» 6 (1952) 113-61 y 7 (1953) 115-57; A. F. AGUADO DE CÓRDOBA, A. A. ALEMÁN Y ROSALES y J. LÓPEZ AGURLETA, *Bullarium equestris Ordinis S. Jacobi de Spata* (Madrid 1719); A. L. JAVIERRE MUR y C. GUTIÉRREZ DEL ARROYO, *Documentos para el estudio de la Orden de Santiago en Portugal en la Edad Media,* en «Bracara Augusta» 16-7 (1964) 408-28; J. LECLERCQ, *La vie et la prière des chevaliers de Santiago d'après leur règle primitive,* en «Liturgica» 2 (1958) p.347-57 (Montserrat); E. BENITO RUANO, *Establecimientos de la Orden de Santiago durante el maestrazgo de don Pelayo Perez Correa,* en «Homenaje al Dr. D. Juan Reglá Campistol» (Valencia 1975) 93-101; E. GALLEGO BLANCO, *The Rule of the Spanish military Order of St. James. 1170-1493. Latin and Spanish texts* (Leiden 1971); J. RAMÍREZ, *Expositio bullae Alexandri tertii, de confirmatione Ordinis militiae Sancti Jacobi* (Burgos 1599); D. DE LA MOTA, *Tractatus de confirmatione Ordinis militiae Sancti Jacobi de Spata* (Valencia 1599); F. RUIZ DE VERGARA ALAVA, *Regla y estatutos nuevos de la Orden y cavallería de el glorioso apóstol Santiago* (Madrid 1653); A. FERRARI NUÑEZ, *Alberto de Morra, postulador de la Orden de Santiago y su primer cronista,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 146 (1960) 63-139; D. W. LOMAX, *La Orden de Santiago. 1170-1275* (Madrid 1965); ID., *Another Sword for St. James. An inaugural lecture delivered in the University of Birmingham on 19th February 1974* (Birmingham 1974); B. DE CHAVES, *Apuntamiento legal sobre el dominio solar que por expressas reales donaciones pertenece a la Orden de Santiago en todos sus pueblos* (Madrid ¿1740?; reimp., Barcelona 1975); G. PÉREZ DE TUDELA, *Discurso histórico y legal en que se demuestra que los priores y vicarios del Orden militar de Santiago se hallan autorizados para exercer en el suelo del maestrazgo toda la jurisdicción eclesiástica y espiritual y librar a sus respectivos clerigos las dimisorias ad ordines* (Madrid 1788); J. LÓPEZ AGURLETA, *Vida del venerable fundador de la Orden de Santiago y de las primeras casas de redención de cautivos. Continuación de la apología por el hábito canónico del patriarca Santo Domingo en la misma Orden. Apendice de escrituras y notas pertenecientes a las tres familias de Fitas, Sarrias y Navarros, madres de tres jacobeos fundadores* (Madrid 1731); D. DE LA MOTA, *Libro del principio de la orden de caballería de Santiago del Espada* (Valencia 1599); J. L. MARTÍN, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago. 1170-1195* (Barcelona 1974); ID., *Fernando II de León y la Orden de Santiago,* en «Anuario de Estudios Medievales» 1 (1964) 162-96; D. W. LOMAX, *The Order of Santiago and the kings of León,* en «Hispania» 18 (1958) 3-37; F. GUTTON, *L'Ordre de Santiago (Saint Jacques de l'Epee)* (París 1972); D. W. LOMAX, *El arzobispo don Rodrigo Jimenez de Rada y la Orden de Santiago,* en «Hispania» 19 (1959) 323-65; J. ZUNZUNEGUI, *El infante don Fadrique, maestre de la Orden de Santiago. 1342-58,* en «Anthologica Annua» 11 (1963) 47-54; E. RODRÍGUEZ AMAYA, *Lorenzo Suárez de Figueroa, maestre de Santiago,* en «Revista de Estudios Extremeños» 6 (1950) 241-302; J. PÉREZ-FERNÁNDEZ FIGARES, *Don Alfonso de Cárdenas, maestre de Santiago,* en «Cuadernos de

Estudios Medievales» 1 (1973) 164-5; E. BENITO RUANO, *Deudas y pagos del maestre de Santiago don Pelayo Perez Correa*, en «Hispania» 22 (1962) 23-37; J. LONGNON, *L'empereur Baudoin II et l'Ordre de St. Jacques*, en «Byzantion» 12 (1952) 297-9; E. BENITO RUANO, *Balduino II de Constantinopla y la Orden de Santiago: un proyecto de defensa del imperio latino de Oriente*, en «Hispania» 12 (1952) 3-36; J. L. MARTÍN, *La monarquía portuguesa y la Orden de Santiago. 1170-1195*, en «Anuario de Estudios Medievales» 8 (1972-3) 463-6; E. BENITO RUANO, *La Orden de Santiago en Francia*, en «Hispania» 37 (1977) 5-56; ID., *La Orden de Santiago y la banca toscana durante el siglo XIII* (Valladolid 1961); A. L. JAVIERRE MUR y C. GUTIÉRREZ DEL ARROYO, *Un contacto de la Orden de Santiago con la Puglia en tiempo de Conrado de Suabia*, en «Archivo Storico Pugliese» 13 (1960) 3-8; ID., *Caballeros sardos en la Orden Militar de Santiago*, en «Archivo Storico Sardo» 28 (1962 = «Studi storici in onore de Ernesto Martínez Ferrando) 63-100; F. QUINTERO ATAURI, *Ucles*, 3 tomos (Madrid 1904-Cádiz 1915); M. CORCHADO SORIANO, *El priorato de Ucles. Iniciación al estudio geográfico-histórico del priorato de Ucles en la Mancha* (Ciudad Real 1965); N. MESA FERNÁNDEZ, *La encomienda de Bedmar y Albánchez en la Orden de Santiago*, en «Boletín del Instituto de Estudios Giennenses» 4 (1957) 79-102; M. LASARTE CORDERO, *Alcaides y comendadores del castillo de Estepa*, en «Archivo Hispalense» 24 (1956) 101-21; R. PEINADO SANTAELLA, *La Orden de Santiago en Sevilla*, en «Cuadernos de Estudios Medievales» 4-5 (1979) 179-202; J. TORRES FONTES, *Los castillos santiaguistas del reino de Murcia en el siglo XV*, en «Anales de la Universidad de Murcia» 24 (1965-6) 325-48; ID., *Fortuna en los siglos XIII y XIV. Notas y documentos para su historia*, en «Murgetana» 28 (1968) 47-102; E. SÁEZ, *Privilegio de la Orden de Santiago a Caravaca*, en «Hispania» 2 (1942) 123-37; E. RODRÍGUEZ AMAYA, *La Orden de Santiago en tierras de Badajoz. su política social y agraria*, en «Revista de Estudios Extremeños» 2 (1946) 251-75; H. MOTA ARÉVALO, *La Orden de Santiago en tierras de Extremadura:* ibid., 18 (1962) 5-76; E. BENITO RUANO, *La Orden de Santiago en Asturias*, en «Asturiensia medievalia» 1 (1972) 199-232; R. SAINZ DE LA MAZA LASOLI, *La Orden de Santiago en la Corona de Aragón La encomienda de Montalbán. 1210-1237* (Zaragoza 1980); GERARD MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con Gian Piero PACINI (Roma 1977, p.193-6, hermandad de Barbastro, y p.1223-70, «Le varie milizie di Gesú Cristo», antes en francés *Études sur les anciennes confreries dominicaines. IV. Les milices de Jesus Christ*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum» 23 [1953] 275-308); H. BRANET, *L'Ordre de Saint Jacques de la Foi et de la Paix*, en «Bulletin de la Société Archéologique du Gers» 1 (1900) 96-103; E. LAMBERT, *Les ordres et les confreries dans l'histoire du pelerinage de Compostelle*, en «Annales du midi» 55 (1943) 369-403; E. SAEZ y OTROS, *Los Fueros de Sepúlveda* (Segovia 1953); A. LINAGE CONDE, *Hacia una biografía de la villa de Sepúlveda* (Segovia 1972); ID., *En torno a la Sepúlveda de fray Justo*, en «Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel, OSB» I (Silos 1975) p.575-653; F. FITA, *El Fuero de Ucles*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 14 (1889) 302-55; R. DE UREÑA, *El Fuero de Usagre* (Madrid 1907); Q. FERNÁNDEZ ARROYO, *El Fuero de Montalbán*, en «Hispania» 3 (1943) 127-33; D. W. LOMAX, *A medieval Recruiting-Poster*, en «Estudis històrics i documents dels arxius de protocols» 8 (1980) 353-63; P. IBÁÑEZ LERIA, *El monasterio de Santa María de Junqueras. Estudio histórico y colección diplomática* (Barcelona 1966); R. RIU Y CABAÑAS, *El monasterio de Santa Fe de Toledo*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 16 (1890) 51-6; L. DE SALAZAR Y CASTRO, *Los comendadores de la Orden de Santiago* (ed. marqués de Ciadoncha, Madrid 1949); J. PÉREZ BALSERA, *Los caballeros de Santiago*, 7 tomos (Madrid 1932-6); D. W. LOMAX, *Pedro López de Baeza, «Dichos de los Santos Padres» (siglo XIV)*, en «Miscelánea de estudios medievales» I (Barcelona 1972) p.147-78; J. AVALLE ARCE, *Sobre una crónica medieval perdida*, en «Boletín de la Real Academia Española» 42 (1962) 255-97; M. BAZÁN Y MENDOZA, *Serenísima infanta gloriosa virgen doña Sancha Alfonso, comendadora de la Orden Militar de Santiago, hija del rey de León don Alfonso el Nono y de la infanta de Portugal doña Teresa Gil de Sobeiosa* (Madrid 1752).

Alcántara

J. ORTEGA Y COTES, *Bullarium Ordinis Militiae de Alcantara olim Sancti Juliani de Pereiro* (Madrid 1759); A. DE TORRES Y TAPIA, *Crónica de la Orden de Alcántara* (Madrid 1763); J. F. O'CALLAGHAN, *The foundation of the Order of Alcántara. 1176-1218*, en «Catholic Historical Review» 47 (1961-1962) 471-486 (véase también el artículo de Lomax arriba citado sobre *Las milicias cistercienses en el reino de León);* F. GUTTON, *San Julián del Pereiro, monastère cistercien*, en «Citeaux» 12 (1961) 321-9; J. A. MUÑOZ GALLARDO, *¿La Orden de Alcántara fue filial de la Orden de Calatrava?*, en «Revista de Estudios Extremeños» 21 (1965) 247-305; M. MUÑIZ DE SAN PEDRO, *Don Gutierre de Sotomayor, maestre de Alcántara* (Cáceres 1949).

Montegaudio, Montesa y San Jorge de Alfama

A. J. FOREY, *The Order of Montjoy*, en «Speculum» 46 (1971) 250-66; A. BLÁZQUEZ Y JIMÉNEZ, *Bosquejo histórico de la Orden de Montegaudio*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 71 (1917) 138-72; G. VELO NIETO, *La Orden de caballeros de Monsfrag (Extremadura)* (Madrid 1950); F. GAZULLA, *La Orden del Santo Redentor*, en «Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura» 9-10 (1928-9); bibliografía en R. HIESTAND, *Vorarbeiten zum Oriens Pontificius. I. Papstsurkunden fur Templer und Johanniter* (Gotinga 1972).

A. L. JAVIERRE MUR, *Privilegios reales de la Orden de Montesa en la Edad Media. Catálogo de la serie existente en el Archivo Histórico Nacional* (Madrid 1946); H. SAMPER, *Montesa ilustrada*, 2 tomos (Valencia 1669); J. F. O'CALLAGHAN, *Las definiciones de la Orden de Montesa (1325-1468)*, en «Miscelánea de textos medievales» I (Barcelona 1972) 213-51; L. DAILLIEZ, *L'Ordre de Montesa, successeur des Templiers* (Niza 1977); F. GUTTON, *L'Ordre de Montesa*, en «Citeaux» 25 (1974) 97-136; A. L. JAVIERRE MUR, *Privilegios comerciales de la Orden de Montesa en el reino de Cerdeña*, en «VI Congreso de Historia de la Corona de Aragón» (Madrid 1959) p.571-8; ID., *Pedro IV el Ceremonioso y la Orden de Montesa*, en «Martínez Ferrando archivero. Miscelánea» (Barcelona 1968) 197-216.

L. MAS Y GIL, *La Orden Militar de San Jorge de Alfama, sus maestres y la cofradía de Mossen Sent Jordi*, en «Hidalguía» 11 (1963) 247-56.

Santa María de España

J. PÉREZ VILLAMIL, *Origen e instituto de la Orden Militar de Santa María de España* (discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, 1806; publicado en el «Boletín» de 1909, 243-52); J. MENÉNDEZ PIDAL, *Noticias acerca de la Orden Militar de Santa María de España instituida por Alfonso X*, en «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos» 11 (1907) 161-80; J. TORRES FONTES, *La Orden de Santa María de España*, en «Miscelánea Medieval Murciana» (1977) 75-118 (estudio fundamental); ID., *La Orden de Santa María de España y el maestre de Cartagena*, en «Murgetana» 10 (1957) 19-26; A. BALLESTEROS BERETTA, *La toma de Sale en tiempos de Alfonso X el Sabio*, en «Al-Andalus» 8 (1943) 89-128; J. TORRES FONTES, *El señorío de Abanilla* (Murcia 1962).

Los caballeros teutónicos en España

DUQUE DE ALBA, *Documentos sobre propiedades de la Orden de los Caballeros Teutónicos en España*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 122 (1948) 17-21; J. FERREIRO ALEMPERTE, *Asentamiento y extinción de la Orden Teutónica en España:* ibid., 168 (1971) 227-74; ID., *Teutónicos*, en el artículo citado de «Ordenes Militares» del «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», 1828-30; J. VINCKE, *Nachrichten*

über den Deutschen Orden in Spanien, en «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft» 13 (1958) 253-70; K. FORSTREUTER, *Der Deutsche Orden am Mittelmeer* (Bonn 1967); F. FITA, *Templarios, calatravos y hebreos,* en «Boletín de la Real Academia de la Historia» 14 (1889) 261-8; M. GÓMEZ DEL CAMPILLO, *El escudo de Belmez:* ibid., 130 (1952) 387-90.

I. NUEVO CLIMA RELIGIOSO EN LA IGLESIA UNIVERSAL

Por J. FERNÁNDEZ CONDE

La llamada «Reforma gregoriana», promovida fundamentalmente por la Sede Apostólica desde mediados del siglo XI, constituye, como es sabido y se ha puesto ya de relieve en el capítulo sexto, un fenómeno de enorme trascendencia para toda la Iglesia universal, con virtualidades de diversa índole que incidirán de manera sensible a lo largo de los siglos bajomedievales, durante el siglo XII especialmente, en la cosmovisión y en la configuración de la *christianitas.* Este movimiento religioso-político, en el que no faltaron tampoco connotaciones de índole social y cultural, aunque había comenzado a insinuarse bastante tiempo antes con las fundaciones monásticas de Cluny (910), Brogne en Lorena (914) o Gorze, a las afueras de Metz (933), y en los proyectos de vida eremítica que empezaron a florecer al sur de Italia, encuentra sus cauces adecuados y su verdadero ritmo cuando llegan a la cátedra de San Pedro en Roma los papas alemanes, loreneses y toscanos. La lucha de éstos y de sus sucesores (1046-1124) para erradicar la simonía y el nicolaitismo, «porque los simoníacos —según expresión de León IX— impedían la libre acción del Espíritu, falseaban la verdadera relación de Cristo con la Iglesia, rebajaban la *sponsa Christi* a ramera venal, mientras los nicolaítas deshonraban el desposorio espiritual del sacerdote y del obispo con su iglesia» [1], adquiere toda su radicalidad y alcanza los niveles más profundos al determinar el monje Hildebrando, convertido en Gregorio VII, los derroteros de la Sede romana. El nuevo pontífice, atacando tenazmente la investidura feudal de los beneficios eclesiásticos, especialmente de los episcopales, considerada la raíz fundamental de los males citados, hacía tambalearse los cimientos más profundos de la cristiandad medieval, cuyo equilibrio presuponía una perfecta armonía, que en la práctica se traducía en verdadera confusión del orden espiritual y del secular. Sin duda que en la intención profunda de este pontífice y de los papas y autores «gregorianos» no entraba el ofrecer una alternativa dualista, completamente innovadora, del hasta entonces sólido entramado social creado por el sistema feudal. Pero la trayectoria reformista de la Santa Sede originó una verdadera convulsión en distintos reinos cristianos y particularmente en el Imperio, que se enfrentaron violentamente con Roma. La superación más o menos generalizada de la investidura feudal y la restauración de la *electio canonica,* conseguidas en buena medida para los obispos, creaba las condiciones básicas en orden a recuperar y a poner en práctica la *libertas ecclesiastica,* celosamente perseguida en aquel largo período de crisis.

[1] F. KEMPF, *Die gregorianische Reform (1046-1124):* Handbuch der Kirchengeschichte, B. III/1; ed. castellana, v.III p.551.

Los resultados del concordato de Worms (1122), que suponían la consecución de la paz entre el emperador Enrique V y el papa Calixto II, no hubieran colmado los ideales de libertad e independencia postulados por el monje Hildebrando cincuenta años antes, pero gracias a ellos se logra un *modus vivendi* que entonces era muy necesario, constituyendo además un punto de partida señero para la evolución de la vida de la Iglesia durante las centurias posteriores. De hecho, comienza a perfilarse un nuevo derecho canónico, el cual, superado el primer rigorismo de los autores gregorianos, recogía el espíritu fundamental de la reforma y lo adaptaba a las circunstancias del siglo XII. La obra de Ivo de Carnot, siguiendo al obispo de Worms, comienza a moverse en esta dirección. La *Collectio Caesaraugustana,* redactada en España a comienzos de la citada centuria, fue una más de las compilaciones de la época que nacían con este marchamo antes del *Decretum Gratiani:* el trabajo jurídico verdaderamente representativo de entonces [2].

Con todo, el marco de libertad jurídica conseguido para la jerarquía, aunque tuvo realizaciones paralelas en otros niveles de la vida eclesial, no llegó con la misma intensidad a las estructuras inferiores de la Iglesia. El derecho que amparaba las iglesias propias, por ejemplo, duramente denunciado por los primeros reformadores, dio paso a un nuevo derecho de patronato que en la práctica dejaba las cosas como estaban. Y los vicios «clásicos» de la clerecía, especialmente los del clero bajo, tampoco parece que fueran erradicados. En este contexto, sin embargo, se consolidó definitivamente la disciplina del celibato para los seculares, al menos en el aspecto normativo.

Por otra parte, la disputa de las investiduras sirvió también para percibir con mayor claridad la distinción entre la naturaleza y las funciones del *sacerdotium* y del *regnum,* del orden espiritual y del secular, si bien el ejercicio de ambos poderes, efectuado en el marco geográfico, espiritual y cultural que seguía siendo la *christianitas,* continuará originando numerosos conflictos durante los siglos siguientes. Pero a partir de Gregorio VII la distinción teórica de los mismos estaba ya conseguida, y el ámbito jurisdiccional de cada uno podrá ir perfilándose con mayor nitidez. Sin embargo, el hecho de que la función sacerdotal mantuviera una valoración preferencial respecto a la regia o imperial, dará ocasión en adelante a la aparición de planteamientos de derecho público eclesiástico con ribetes más o menos hierocráticos, muy presentes ya en el arranque de la reforma gregoriana. Las ideas vertidas por Humberto de Silva Cándida a mediados del siglo XI en su conocida obra *Adversus simoniacos:* «Al igual que el alma domina al

[2] R. LOSADA COSME, *Las colecciones canónicas en función de la autenticidad, universalidad y unificación del Derecho:* REDC 10 (1955) 109-110; ID., *La unificación interna del Derecho y las colecciones anteriores a Graciano,* l.c., p.369-79; «La Tarraconense, preterromana, entre 1085-1090, inserta textos ajenos a las colecciones y algunos legendarios».

cuerpo y lo conduce, así la dignidad sacerdotal es superior a la dignidad real, como el cielo lo es a la tierra. Para que todo esté en orden, el sacerdocio debe, como el alma, determinar lo que conviene hacer, el reino; después, como cabeza, mandará sobre todos los miembros y los dirigirá a donde deban, también los reyes deben seguir a los eclesiásticos y procurar el bien de la Iglesia y de la patria; uno de los poderes instruirá al pueblo; el otro lo dirigirá» [3], serán repetidas por teóricos como San Bernardo, Honorio de Autun, Hugo de San Víctor, Juan de Salisbury o el mismo Graciano a lo largo del siglo XII, recurriendo a expresiones semejantes. El sucesor de Pedro se arrogará el derecho a poseer y manejar el *gladius spiritualis* o potestad coercitiva espiritual —la excomunión y otras sanciones canónicas de la misma índole— y a ser defendido por los soberanos con el *gladius materialis* —la potestad coercitiva civil—, que también pertenecía a la Iglesia.

Las curias de los soberanos de la época, en las que ya habían entrado laicos peritos en derecho civil, algunos de ellos formados en Bolonia, reaccionarán varias veces en contra de esta preeminente posición política del Romano Pontífice en el seno de la *christianitas*. El largo conflicto que estalla a mediados de la duodécima centuria entre Alejandro III y Federico I Barbarroja (1159-1176), constituye una prueba elocuente y significativa de la existencia de estas dos mentalidades jurídico-políticas divergentes, que se iban consolidando al mismo tiempo. Pero la jerarquía eclesiástica, con la posibilidad de influir fácilmente en la conciencia de todos los fieles, llevaba todavía las de ganar. El Derecho canónico, que asumía sin reticencias la función vertebradora del papa para todo el mundo cristiano, se convierte en referencia obligada de la legislación civil y del ejercicio del poder político. El titular de la sede de Pedro se configurará paulatinamente como el auténtico *dux totius christianitatis*, con capacidad para convocar a todos los cristianos a la lucha contra los enemigos de la Iglesia universal.

La nueva revalorización del papado gracias a esta primacía ante el orden civil, que le permitirá intervenir, aun provocando fuertes resistencias, en los negocios de los distintos reinos cristianos, quedará potenciada por el fortalecimiento de la primacía jurisdiccional dentro de la Iglesia y la consolidación del centralismo administrativo, que se pone en marcha desde los primeros tiempos de la reforma gregoriana, según quedó constatado en otra parte. Los metropolitanos, por ejemplo, obligados a viajar a Roma para recibir el palio y prestarle al papa juramento de obediencia, se convierten paulatinamente en verdaderos representantes de la «auctoritas» primacial o universal del Romano Pontífice en las distintas iglesias locales. Las funciones arzobispales específicas de estos miembros de la jerarquía en sus respectivas provincias eclesiásticas pasaban a ocupar así un lugar secundario [4]. La presencia frecuente de legados y nuncios pontificios

[3] L.III, c.XXI: ML 143, 1175. Traducción castellana: A. FLICHE, *Reforma gregoriana y Reconquista*, v.VIII de la «Historia de la Iglesia», dirigida por FLICHE-MARTIN, p.76.

[4] La insignia arzobispal por excelencia, el palio, «durante el siglo X y principios del XI posee unas características que contribuyen eficazmente al proceso centralista del papado, cambiando el antiguo régimen autógeno metropolitano fundado en la colegialidad episcopal. El palio en la reforma gregoriana... supone una consolidación de los principios, derechos y normas apuntadas ya en el período anterior» (J. MARTÍ BONET, *Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de Occidente* (Madrid 1976) p.240.

en todos los reinos cristianos, provistos de amplísimas facultades vicariales, limitaba también el libre ejercicio del poder jurisdiccional de los prelados en sus diócesis. Si los pontífices reformadores habían tratado por todos los medios de librar a los obispos del dominio de los señores feudales, a medida que cristalizaba jurídicamente el movimiento de reforma los titulares de las sedes episcopales quedaban cada vez más ligados y sometidos al aparato administrativo de la sede romana.

A pesar de todo, el espíritu de la reforma gregoriana, que había conmovido las entrañas de la conciencia de la *christianitas* medieval prosiguiendo denodadamente la libertad cristiana, aunque no lograra alcanzar en su totalidad los objetivos deseados e incurriera además en cierta merma de esa libertad a causa del centralismo de los papas gregorianos, contribuyó, con toda seguridad, a fomentar y a consolidar los intentos más o menos espontáneos de reforma que pululaban entonces en muchas partes de la Iglesia, buscando por caminos diversos un modelo de vida cristiana estrictamente evangélica y heroica. Los ideales de pobreza radical, de sencillez evangélica, de vida común marcada por la pautas apostólicas, de amor a la soledad, al trabajo manual y a las grandes penitencias, aparecen a la base de muchos planes de renovación monacal o de proyectos ascéticos nuevos. Este tipo de ascetismo riguroso se encuentra asimismo en los grandes movimientos de reforma monástica, entre los cuales *Chartreuse, Cîteaux* y *Prémontré* constituyen el paradigma y el punto de partida de los más importantes y conocidos. Idénticos planteamientos religiosos animan también el renacimiento de la vida regular emprendida por numerosos cabildos catedralicios y comunidades de clérigos seculares, que pretenden emular la austeridad de las congregaciones monásticas reformadas o fundadas en los siglos XI y XII. Los mismos propósitos impulsaban lógicamente las experiencias de eremitismo que brotaban en muchas latitudes de la Iglesia.

Esta savia nueva, paralela o íntimamente relacionada con la llamada reforma gregoriana, que dinamiza el período central de la historia de la Iglesia medieval, al fundar cenobios o elegir lugares para las prácticas ascéticas, por lo general en zonas deshabitadas e inhóspitas, fomentaban la *fuga mundi* a la par que alejaban las renovadas energías religiosas de los centros neurálgicos de la época: las ciudades. Pero, al mismo tiempo, el radicalismo en materia de austeridad y de pobreza constituyó una elocuente referencia crítica frente a los estamentos privilegiados, laicos o eclesiásticos, para quienes el poder, el bienestar, la riqueza y el lujo comenzaban a tener una gran importancia. Durante el siglo XIII, las órdenes mendicantes, asentándose preferentemente en las ciudades, tratarán de armonizar, por lo menos al principio, la experiencia de los mismos valores religiosos del período anterior y la preocupación de ofrecer un modelo de cristianismo más culto.

El rigorismo ascético, que cambió los claustros de los monasterios y las colegiatas de canónigos, influyó asimismo de manera decisiva en numerosos sectores de laicos. Muchos de ellos encontraron en las congregaciones nuevas el espacio adecuado para practicarlo o crearon asociaciones que adoptaban el Evangelio como regla de vida fundamental. Pero otros, cuyo número no fue menor que el de los anteriores, agrupándose, pusieron en marcha diversos movimientos que no querían admitir ninguna clase de componenda con una sociedad y una Iglesia todavía, según ellos, muy alejada del Evangelio de Jesús. Su intransigencia y las posiciones teóricas asumidas, determinadas frecuentemente por un fuerte anticlericalismo y antisacramentalismo, inadmisibles en el marco de la ortodoxia tradicional, los apartó de la Iglesia oficial y fueron condenados por la jerarquía como heréticos.

El nuevo clima religioso que entonces se respiraba en las diversas partes de la Europa cristiana cruzó, es lógico, los Pirineos y aireó la vida de la Iglesia peninsular. Sin embargo, todo parece indicar que estos movimientos reformistas de monjes, clérigos o laicos, por llegar a España con cierto retraso, no tuvieron el mismo vigor ni una influencia tan profunda como en otros sitios.

Las reformas populares de piedad, que durante estos siglos medios experimentaron serias transformaciones en muchos ambientes de la Iglesia, también se renuevan notablemente en la Península. La lucha contra los musulmanes, más o menos continua, proporcionaba al mismo tiempo el conocimiento y los contactos de la mayoría cristiana con el rico acervo de cultura oriental, que llegaba frecuentemente a través del mundo islámico. Esta peculiar situación de los reinos cristianos hispanos conferirá a la religiosidad popular peninsular del bajo Medievo rasgos específicos notables.

II. EL CISTER Y LOS CARTUJOS SE ASIENTAN EN LA PENINSULA

Por A. Linage Conde

Con la aparición del Císter o la familia monástica de los benedictinos blancos, es la institución misma de «orden religiosa» lo que nace a la vida de la Iglesia. El monacato benedictino negro anterior consistía en monasterios aislados e independientes, sin otro vínculo entre sí que el espiritual de la observancia de la misma norma, la *Regula Benedicti*. Vínculo que, desde luego, ni siquiera habían tenido las casas precedentes sometidas a los *codices regularum* o *regula mixta*. Pero ahora, por primera vez en la historia eclesiástica y en la Europa católica —y el monacato oriental marcharía por cierto más rezagado—, surge un *corpus* de cenobios vinculados material y jurídicamente por un gobierno común, y por añadidura centralizado en Citeaux.

Nueva circunstancia que tiene su trascendencia para nuestra tarea de historiador, ya que para conocer la floración cisterciense hispana hemos

de tener muy en cuenta las vicisitudes de los órganos supremos de poder de la Orden, por los cuales aquélla hubo de pasar, o sea los estatutos, los capítulos generales y las visitas regulares y demás. Una problemática nueva que será también en lo sucesivo, desde luego, la de la vida religiosa no monástica en la Iglesia posterior, de los mendicantes a los institutos seculares, pasando por los clérigos regulares.

Por otra parte, el mundo en que materialmente habremos de movernos es integralmente distinto del de la vida monástica postvisigótica de que nos hemos ocupado. Ese caos multitudinario del *monasticon* precedente ha pasado definitivamente. Ahora las casas religiosas son pocas, pobladas y estables. Auténticos monasterios todos ellos e identificables en una palabra.

Y abordando la cuestión de los orígenes cistercienses españoles, nos encontramos con la necesidad de precisarlos y no sólo de enriquecer su conocimiento en detalle. Nos sigue reclamando todavía la profundidad y no sólo la extensión. El afán de antedatar las partidas de nacimiento de los monasterios, de algunas más ambiciosas y polémicas de precedencia sobre todo, ha obligado a revisar el colosal esfuerzo de las ya clásicas recopilaciones del barroco. Y es así como un cisterciense francés de nuestros días, fray Maur Cocheril, de la abadía de Port-du-Salut, ha renovado toda la panorámica de estos primeros tiempos de los monjes blancos en la Península.

La implantación de Citeaux entre nosotros fue ya tardía, pero desde luego rápida e intensa y extensa. En 1098 había fundado el abad Roberto de Molesme la casa madre. Y si aceptamos la cronología de Cocheril, sólo en 1140, al donar Alfonso VII a dom Durand, abad de L'Escaladieu, el lugar navarro de Yerga, hacen sus hijos acto de presencia a este lado de los Pirineos. A pesar de lo cual, se puede muy bien escribir que «la parte norte de la Península estará casi saturada a fines del siglo XII», con 17 filiales de Clairvaux y 28 de Marimond, sin contar las femeninas ni, por supuesto, las militares. Los números ascenderían a 45 y 21, además de 7 de Citeaux en 1430, hacia la época en que la Congregación de Castilla se revoluciona en la Orden un tanto cismáticamente.

Siendo ineludible preguntarnos por las causas de tan esplendoroso crecimiento.

La historia tradicional, elaborada al calor de los claustros mismos o de las más sentidas memorias locales, recurrió al mero impulso personal de los reyes de Castilla y Portugal: Alfonso VII y Alfonso Enríquez, captados ambos por el prestigio de San Bernardo, del que además el segundo sería pariente, dato este desde luego inexacto, por borgoñón que fuese como el conde Enrique, padre del primer soberano del país separado.

Pero ni que decir tiene que se nos imponen otros caminos de búsqueda. Acudamos a la geografía matriz. Pensemos que tanto el último de los condes de Barcelona, Ramón Berenguer IV, como el primero de los reyes de Portugal, Alfonso Enríquez, tenían ante sí vastos territorios reconquistados, la Cataluña nueva el primero, y el Alemtejo y la Extremadura el segundo, necesitados de una estabilidad colonizadora, para la cual

nadie mejor que los nuevos monjes desposados con la roturación allende los Pirineos. De ahí Poblet, Santes Creus y Alcobaça. Y tampoco faltaban espacios libres en los Estados de Alfonso VII. Por otra parte, el fenómeno no era una singularidad española. La expansión de las tierras de cultivo a expensas del bosque es una de las constantes, la más decisiva desde luego, en la hora europea de Citeaux. Y hasta en la problemática de los terrenos ganados a los musulmanes, que acabaría desplazando a los cenobitas en aras de sus filiales órdenes militares, se estaba dando un paralelo con los confines orientales del continente, donde los eslavos retrocedían ante los germanos.

Por otra parte, en las mentalidades peninsulares de la época, estaba presente la inquietud espiritual de la Europa coetánea. Un síntoma es la moda eremítica que para Portugal ha estudiado Mattoso. Y ha podido curiosamente demostrar cómo su floración tiene igualmente lugar en la zona del norte, todavía de repoblación. Las noticias sobre ella se acumulan entre 1133 y 1148. Buena parte de sus cultores adoptarían a la postre el hábito del Císter, reproduciendo así un fenómeno que en la misma Francia originaria habíase dado y se seguía dando. De aquel fermento religioso pulularon, además, otros muchos troncos; a saber, canónigos regulares de San Agustín y del Santo Sepulcro, monasterios benedictinos femeninos, órdenes militares, anacoretas y cruzados. De manera que la buena ventura cisterciense en aquella batahola a lo divino se explica por su pintiparada adecuación a la coyuntura de los tiempos. Pues en una economía de incrementado signo monetario, en la cual se depreciaban alarmantemente para los viejos propietarios, los benedictinos negros a la cabeza, las rentas dinerarias, los blancos tomaban sobre sí la explotación directa de tierras nuevas, a cargo de una mano de obra numerosa y ferviente de hermanos legos, especializándose además, para colmo de adaptación, en la producción de artículos necesitados por el naciente urbanismo, cuales la madera y el hierro. Así en el resto de Europa. Y también por acá.

Sin que tampoco debamos olvidar el pasado monástico del país. Hemos visto cómo casi empalma la benedictinización integral de aquél con la llegada de los monjes blancos. Los tramontados días de cenobitismo familiar, pactual e individualísticamente repoblador, habían dejado un evidente vacío, que más allá de los Pirineos estaba, en cambio, ocupado por grandes monasterios, aunque a menudo en crisis. De ahí que la propagación cisterciense tuviese a menudo lugar entre nosotros por la vía de afiliaciones de débiles claustros ya existentes, antes que por la de fundaciones *ex novo*. Lo que no podemos admitir es la sugerencia de Cocheril de haberse visto aquélla favorecida por su concordancia con la austeridad de la tradición visigótica, pues de ésta formaban parte tanto la rigurosidad del arcaísmo orientalizante de la *Regula monachorum* de San Fructuoso como el desvío pactualista de su mismo ambiente en el Noroeste. Y ya hemos visto que las circunstancias de la reconquista y la repoblación, con la consiguiente mentalidad de la vida de frontera, no podían precisamente favorecer la nota santa del predominio espiritualista en una vida de riesgo y «presura».

Las primeras fundaciones y afiliaciones

Según la historiografía hasta hace poco aceptada, el primer monasterio cisterciense peninsular habría sido el de Moreruela, en tierras de Zamora, dotado —lo ha puntualizado su estudioso Bueno Domínguez— de esas soledad y humedad tan características de los monjes blancos. Abandonada la tal antigua casa religiosa tras la muerte de su fundador San Froilán, la habría donado el año 1123 Alfonso VII al abad benedictino Gonzalo, concediéndole un plazo de siete años para restaurarla, transcurrido el cual habría llamado para la empresa a los monjes de Clairvaux, quienes se habrían establecido en ella entre 1130 y 1132. Pero Cocheril ha tildado de falsa toda la documentación alegada en apoyo de esta cronología, y por su parte data en 1153 la donación alfonsina a Gonzalo, y entre esta fecha y la de 1158 —el rey había muerto en 1157— la afiliación cisterciense. Por otra parte, Bueno Domínguez ha publicado una donación del mismo monarca a Ponce de Cabrera —el jefe de las huestes zamoranas en su ejército imperial— y a los monjes Sancho y Pedro, de la villa de Moreruela de Frades, para «edificar» el monasterio, el 4 de noviembre de 1143, diploma que desde luego arrumba la tesis ya clásica y viene a corroborar hasta cierto punto la nueva, en cuanto su iglesia no estaba terminada en 1168, como por una mala lectura sostuvo Gómez Moreno, sino que se prolongó su construcción hasta principio del siglo siguiente, según acaba de corregir Tomás Moral.

De acuerdo con esto, la precedencia sería la del navarro Fitero. El 25 de octubre de 1140, Alfonso VII donó a la iglesia de Santa María del monte Yerga, donde Durando y sus compañeros llevaban vida monástica, el lugar de Niencebas, al que la comunidad se trasladó, pues el año siguiente ya se la hacía merced de una heredad situándola allí y bajo el abadiato de Raimundo, el futuro santo fundador de la orden militar —por supuesto cisterciense— de Calatrava. Traslación efímera, en cuanto ya en 1152 nos consta por una bula de Eugenio III que se encontraba definitivamente en Fitero. Y en 1147, el dicho abad Raimundo ya había concurrido al capítulo general del Císter, como filial de L'Escaladieu, o Scala Dei, dato que abona un tanto la presunción de haber sido de monjes blancos a partir de la misma donación alfonsina; si bien haya que convenir con Cristina Monterde que a este y otros problemas «no es posible aportar una solución definitiva», y requiriendo, por supuesto, dicha presunción que el mismo Durando hubiera venido de L'Escaladieu. Mas aunque así hubiera sido, ¿habría o no de antes ya monjes o semieremitas en Yerga, cuya ermita mariana se remontaba al año 1072? ¿Se trataría, pues, de fundación cisterciense nueva o de afiliación de una casa previamente existente?

Vendría ahora, para Cocheril, la segunda fundación. Es la de Monsalud de Córcoles, al sur de Cifuentes (Guadalajara), en 1141, por L'Escaladieu.

El 1141 también es el año de la fundación de Sacramenia, en Castilla la Vieja, en los confines de las tierras de Sepúlveda; y de Osera, en Galicia. En Osera había ya cuatro monjes antes de que adoptaran la regla cisterciense

en unión de la comunidad que les fue enviada por Clairvaux. En cuanto a Sacramenia, también de Scala Dei, está claro que en el paraje mismo no consta precedente monástico alguno, pues el priorato benedictino que tenía San Pedro de Arlanza en Cárdaba, un valle al sur de este lugar junto al arroyo Sacramenia, que luego se llamaría San Bernardo y desemboca en el Duratón, remontaba a una donación del conde Fernán González el año 937, dentro de su política de avanzada repobladora y reconquistadora que le llevó a asentarse en Sepúlveda tres años más tarde. Y dicho priorato se mantuvo independiente de la Sacramenia cisterciense hasta que en 1488, en virtud de una permuta con Arlanza —por unos beneficios en Aldehorno y Hontoria del Pinar, obispado de Burgo de Osma—, pasó a ser una granja suya. Todo abona, pues, que Sacramenia fue un monasterio cisterciense *ex novo,* con lo cual podría pretender incluso la primacía peninsular de esa índole, aunque hay que reconocer que la data de 1141 —para algunos 1142— de la tradición posterior, no está documentalmente probada, y que la primera dotación de Alfonso VII es de 1144, habiendo otra de diezmos en 1147 por el obispo de Segovia Pedro. Un dato favorable a tratarse de una afiliación sería, en cambio, el de su primera titularidad, San Juan y Santa María, siendo así que las casas cistercienses tomaban todas exclusivamente la titularidad de la Virgen, aunque Manrique le atribuye un origen popular, por el santo ermitaño «Juan pan y agua» que de antes habría vivido solo en el lugar y habríase unido a la comunidad fundadora a la llegada de ésta, para morir en su seno al año siguiente.

Y sigue la expansión. Clairvaux, en Galicia, se extiende el año 1142 a Sobrado y a Melón, y el siguiente a Meira y a Valparaíso, en tierras zamoranas; en 1143, Berdoues, casa gascona filial de Morimond, funda Valbuena; y el año siguiente, Huerta, en Castilla —el primer asentamiento tuvo lugar en Cántavos, cerca de Deza, trasladándose a Huerta en 1162— respondiendo a una promesa de Alfonso VII al tomar Coria; Huerta, la casa que tuvo al noble del país San Martín de Finojosa por el segundo de sus abades, favorita del polifacético don Rodrigo Ximénez de Rada, despertadora del interés personal de Alfonso VIII y enriquecida también por Alfonso I de Aragón. De Aragón es el turno en 1146, mediante la fundación por Pedro de Atarés, con monjes de Scala Dei, de Veruela, favorecida ya en 1157 por Sancho VI de Navarra y por Alfonso II, el propio monarca aragonés, en 1172; el de Navarra otra vez, en 1150, con la Oliva, también de Scala Dei y con dicho doble favorecimiento de los dos reinos. El mismo año en Cataluña, Santes Creus y Poblet —parece que este último en 1151—, creaciones de sendas filiaciones de Clairvaux, a saber, Fontfroide y la Grandselve. Hacia 1152, monjes de Guimont (en la diócesis de Auch), bajo el abad Raimundo, fundaban en Salcey del Gállego, bajo la tutela de Ramón Berenguer IV. Una casa que sería particularmente movida, pues pasaría por Juncería, Samper de Lagata y Escatrón, hasta asentarse en Rueda de Ebro, en la misma Zaragoza el día de Todos los Santos de 1202. Movilidad bien significativa, como en otras casas veremos después en detalle. Y en 1175 tiene lugar la primera irradiación peninsular de Citeaux madre, a través de la Cour-Dieu. Es Iranzu en Navarra. A partir de cuya

fecha —lo nota Cocheril— «la expansión se hace más lenta. Las grandes abadías francesas intervendrán muy raramente. Y aunque sus filiales españolas seguirán fundando, nada recordará ya el magnífico impulso vital de los treinta primeros años».

El año 1203, Citeaux se afilia Carracedo, en el Bierzo. Pero el viejo monasterio era ya de observancia cisterciense desde antes, desde una data que se controvierte entre 1138 —cuando allí vivía San Herberto o Heriberto, según algunas fuentes «monje de Claraval» y luego arzobispo de Torres en la isla de Cerdeña— y 1190, durante el pontificado astorgano de Lope, aunque la tal observancia no debió de llevar consigo vínculos jurídicos. Y Carracedo había llegado a ser cabeza de toda «una pequeña congregación» que, luego de fusionar su comunidad el mismo año 1138, por decisión de Alfonso VII, con la de Santa Marina de Valverde, llegó a comprender San Martín de Castañeda (donación del mismo rey, para su restauración en 1150), San Miguel de las Dueñas (femenino, donación de doña Sancha, hermana de dicho rey, en 1152), Toldanos (fundación y donación en tierras del sur de León de doña Elvira, hija de Alfonso VI, y de Jimena Muñiz, en 1149 ó 1150), Peñamayor, Villanueva de Oscos, Belmonte y San Guillermo de Villabuena. Lo ocurrido en Toldanos es revelador. Cuando el segundo de sus abades, Fernando, en 1152, negó obediencia al de Carracedo y se puso bajo la tutela de Clairvaux, recurrió Carracedo por medio de la infanta Sancha al mismo San Bernardo, quien no cedió. Y cuando en 1203 el *monasterium maius* se sometió a Citeaux, no quisieron seguirle sus dichas filiales, habiendo de urgirles para ello Inocencio III en bula dirigida al arzobispo Martín de Braga. Y había sido en Carracedo la gran centuria de los santos: además de Heriberto, el abad Florencio (1138-52) y su sucesor Diego; Pedro Cristiano, luego abad de Castañeda y obispo de Astorga (1153-6); Gil de Casayo, luego abad de Castañeda y al fin ermitaño en las montañas de Valdeorras, y Domingo.

Comenta Cocheril que «decididamente el siglo XIII es el de aquella abadía madre», la cual con la afiliación de Carracedo «colmó el vacío cisterciense que separaba Galicia de Asturias y León», y además se anexionó Sotosalbos o Santa María de la Sierra, inmediato a la ciudad de Segovia, en 1212; y al año siguiente fundó Escarpa en tierras de Lérida, dándosele un ardite de la vecindad de Poblet. Sotosalbos, que siempre fue una casa pobre y poco brillante, que Alejandro VI habría de terminar incorporando a la no lejana Sacramenia. Pero su caso es de interés. Fundada quizás en 1126 por el obispo de Segovia, Pedro, parece que éste trató de hacerla cisterciense en 1201, pero debieron de oponerse sus monjes y se llegó entonces a la concordia de que éstos obedecieran a aquél, lo mismo «que a un abad cisterciense los abades inferiores».

El mismo Cocheril resume que Clairvaux casi monopolizaba León y Galicia, además de Portugal, mientras Marimond lo hacía con las Castillas y Navarra. En total 77 monasterios masculinos hasta 1407. Y nota cómo el Tajo es una verdadera frontera monástica, pues al mediodía de él y del Júcar son las órdenes militares, de filiación cisterciense dicho sea de paso, las que asumen el doble papel del impulso reconquistador y el asenta-

miento repoblador. Así en el Maestrazgo, entre Benifasar y Valencia. Las montañas habrían impedido en él la implantación monástica, según el mismo Cocheril. Todavía más al sur, a la altura del Guadalquivir, la colonización será la de los grandes terratenientes, con una sola fundación y urbana: San Isidoro de Sevilla, llevada a cabo por el monasterio de Gumiel el año 1301.

Pormenorizando más, agrega el estudioso monje francés que, «exceptuadas la Vega, Benavides, la Espina y Valdeiglesias —monasterios situados prácticamente en las fronteras políticas que separan, los tres primeros Castilla y León, y el cuarto las dos Castillas, y además son fundaciones tardías—, las filiales de las abadías francesas están bien distintamente agrupadas y no hay como en otros países, Suiza por ejemplo, interpenetración. Las dos casas «claravelianas» catalanas, Poblet y Santes Creus, aparecen como excepciones, pues no son fundaciones ni afiliaciones de las casas madres, como las del Oeste, sino indirectamente de filiales de Clairvaux a su vez. Y toda la expansión de Marimond, salvo un único caso —Gumiel, el acabado de citar, en la ribera de Aranda de Duero (1194)—, es también hija de filiales meridionales suyas. «Fenómeno curioso: Marimond ha preferido aplicar el procedimiento de la mancha de aceite, normal en el monacato cisterciense. Y el arte español, aunque claraveliano, no escapa a esta ley. Por el contrario, al oeste, Clairvaux interviene directamente, sin pasar por ningún intermediario». Y «Nogales (León), de Clairvaux en 1164, es un caso muy raro en la Península, pero frecuente más tarde en países como Bélgica. No se trata de una fundación ni de una filiación, sino de un cambio de personal. Esta abadía femenina, cisterciense desde 1150, periclitaba. Y Moreruela la envió un grupo de monjes para sustituir a las monjas que hubieron de dejarla».

En fin, es interesante la clasificación topográfica que el mismo Cocheril hace de los monasterios cistercienses españoles en montañosos (tales Leyre, afiliado por La Oliva en 1269; Benifasar, Sotosalbos, Castañeda, Osera y Sobrado), meseteños (Sacramenia, Moreruela, Valparaíso, Huerta y Piedra), de las depresiones (La Oliva, Fitero, Veruela, Poblet y Santes Creus) y litorales (Valldigna), para la cual tiene en cuenta la extensión de los dominios territoriales y no sólo el emplazamiento de la sede abacial. Pero detallemos más, pues ello nos parece oportuno para dar una visión más completa de la floración cisterciense española en sí. Distingamos dentro de los montañosos los sistemas orográficos. Y nos encontramos: en el Pirenaico, La Baix o Lavaix, Leyre e Iranzu. En el Ibérico, Bugedo, al norte de la sierra de Covarrubias; San Prudencio, al norte de la Sierra Cebollera; y Benifasar. En el Central, Sotosalbos y Bonaval en el Guadarrama. En la cordillera Cantábrica, Rioseco, Castañeda y Belmonte (Asturias). Y en el macizo gallego, Melón, Junqueira, Montederramo, Acibeiro, Sobrado, Peñamayor, Meira, Villanueva y Santa María de Villanueva de Oscos y Franqueira. En cuanto a los meseteños, tenemos los de la cuenca del Duero (Sacramenia, Valbuena, Palazuelos, La Espina, Matallana, La Vega, Benavides, Sandoval, Nogales, Moreruela y Valparaíso), en el Duratón, el Pisuerga, el Bajoz, el Carrión, el Sequillo, el Esla, el Eria y el Tera; los de la cuenca del Tajo (Valdeiglesias, Oliva y Monsalud); los del contrafuerte norte del sistema Ibérico (Huerta, en el Jalón; y Piedra, en el Piedra); y los catalanes de Poblet (cerca del Francolí) y Santes Creus (junto al Gayá). Los catalogados como de las depresiones, lo son todos de la Ibérica, la del Ebro, pues ya hemos visto no cuenta la Bética, a saber, Herrera en su nacimiento; La Oliva y Marcilla, en el Aragón; Fitero y Veruela, en la ribera del Ebro; Santa Fe, aislado dos leguas al sur de Zaragoza; Rueda, en la ribera izquierda de un meandro del Ebro; y Escarpa, en la confluencia del Segre y el Cinca. Y los litorales son Valldigna, al sur de Valencia; La Real, en la isla de Mallorca; y algunos monasterios asturianos o gallegos emplazados en la costa o cerca, a saber Valdediós, Monfero, Armenteira, Oya y San Clodio.

Los avances de la Reconquista y la constante repobladora

La reacción antialmorávide de Ramón Berenguer III, continuada por su hijo Ramón Berenguer IV, ya el último conde de Barcelona, dio lugar a la liberación total de la Cataluña nueva, con la reconquista de Lérida y Tortosa, y al fin de la cuña islamita de las montañas de Prades y su castillo de Ciurana, precisamente el territorio esas últimas del futuro Poblet. En las tierras incorporadas la población musulmana era en una buena parte sustituida por cristianos de la Cataluña vieja, privilegiados foralmente, y los monasterios eran un sólido recurso repoblador. Pues que en aquella hora del Císter, tan agrícola y ganadero, se echase de él mano y no de los añejos benedictinos negros, no podía ir más acorde con la lógica histórica. Y así ha podido escribir Eufemiano Fort Cogul, el benemérito hombre de Santes Creus, que las paredes cistercienses catalanas están construidas con el trigo de la Segarra, amasado con el vino del Panadés y adobado con el aceite de Tortosa.

El 4 de diciembre de 1150, el gran senescal de Cataluña Guillermo Ramón de Moncada donaba al monasterio languedociano de la Grandselve una tierra en la montaña de Cerdañola, donde fue fundada por aquél la casa de Valldaura del Vallés. La escritura fue firmada por el señor de Montpellier, Guillermo, monje él mismo de la Grandselve, y el obispo de Barcelona, Guillermo de Torroja, y dos de sus canónigos, prefesando en el reciente cenobio muy pronto otros dos, Pedro de Claramunt y Poncio de Malgrat. Notemos la cita en el documento de todas esas fuerzas vivas. En 1158 Valldaura recibía por donación particular el territorio de Santes Creus, de frontera y sin cultivo, en el valle del Gayá, cediéndole también en 1160 sus derechos allí el obispo y el cabildo barceloneses. Por cierto que, como la sede de Tarragona se opusiera a lo último, Alejandro III el 12 de abril dio de plazo a los obispos hasta la Virgen de agosto para llegar a un acuerdo y, como no le hubieran hecho, el 10 de septiembre declaró el territorio en disputa exento de ambos, manteniéndose así su parroquia hasta que en 1868, bastante después de la exclaustración, fue incorporada al fin a Tarragona.

Y bajo el abad Bonanat, la generosidad de Jaime II permitiría a Santes Creus fundar Valldigna, en el país valenciano, en 1298 en una comarca bastante sureña y de agricultura rica, con la misma misión de avanzada fronteriza que el populetano Benifasá había tenido en los días de Jaime I, y al parecer en acción de gracias por sus victorias frente a los moros de Murcia; y diez años más tarde, gracias a la del hermano del tal monarca, el rey Federico de Sicilia, Altofonte, cerca de Palermo. El mismo Jaime II, como antes su padre Pedro III el Grande, eligieron Santes Creus como lugar de su sepultura; desde el tal abad Bonanat el del monasterio ostentaría hasta la exclaustración el título de primer capellán real; y un palacio real sería construido anexo al monasterio a fines del trescientos.

Poco después de Santes Creus había nacido Poblet, entre Espluga y las faldas de la sierra de Prades, en las nuevas tierras que Poncio de Cervera, cuñado de Ramón Berenguer IV mismo, había conquistado y confiado a sus hijos Hugo y Ramón. A éstos y a su dicho tío se les ocurrió fundar el cenobio a guisa de avanzada cristiana y señuelo de la inmigración, mediante su donación, probablemente en 1151, al abad Sancho, de Fontfroide, a quien el año anterior el tal conde habría conocido durante un viaje pacificador a Arlés y Narbona. Y en 1160 ya se trasladaba la casa a su sede definitiva.

El monasterio extendió en seguida su dominio territorial por la región tortosina, adelantándose en ella dos o tres años a Santes Creus, y por el condado de Urgel, donde le favoreció su soberano Armengol VII, siendo, en cambio, más tardía y menos eficiente su irradiación leridana. Y de su índole fronteriza es manifestación elocuente la condición impuesta en el primero de sus contratos de arrendamiento, *si non fuerit guerra in ipsa terra.*

Y su documentación más temprana es reveladora de la riqueza humana de toda aquella floración vocacional monástica y del tan amplio espectro en que se diversificaba. Así, ya en 1150 y 1154, profesaban en su seno dos caballeros de la primera nobleza catalana, Bertrán de Alentor y Geraldo de Jorba. Y de sus conexiones con la vida solitaria de tanto predicamento en la hora nos han quedado dos testimonios jugosos. En Cérvoles tenía el monasterio una granja, junto a la sede de un ermitaño muy prestigioso, Ramón de Vallbona. Y el año 1171, éste cedía sus bienes a Poblet, a cambio de la construcción de un oratorio con celda de uso vitalicio, hábito y vestido anuales para él y su discípulo Bernardo —notemos este nombre— aceite y harina de trigo. Otro ermitaño, en el condado de Urgel, Juan de Orgañá, por concesión de Armengol VII había fundado el año 1166 el cenobio de Bellpuig. El gran abad de Poblet, Hugo (1166-81), trató de captarse la nueva casa a trueque de una donación, pero el conde no asintió a que sin su venia se cesara en la obediencia al obispo o se adoptara una regla cualquiera, y lo más que se consiguió fue que Juan se obligase a seguir la cisterciense, la cartujana o la de *Prémontré.* Por otra parte, además de los donados y conversos o legos, había mucha más gente ligada con suavidad a la *familiaritas* de la casa. Y en 1178, al ofrecerse a ella como tal donado Juan Martí, consintió para el futuro, a partir de la Pascua siguiente, que el abad le pudiese imponer la condición de converso. Y desde fines del siglo XII hasta por lo menos 1218, en Vimbodí hubo un monasterio femenino de donadas sujetas al abad de Poblet, gracias a lo cual se daba a veces el caso de matrimonios, que a la vez, y cada uno en su cenobio, se hacían donados de aquél.

Pero la página más entrañable es la de la leyenda del príncipe Amete, Ahmet Ibn-el Mansur, hijo del señor valenciano de Carlet, Almanzor, convertido en Poblet el 1156, monje suyo entre 1180 y 1185, quien convirtió a su vez a una tía en Lérida y a sus hermanas Zayda y Zorayda (María y Gracia luego), y martirizado por su otro hermano, de nombre Almanzor también, sería luego invocado como San Bernardo de Alcira, donde Jaime I le hizo levantar una ermita. Sin embargo de lo cual, en 1217, el emperador almohade Abu Yáqub Yusuf II, al-Mustansir, concedía a los rebaños del monasterio que pastaran y abrevaran en tierras moras, deseando de paso a sus monjes que Dios les dirigiera por el camino recto e iluminara su entendimiento.

Mas Poblet nació —lo reiteramos— bajo un signo reconquistador y repoblador, aunque su topónimo —de paso quede dicho— nada tenga que ver con pueblo, según una confusión en que incurrió Gabriel Miró y le corrigió Miguel de Unamuno, sino con álamo. Y por eso no hacía sino seguir su norte nutricio cuando sus fundaciones a su vez avanzaban por las nuevas tierras cristianas. Ya el año 1176, cuando Alfonso II planeaba en Anglesola la toma de Valencia, el monasterio le ofrecía su ayuda, a cambio de una casa filial allí dotada con tierra para cincuenta yuntas de bueyes y capacidad para cien monjes. Y acaso se pensó para emplazarla en el Puig de Santa María, pero hasta 1233 no llegaría a implantarse en el país valenciano, en Benifasar, entre la sierra de Caro y la de San Cristóbal, cuyo castillo, conquistado por Alfonso II en 1195, había sido donado por él a la catedral de Tortosa. Esta no le repobló, siendo luego aportado a Poblet en la fecha citada por su concesionario Guillén de Cervera, al hacerse monje del mismo, en unión de una *tinença* o «tenencia» concedida por Jaime I cuando la reconquista de Burriana, y a pesar de la formidable oposición de la mitra tortosina y de los hospitalarios, liberalidad que Jaime habría de aumentar en cumplimiento de la penitencia papal que se le impusiera por haber mutilado en un rapto de ira la lengua del obispo de Gerona Berenguer de Castellbisbal, precisamente su candidato para primer arzobispo de la Valencia reconquistada. En 1250, el abad Guillén de Almenor y 43 monjes se instalaban en el nuevo edificio del monasterio, habiendo entre ellos, además del prior y el subprior, un sacristán, un cillero mayor y otro menor, un *operarius* o maestro de obras, un enfermero y su ayudante, un encargado del vestuario y un portero. Y las liberalidades privadas, más que en Valencia, expansionan la casa, su ganadería lanar y sus granjas con capillas, por las comarcas de Morella, Cervera y Alcañiz, dando lugar a algunos enfrentamientos con los templarios.

Y al otro lado del mar, en 1239 había surgido la Real de Mallorca, por donación que un tío del mismo Jaime I, Nuño Sancho, le hiciera al mismo Poblet por encargo del monarca en un lugar a elegir de la isla, y que hasta

1560, aunque abadía, no tuvo comunidad propia, sino nutrida de la populetana.

Y de nuevo en Valencia, ahora en la propia ciudad, San Vicente de la Roqueta, en 1287, que le dio Alfonso III a cambio del castillo de Piera, donación de su abuelo Jaime I al tomar su hábito *in articulo mortis*. Gesto nada extraño en un tan «cisterciense» monarca que había en vida hecho llover sus demandas a los capítulos generales de Citeaux: una fundación en su Montpellier natal, oraciones, un monje y un lego que le asistieran y otra fundación valenciana que parece no llegó a cuajar, la de Gratia Dei, en Carlet. San Vicente era ya entonces monasterio-hospital y su entrega a Poblet dio lugar a litigios con los benedictinos de Asán, de la Peña y de Lagrassa, y con los mercedarios. El abad de Poblet era su prior, y como tal administraba la cofradía allí erigida por Jaime I, y con los principales prelados del reino de Valencia entraba en el sorteo de los oficios de la diputación eclesiástica. Y por una concesión del mismo Jaime tenía el señorío de Quart, a condición de respetar a su población mora. Sin embargo de lo cual, el año 1431, Alfonso V autorizaría al abad Copons a sustituirlos, dejándoles salir con sus bienes, por cincuenta y dos familias de cristianos catalanes y aragoneses. Antes, en 1302, Jaime II había a su ver concedido al abad que las penas corporales a los tales musulmanes fueran ejecutadas por los oficiales reales. Lo cierto es que, como ha podido resumir Roberto Ignatius Burns, «el faro más esplendente de la escena cisterciense peninsular era por entonces la frontera avanzada del reino de Aragón», y el año 1298, en los documentos oficiales de Citeaux se llegaba a hablar de los monjes «que habitan los reinos de Francia, Navarra, Aragón, Inglaterra y Valencia».

Mas la primera fundación de Poblet había sido la de Piedra, a consecuencia de la merced de ese castillo en Alhama de Aragón que el año 1186 les había hecho Alfonso II encontrándose en campaña, estando ya consumada en 1194, bajo el abadiato de Gaufredo de Rocaberti. Y una muy tardía la del priorato de Nazaret, en la misma ciudad de Barcelona, por donación el año 1311 de la viuda de Arnaldo de Cabrera, Sibila de Saga, y que el obispo Poncio de Gualba, de cuya «solicitud monástica» se ha ocupado José Baucells y Reig, convirtió en lugar de piedad popular gracias a los predicadores y confesores de la casa.

Y mientras tanto, aquel mismo año de 1176, y en la ocasión calendada de la promesa de la contribución populetana a la reconquista de Valencia, Alfonso II había elegido sepultura en el monasterio, reservándose trocarla por la filial valenciana si llegaba a ser erigida. Convirtiéndose aquél desde entonces, y hasta la extinción de la dinastía con Martín el Humano, en el panteón real aragonés. Desde 1375, con Pedro IV el Ceremonioso, su abad sería limosnero real, cargo previsto en las Ordenaciones del tal monarca de 1344, y que facilitaba a aquél enriquecedores contactos con muchos y variados peregrinos a Compostela, Roma, Jerusalén, Montserrat y Poblet mismo, procedentes hasta de Portugal, Nápoles, Venecia, Córcega, Castilla y Córdoba (uno de ellos, en 1391, fue el rey de Armenia, recomendado por Juan I), y estancias en la corte a portadoras de influencias culturales, entre otras, de Nápoles y Sicilia. Aparecen ya en esa segunda mitad del trescientos las grandes construcciones reales anejas al monasterio y la gran escultura funeraria de la monarquía. Y también hubo repoblación en los Estados occidentales.

Atrás vimos cómo Moreruela es cisterciense por lo menos desde 1158. Y ya en 1187, el abad Gonzalo llamaba a las gentes que quisieran trabajar la tierra de la Carballeda, al oeste de Zamora, con el señuelo de «un fuero y un pacto», el de su cultivo hereditario a cambio de una renta en paño y en cebada, y con posibilidades de ceder su derecho a otros vasallos del monasterio. Fuero que, pasando por nutridas etapas intermedias, enlaza con el que en 1279 el abad Martino concedería a Riego y Reguellino. Y es posible que desde 1168, data de una concordia con los vecinos de Junciel sobre la entrada de los ganados de éstos en la dehesa del monasterio. ya tuviera éste organizado el cultivo bienal, o sea la rotación rigurosa de cada parcela entre un año de cultivo cerealista y otro de barbecho, sistema del terrazgo que hasta el siglo XV no aparece documentado con abundosidad en Castilla. Y naturalmente que la repoblación no es faena de los primeros días tan sólo. Así, en 1204, al serle donada al monasterio la granja de Fontanillas, para la construcción de la iglesia, se hace constar expresamente que ésta se beneficiaría del *reditus et perventus nove populationis;* y en 1211, al hacerle merced el rey Sancho del realengo de Ifaneis, al otro lado de Alcañices y de la frontera portuguesa, lo hace *ad edificandum supradictum locum,* y ello será la base de su futuro señorío en Miranda do Douro.

El Císter en la política peninsular

Y hubo otro móvil del impulso fundacional, de tejas abajo aunque desde luego no incompatible con las elevadas motivaciones espirituales, que por otra parte parecen exclusivas en casos como el de Sacramenia. Me refiero a las conveniencias geopolíticas de los soberanos, y dentro del tablero peninsular en concreto.

Vicente Angel Alvarez Palenzuela, luego del estudio por separado de cada fundación castellana de los dos primeros siglos, ha escrito que «tal vez la conclusión más importante que se desprende del análisis de sus fechas es que los monarcas de Castilla, en especial Alfonso VIII, utilizan las fundaciones monásticas como medio de afirmar sus intereses fronterizos. La agitada política de fronteras que conoció Castilla en la época de ese rey, en especial frente a León y frente a Navarra, hizo que acudiera a todo tipo de recursos para afirmarse frente a sus rivales. Una de estas formas era la concesión de fueros. Pero existía esa otra, que no había sido mencionada hasta el presente». Y cita los casos de Benavides, fundado en 1176 frente a León, por la cuestión del infantado de Medina de Rioseco; Bujedo, en 1172, frente a la frontera navarra; y Herrera, afiliado un año antes, en la misma frontera, tensa por la cuestión de la Rioja; y el descontento regio ante el traslado de la comunidad de Montes de Oca a Rioseco. Siendo lo cierto que nada puede extrañarnos, en consecuencia, que en las codificaciones cistercienses de 1202 se prescriba a todas las abadías de la observan-

cia, anualmente y el día de la octava de San Miguel, una misa por el rey y la reina de Castilla.

Y Cristina Monterde, en su estudio de Fitero, nos destaca paralelamente el interés de Alfonso VII por la consolidación del monasterio, una vez trasladado de Yerga a Niencebas, acaso por presión suya. Lo cierto es que inmediatamente le enriquece donacionalmente, lo cual patentiza «la situación amenazada en que se encontraba esa frontera castellano-navarro-aragonesa. Tras la paz entre Alfonso VII y García Ramírez en el año 1140, continuó la guerra entre Navarra y Aragón, pactándose por fin una nueva tregua en 1146, y aquella zona donde está el Mojón de los Tres Reyes sería sin duda muy codiciada por los distintos monarcas». Y de ahí también la generosidad de los reyes de Navarra para con la casa, por ejemplo bajo el largo abadiato de Guillermo (1161-82).

Y otro aspecto de aquella comprometida situación, en muchos casos fronteriza, de los monasterios, en aras de la repoblación de las nuevas tierras reconquistadas: el de la previsión de las consecuencias de la guerra, mediante la salvaguardia otorgada al enemigo. Como la que en 1194 concedió a Rueda de Ebro el emperador almohade, y que a comienzos del siglo siguiente renovaría su nieto Abu Yáqub Yusuf II ibn Muhammad. «Si los ejércitos y capitanes almohades llegan a tierras del monasterio, con ocasión de las guerras, todas sus partidas y posesiones, cualquiera que sea el lugar de Aragón donde se encuentren, serán respetadas con toda la seguridad y homenajes debidos; las gentes de esas tierras de los monjes serán consideradas como los mismos prójimos de los almohades, y se las dejará en sus estados sin daño ni perjuicio en cosa alguna de sus personas y haciendas».

Y que las variaciones de la frontera, también cuando tenían lugar entre los reinos cristianos nada más, repercutían y a veces decisivamente en los monasterios. Así el de Aguiar, que ha estudiado Rui Pinto de Azevedo. Acaso afiliado a fines del siglo XII por Moreruela, o por Valparaíso, aislado en una llanura, hoy portuguesa, no lejos de Figueira de Castelo Rodrigo. Antes estaban allí los benedictinos negros. Y en el año 1170 les sustituyeron los blancos. Mas era el caso que la Torre de Aguiar, fundada por el primer rey de Portugal, Alfonso Enríquez, había vuelto a ser leonesa tras la batalla de Badajoz en 1169. Y de ahí el interés regio en el cambio de comunidad, el alejamiento de unos monjes ya «extranjeros». Pero en 1296, invadido su territorio por don Dionís, Aguiar vuelve a ser portugués. Y la casa religiosa se anexiona a la también cisterciense de Tarouca.

El Císter femenino

Ante todo notemos que su expansión geográfica toma unos vuelos a que el masculino nunca se arredrara. Porque para él no constituyó frontera alguna el Tajo. Ni el Guadalquivir siquiera. Con lo tardío de la cronología, por supuesto, que venía impuesta por los itinerarios de la Reconquista y nada más. Que ahí tenemos Las Dueñas, La Encarnación, El Císter y la Purísima en Córdoba; La Salud y San Bernardo, en Granada;

San Clemente y Las Dueñas, en Sevilla; y San Bernardo, La Encarnación y el Císter en Málaga, los conventos andaluces que andando el tiempo gozarían los esplendores barrocos que acaba de estudiar penetrantemente Antonio Bonet Correa. Y con esta enumeración ya conocemos otra particularidad de su emplazamiento. Y es su índole urbana, en los cascos de las ciudades. Cuyos ejemplos no se reducen a los que anteceden, aunque no sea cuestión de pretender la exhaustividad. Pero ahí están la Zaydia en Valencia; y San Clemente y Santo Domingo en Toledo. Y Cocheril ha notado, para Portugal, los casos de Arouca, Lorvão y Almoster. Y que no se trata de algo casual. Como nos ilustra el caso de Valldonzella. Fundada en 1237 por el obispo de Barcelona Berenguer de Palou, a dos leguas de la ciudad, en la parroquia de Santa María de Vallvidrera, en 1263 Jaime I autorizaría su traslado mucho más cerca del casco de la misma. Y en 1339, la abadesa María Ricarda y la comunidad asistirían ¡a la procesión del Corpus!

El mismo Cocheril ha señalado el apartamiento del mapa cisterciense de los caminos de Santiago. Y, sin embargo, hay en él dos casas de monjas, San Miguel de las Dueñas, la que otrora fuera del notario e historiador de la monarquía leonesa Sampiro, y que doña Sancha, hermana de Alfonso VII, restauró en 1152 bajo el abad cisterciense de Carracedo, Florencio, de quien ya dijimos; y Carrizo de la Ribera, antes también de benedictinos negros y que compartía con el obispo de Astorga el señorío berciano de Molinaseca. La implantación cisterciense en Carrizo fue obra de la viuda del conde Ponce de Minerva, Estefanía Ramírez, con monjas catalanas, quedándose de gobernadora en él hasta su muerte (1176-83) y sucediéndola como primera abadesa su hija María, viuda también. El conde Ponce había sido, por su parte, el fundador de Sandoval (1167-70), de monjes, no lejos de otro femenino, siguiendo el curso del Esla, Gradefes, obra de otra viuda, María Pérez, en 1164. Sandoval sería un lazo de unión entre Gradefes, por la proximidad, y Carrizo, por tener los mismos fundadores. Y los tres intervendrían en la fundación de Otero de las Dueñas, el año 1240, dotado por una ilustre monja de Carrizo, María Núñez, condesa de Villalba de la Loma, e hija de Urraca López, la cual se había casado de viuda con el rey Fernando II, y que a su vez tenía a su madre Arlonza y a su hermana María de monjas cistercienses en Cañas, en la Rioja, y fundó uno más, el de Vileña, tierra de Burgos, al morir su regio esposo. Y en la dicha fundación de Otero, además de poner Carrizo los bienes, como hemos dicho, Gradefes aportó las monjas y el abad de Sandoval, por medio de uno de sus monjes, Arnoldo, recibió su profesión. Por cierto que a Gradefes le tuvo fray Justo Pérez de Urbel por el primer monasterio del Císter femenino español, pero Antonio Pladevall nota que lo era anterior el catalán de Valldemaría, en Hostalrich, fundado poco antes de 1159 por los señores Berenguer de Masanet y Gausfredo de Rocaberti; tres obispos, Bernardo de Tarragona, Berenguer de Gerona y Pedro de Zaragoza, y el abad Guillermo, de la canónica de San Félix de Gerona, bajo el priorato de Ricsendis y la dependencia del de Nonenque, en el obispado francés de Rodez. Y poco después, los mismos Gausfredo y el obispo Berenguer fun-

daban otro en el alto Ampurdán, en Cabanes, el de Santa María de Cadins en la iglesia allí antes titulada de San Félix. Supeditóle curiosamente Alejandro III en 1169 el de Valldemaría, que quedaría siempre en priorato, mientras a Cadins le gobernaría una abadesa. Por su parte, Santa María de Gúa, en el término asturiano de Somiedo, remonta al reinado de Fernando II (1157-88).

Y dejemos sentado que el de las Franquesas, cerca de Balaguer, en la ribera derecha del Segre, fue fundación el año 1186 de la condesa viuda de Urgel, Dulce o Dulcia, después de la muerte de su esposo Armengol VII, gran benefactor del Císter en Cataluña y Castilla. Pues en ésta ayudó a fundar Valbuena y Huerta, y en aquélla se mostró generoso con Poblet, Santes Creus y Vallbona, en sus dos testamentos, otorgado el uno en Ciudad Rodrigo y el otro en Cataluña camino de León, los años 1167 y 1177. Y la condesa durante el resto de su vida parece haber influido en el cenobio tanto al menos como la abadesa, pues hay escrituras que se refieren a las dos con el empleo de una fórmula al parecer consabida; como ésta de: «Yo Guillerma, abadesa del monasterio de las Franquesas, con el consentimiento y la expresa voluntad de toda la comunidad y con el consentimiento y la voluntad de la señora condesa doña Dulce, fundadora del dicho monasterio». Y debió pasar en la casa largas temporadas, teniéndola cual una especie de corte-refugio, y habiendo bastantes damas nobles que a su sombra se la entregaron como donadas, y firmando la abadesa y la priora muchas escrituras particulares suyas, acaso redactadas en el mismo cenobio y que autorizaba su notario de nombre Pedro.

Pero volvamos al camino de Santiago. ¿Y cómo no recordar en él, junto al mismo Burgos, el Hospital del Rey, al servicio de sus peregrinos, fundado a fines del siglo XII por Alfonso VIII, con una doble comunidad de freyles y freylas y su comendador, a imitación de las órdenes militares, aunque no parece fueran calatravos como se ha dicho, pero sometidos al señorío civil, la administración económica y el gobierno espiritual de la abadesa de Las Huelgas? Las Huelgas, el gran monasterio inmediato también a Burgos, fundado hacia 1180 por el mismo Alfonso VIII con intervención muy personal de su esposa Leonor de Inglaterra, para retiro de damas de la realeza y panteón regio, como un Poblet femenino y castellano. Y cuya abadesa, además también del señorío de su dominio territorial y el superiorato monástico sobre sus filiaciones conventuales, integrantes de una «dilatada provincia cisterciense», llegó a ejercer en aquél una jurisdicción cuasi episcopal *nullius dioecesis* que incluso ha planteado problemas doctrinales, por la condición de mujer de la misma, como un pintiparado botón de muestra de esa índole de lugar teológico del Derecho canónico, y que ha estudiado entre otros José María Escrivá de Balaguer. Y el ejemplo de Las Huelgas parece influyó en la fundación de Maubuisson, por una hija de Alfonso y Leonor, la reina de Francia y madre de San Luis, Blanca de Castilla, el año 1236, aunque sea casual la similitud entre la cabecera poligonal de ambos templos, común también a los coetáneos y alfonsinos de Huerta y Matallana.

Mas nos hemos referido al superiorato de una mujer, la abadesa de Las Huelgas, sobre una comunidad dúplice, la del Hospital del Rey. A veces, intermitentemente parece con la ejercida por los hombres que tuvo ello lugar también en el estadio pre-cisterciense del luego ilustre monasterio catalán de Vallbona, cerca de la sierra del Tallat, como Las Huelgas por cierto dependiente directamente de Citeaux y en el cual, presididos por este mismo abad general, o por el de Fontfroide como su delegado, hubo desde principios del siglo XIII capítulos de sus abadesas filiales: La Boyera, luego en Vallsanta, de donde surgiría en 1231 Valldaura, por obra de los señores del castillo de la Portella; el Pedregal, San Hilario de Lérida, las Franquesas de que atrás dijimos, y quizás Valverde. Pero en un principio se había tratado de una comunidad de eremitas-cenobitas, fundada y gobernada por Ramón de Vallbona, en cuyo favor hacía una donación Ramón Berenguer IV el año 1157, y cuya vida legendaria contenida en el códice de Blanca de Anglesola, por lo menos del siglo siguiente, se inspira en los *topoi* de la del mismo San Juan Bautista en el desierto, habiéndose sugerido sus propósitos de fundar en el lugar un monasterio benedictino, a lo que Poblet se habría opuesto, y no consintiendo él en que mientras vivió se aplicase la regla cisterciense allí por los presumibles resentimientos de tal choque derivados. En 1174, la superiora de la casa todavía doble se llamaba Beatriz. Mas ya el año siguiente será sólo de monjas y cisterciense, bajo la abadesa Oria Ramírez, traída del cenobio navarro de Tulebras, bajo los auspicios de Alfonso II, por doña Berenguera de Cervera, cofundadora para el estudioso José Juan Piquer y Jover, uno de nuestros pocos especialistas en el monacato femenino. La tal doña Berenguera era hija del primer barón de Bellpuig y viuda del señor de Juneda, y entre sus hijos, Eldiardis de Aguer sería abadesa de la misma Vallbona, y Guillermo IV de Cervera, señor de Verdú y monje de Poblet. Vallbona fue un monasterio aristocrático, con floreciente estudio femenino de nobles, escritorio y biblioteca; y su farmacia acaba de ser estudiada por Ernesto Beya Alonso. Y los mismos orígenes eremíticos que Vallbona, tuvo, en el Montsant, el de Santa María, llamada sin más del Montsanta, mucho más tarde, en 1210, por obra del ermitaño leridano Pedro Balbo, su esposa Guillerma y su hija Anglesa. Guillerma fue la primera abadesa, y Anglesa la segunda, ya en el nuevo emplazamiento de Bonrepós, hasta entonces eremitorio masculino.

Mas volvamos por un momento al floreciente mundo del Císter valenciano. Donde la Zaydía o Gratia Dei tiene toda una historia típica de esa novelesca Edad Media que también fue así. Y de la cual nos aparece como protagonista «Teresa la reina», la misma Teresa Giles de Vidaura de la que no consiguió desembarazarse, llegando a desatar contra él las tenaces iras papales de Clemente IV y Gregorio X, su esposo Jaime, a la postre en adulterio descarado con su combleza Berenguela y cuya lujuria en Mallorca habría sido motivo de la huida de la isla hasta Barcelona y con su capa por navío de San Raimundo de Peñafort. El repudio regio desató los entusiasmos monásticos de Teresa en aquellos días que para las monjas cistercienses eran los de la genuina primavera, a pesar de la decadencia ya

iniciada de la rama masculina. Y la dama ofreció a Citeaux para una fundación de monjas su palacio de la Zaydía, inmediato a la ciudad aunque al otro lado del río, que el rey le había aportado en su día como dote. Esto sucedía en 1263. Y cinco años más tarde lo aceptaba el capítulo general una vez que se hubieran interesado en el proyecto los abades de Escarpa y Benifasar y ofrecido su concurso Vallbona de las Monjas. De cuya comunidad salieron para la fundación la nueva abadesa, Beatriz de Anglesola; la priora, Catalina de Montblanch; la cillera Suriana, la sacristana Elisenda de Tornamira, la monja Margarita y otras. La reina Teresa (a la vez eran entonces monjas cistercienses respectivamente en la diócesis de Lérida, Mallorca y Perpiñán, la hermana del rey Constanza, su hija María y doña Sancha de Aragón) se reservaba el derecho de vetar a los candidatos a la profesión en la casa, mujeres u hombres, lo que no alude a una condición dúplice del monasterio, sino a la existencia de una granja aneja al mismo; y vivió allí como portera seglar. El rey, a pesar de todo, favoreció con donaciones y privilegios a aquélla (así en la misma Ruzafa) al igual que bastantes nobles, quienes también la nutrieron de vocaciones, tales como las de Ursula Omedes, Beatriz de Agreda y Violante de Cardona. La reina sólo le sobrevivió dos años, a pesar de la falsía de la acusación de lepra que en sus últimas tentativas en pro del divorcio Jaime le lanzara. Y al morir en 1278, enriqueció por separado a su monasterio y a la iglesia del mismo, dotando además a ésta para el sustento de cuatro capellanes. Y dando con ello la mejor muestra de su espíritu abierto, no se olvidó de las nuevas órdenes mendicantes en esa su última voluntad.

En fin, de las relaciones de fraternidad espiritual que a veces se tejían desde la clausura de un císter femenino, es un buen botón de muestra el que nos llega de las monjas de Santa María de Contodo, a media legua de Cuéllar —fundado en un momento desconocido del siglo XIII, en el XV pasaría, ya desahabitado, a propiedad de Sacramenia—, el 15 de mayo de 1328. Por él sabemos que el arcipreste y los clérigos de la villa en cuestión «ovieron siempre bona hermandat con las duennas del monasterio», de manera que «quando acaesçie que algún clérigo beneficiado del cabillo finasse, que el abbadessa e el convento del dicho monasterio enbiavan acá a la villa dos duennas desse ante noche a la vigilia e otro día a la missa al enterramiento e las otras duennas rezavan sendos psalterios por su ánima. E otrossí, quando alguna duenna finava yvan los clérigos que podíen ante noche, a la vigilia, e otro día levavan las cruces, e iva el cabildo al monasterio, e por su trabajo davan quinze maravedís por las cruzes que levavan, e cada clérigo dizie sendos sacrificios por su ánima». El mismo cenobio a quien Fernando IV, el 8 de febrero de 1296 y desde Sepúlveda, concedería tener un sangrador y un tejedor libres de todo pecho y pedido, a la vez que le confirmaba el privilegio de Sancho IV de libertad de pastos para sus ovejas.

Fontevrault o la exaltación monástica de la mujer

El año 1101 era fundado en la diócesis francesa de Poitiers un monasterio llamado a una cierta singularidad institucional y espiritual dentro de la vida consagrada. Se trataba del de Fontevrault, así llamado por la antigua *Fons Ebraldi* latina (de ahí que ahora se la haya cambiado administrativamente la ortografía tradicional por la de Fontevraud-l'Abbaye, que el topónimo continúa en el departamento de Saumur, distrito de Maine-et-Loire).

El fundador era Roberto d'Arbrissel (circa 1047-1117), de biografía ya polifacética, repleta y cambiante: primero clérigo hereditario y errante de la diócesis de Rennes, «convertido» en París, ermitaño desde 1095 en el bosque angevino de Craon y, a partir del año siguiente, predicador itinerante bajo el impulso inmediato del papa Urbano II. A guisa de tal le seguían generosamente las multitudes, entre las cuales siempre le predominaron desde un principio las mujeres, incluso las prostitutas arrepentidas, de tal modo que éstas llegaron a formar en su gremio un grupo *a se*, opuesto a otro integrado, a un nivel aristocratizante, por las llamadas «monjas de gran claustro». Tanto que incurrieron él y sus seguidores en el «syneisaktismo», así conocido desde su invención otrora por ciertos ascetas sirios, y que consistía en la excitación del deseo erótico por la convivencia intersexual, a fin de luego granjearse más méritos con su represión consabida.

Lo cierto fue que Fontevrault nació como un monasterio para mujeres contemplativas, pero con una comunidad paralela masculina a su servicio, encargada de subvenir tanto a su ministerio espiritual como a sus necesidades materiales, aunque se discute, sobre todo desde los estudios revisionistas de Jean-Marc Bienvenu, si la trascendencia de los avatares ulteriores en su configuración definitiva era la que dejamos dicha.

Y con todo y eso, su tal originalidad definitiva —y empleamos este epíteto en cuanto se está controvertiendo, debemos insistir en ello, si al menos sus gérmenes estuvieron ya en aquellos orígenes— estribaría en que los hombres profesaban en manos de la abadesa y quedaban sujetos a su obediencia. Abadesas que solían ser viudas en lugar de vírgenes. E índole monástica doble, a cuya peligrosidad se salía al paso con la contrapartida de una clausura rígida, tanto que incluso para recibir la extremaunción las monjas eran llevadas a la iglesia.

La fundación de Fontevrault coincidió con el «reinado» del duque de Aquitania y conde de Poitou Guillermo IX, el primero de los trovadores, discutiéndose si fue éste quien influyó en Roberto —«el caballero andante del monacato» que se le ha llamado— con su exaltación de la mujer en aras del amor cortés, o viceversa. En Roberto que antes, el año 1100 en el concilio de Potiers, se le había enfrentado por su conducta escandalosa.

Y esta falta de acuerdo en torno a la relación entre tan singular monacato doble y feminista y la nueva sensibilidad poética de la caballería coetánea, nos da paso para plantearnos sin más la cuestión de la causalidad del fenómeno religioso que nos está ocupando. Tan sorprendente, que desde un principio arrastró sus dificultades, ya que a partir de 1110 las

protestas de los monjes contra la abadesa llegaron a motivar la intervención papal, aunque hasta las postrimerías del antiguo régimen, en 1792, hubo hombres en los tales cenobios.

Por y para lo cual es preciso buscar las raíces de Fontevrault más allá de la contingencia de sus vocaciones originarias, reclutadas en aquel Anjou, como si «sus inquietudes espirituales fueran a apagarse y sus preocupaciones materiales a ser superadas en el pequeño universo ideal de su agrupación a la vera de un hombre de Dios ajeno a la atmósfera de un clero decadente y un siglo inhospitalario».

Y así las cosas, la tesis mística remonta el abolengo del feminismo dicho a la situación creada cuando, al pie de la cruz, el mismo Cristo mandó a San Juan Evangelista que se sometiera a su madre la Virgen María. Y lo cierto es que todas las iglesias de las monjas de Fontevrault estaban dedicadas a ésta, y al discípulo amado las de sus hombres. Y sea de ello lo que fuere, nadie ha puesto en duda la repercusión allí de la hipertrofia coetánea del culto mariano. Como contrapartida, la interpretación más a ras de tierra estaría en el mantenimiento de las viudas de la alta nobleza del país, el número de las cuales retiradas a Fontevrault es desde luego impresionante (lo que torna su caso en paralelo de algunos conventos dobles de la Inglaterra del siglo VII también gobernados por abadesas, tales los muy famosos de Whitby o Streanoshalch, Coldingham y Ely). Preferencia de las viudas a las vírgenes que Roberto justificaba por su mayor experiencia de gobierno, pese a que la muy joven edad de algunas de ellas venía un poco a desmentirlo, y que en nuestros días ha poetizado Bezzola viendo en aquella condición «la reunión en una sola persona de los ideales de la castidad y la maternidad, la *domina* por excelencia». (En cambio, hay que descartar cualquier alegada influencia de la herejía cátara feminizante —pues está claro que esta nota se dio en tal movimiento, y de ahí la fundación por Santo Domingo del convento de Fanjeaux, para recuperar las mujeres por ella contaminadas—, en cuanto la tal desviación heterodoxa no se conoció apenas en el país, salvo casos esporádicos como la predicación de Enrique de Lausana en Le Mans hacia el año 1120.)

Mas a pesar de todo, Fontvrault no se quedó reducido a un monasterio francés, sino que constituyó la cabeza de una congregación de prioratos, de la que ella era al principio la única abadía.

Y su primera «gobernanta», nombrada por el propio Roberto, fue Hersenda de Champagne, viuda de Guillermo, el señor de Montserau y suegro de su sucesor en el señorío (Montserau que, con Saumur, Chinon y Loudun, era uno de los castillos que protegían la región, y cuyo tal señor había sido uno de los donantes a Roberto del «coto» originario de Fontevrault). Pero la primera abadesa formal no sería Hersenda, sino su adjunta, Petronila de Craon, viuda del barón de Chemillé y prima de Godofredo de Vendôme, encarnación por su parte del monacato benedictino clásico.

Y cuyo brazo derecho fue la condesa de Aïs Inés, separada, por los tales impulsos contemplativos y a pesar de su mutuo amor, de su marido el conde

de Orsan. Lugar este de Orsan donde, gracias precisamente a una donación de su dicho esposo, fundó un monasterio del que fue priora.

Todo ello antes de pasar los Pirineos y ser abadesa de la primera casa española de la Orden: la de Santa María de la Vega la Serrana o del Cea —o Nuestra Señora de las Nieves—, cerca de Mayorga, en la diócesis de León (aunque hoy provincia de Valladolid), incorporada a Fontevrault en 1125 bajo el patrocinio del emperador Alfonso VII y a la cual visitaba la propia Petronila catorce años más tarde.

Y decimos incorporada, que no fundada, pues el cenobio ya tenía su antigüedad, bajo el nombre de San Cristóbal de Vega o del Cea, desde mediados del siglo X por lo menos, y pertenecía al latifundio integrante de la dote de doña Sancha, la hermana del mismo Alfonso, a propósito de lo cual ha comentado García Calle que «parece fue ahí donde la infanta gozó de mayor ascendiente, pues no son una ni dos, sino muchas las escrituras del tal monasterio en que aparece reinando, imperando con su hermano en toda España», hermano que en 1151 hace a aquél una liberalidad *causa Dei et rogatis germane mee infantisse domina Sancie regnante.*

Y en 1153 se funda la otra casa fontevrista de Santa María de la Vega la Serena o Nuestra Señora de la Paz, cerca de Oviedo, «que de sus muros hasta el monasterio no había sino un tiro de arcabuz», según Yepes, y concretamente de los grandes cenobios benedictinos de San Vicente y San Pelayo, «en una vega amena y deleitosa, llena de mucha arboleda». La fundadora era doña Gontrodo Petri, hija de los condes Pedro Díaz y María Ordóñez, que había tenido con Alfonso VII una hija natural, doña Urraca, educada por doña Sancha su tía que acabamos de mencionar, y luego casada con el rey García Ramírez de Navarra. Y en contra de lo que se ha escrito de que los monasterios de esta singular Orden en España fueron sólo de monjas y no dobles, la documentación de este asturiano y ovetense habla a veces de *cultoribus et cultrices,* y en 1157 tenía priora y prior, Aleaida y Angoto respectivamente. Gontrodo que, por cierto, según la *Chronica Adefonsi,* era «pulcherrima nimis» y «ex maximo genere Asturianorum et Tinianorum», pudiendo así emular a sus congéneres de la Francia matriz; y que antes de esta fundación de su retiro había manifestado ya sus simpatías por la vida monástica, en cuanto —lo comenta Fernández Conde— «imitando la actitud de Sancha y Alfonso, espléndidos promotores del monacato asturiano, quiso colaborar en la misma empresa, por ejemplo enriqueciendo el patrimonio de San Vicente de Oviedo con sendas donaciones en los años 1143 y 1147», donación la última en la que ya deja entrever sus propósitos fundacionales. Y para la fundación aprovechó una pequeña finca del rey y la hizo con consentimiento de éste y en presencia de la hija de ambos, dotándola además con «varias heredades en el centro y el este de Asturias, abundancia de siervos, unas doscientas cabezas de ganado vacuno, piezas del ajuar eclesiástico y objetos preciosos; quizás seducida por el aire ascético y nobiliario al mismo tiempo que envolvió los primeros hitos históricos de Fontevrault o tal vez queriendo dar una impronta oficial a la atracción por los monasterios dúplices o familiares siempre subyacente al viejo monacato astur». Y desde el año siguiente,

y hasta el de 1157, pocos meses antes de morir, favorecería con largueza a la nueva casa el propio Alfonso, lo mismo que después Fernando II, lo que, en cambio, apenas hizo Urraca, aunque para ésta, viuda ya del monarca navarro, la vida monástica allí de su madre Gontrodo, prolongada a lo largo de treinta y tres años, hasta su muerte en 1186, coincidió con la época que se ha llamado de «su reinado asturiano», por el infantazgo que allí la concediera su padre de heredades realengas, de esa manera similar al de su tía y educadora doña Sancha.

Pero al poco de morir Gontrodo —*decus et speculum generis patriae mulierum*, que entre enrevesadísimos y a fuer de tales diversamente traducidos floripondios latinos reza su laude sepulcral—, la Vega de Oviedo era monasterio exclusivamente femenino, habiéndose ya consumado su independencia de Fontevrault en el siglo XIII, hasta el extremo de que a fines del XIV le reformaba por su cuenta las constituciones el gran obispo Gutierre de Toledo.

En cuanto a la Vega de Cea, si bien siguió vinculada a la casa madre hasta 1499 (en 1541 pasaría a la Congregación de Valladolid, y en 1958 se integraría en las benedictinas de Sahagún para pasar con una parte de éstas toda ella a la nueva fundación de Zamora tres años más tarde), los lazos con ella fueron siendo más y más débiles andando el tiempo. Así, el año 1217, la abadesa de Fontevrault, a petición de la priora de Vega, Armanda, eximía al concejo del pueblo inmediato, que todavía existe y se sigue llamando Monasterio de Vega, bajo ciertas condiciones, del pago de la renta hasta entonces convenida por sus tierras y viñas.

Fontevrault, que se había entre tanto convertido en verdadera necrópolis de los Plantagenet, y a la que por ello dotaba desde Burdeos en 1168 Alfonso VIII con un censo anual de cien escudos de oro, en recuerdo de la visita que al volver de su viaje a Inglaterra para casarse con doña Leonor, la hija de Enrique II, le había hecho por guardar ya la tumba de éste su suegro. Censo garantizado con una finca cercana a Toledo, la de Magán Monte Grande, y cuya escritura guardaba el archivo de Vega de Cea. Habiendo hecho a la abadía madre también objeto de sus mercedes Fernando II.

Y según el inventario contenido en el *Clypeus nascentis Fontebraldensis Ordinis*, contó además a este lado de los Pirineos con una granja en la diócesis de Zaragoza, en los lugares de Pieremonte (= Paramant) y Hostevalle (= Teillar?), donada por los cónyuges Bertrando y María para que sirviera de hospedaje a sus miembros de viaje por España; y otro pequeño monasterio doble y de corta vida, el de Ablunes (Allunes que a veces se ha escrito), no lejos de Saldaña y Carrión y cerca del camino de Santiago.

El mundo de los cartujos

Un español, el beato Juan de España precisamente, del pueblo leonés de Almansa, el primer cartujo conocido de nuestro país, luego de un período anacorético, profesó en Montrieux en 1140. Y por encargo del general San Antelmo redactó una regla para las monjas de San Cesáreo de

Prébayón, que habían pedido ser incorporadas a la familia de San Bruno. No se conserva la misma, que fue una adaptación de las *Consuetudines* de Guido I. Se trata, pues, del primer legislador de las monjas cartujas. Notemos que, sin embargo, en esta rama femenina no se da esa simbiosis de eremitismo-cenobitismo que es la esencia de la vida cartujana. Las cartujas son monjas de clausura sin más.

Pero habría que esperar a casi ochenta años después de la primera fundación de la Orden, al 1163, para que en Cataluña, a invitación de Alfonso II de Aragón, pasaran los Pirineos algunos monjes de La Grande Chartreuse y acaso otros de la saboyana de Le Reposoir, para establecerse en Scala Dei, a mitad de camino entre Tarragona y Poblet, en un valle de las estribaciones del Montsant. Con lo cual «el año 1167, el serenísimo rey Alfonso puso la primera piedra del primer claustro e hizo construir doce celdas para uso y habitación de doce monjes cartujos, además de la destinada siempre al prior, a la cual llaman la torre, por ser más alta que las otras». Y si paramos mientes en la expansión territorial de aquel reino por entonces, que a propósito ya de la implantación cisterciense nos ocupara —volvamos a recordar la relativa proximidad entre Poblet y Scala Dei—, nos saltará a la vista lo reciente de la incorporación a él de esta la Cataluña nueva y del Bajo Aragón, pues en 1157 había sido tomado Alcañiz, y Teruel no lo sería hasta 1170. En consecuencia, consolidación para la cristiandad de una tierra cuyas pugnaces raíces ya se habrían de ir quedando lejanas. Algo equivalente a lo que para Castilla supondría el coetáneo salto al Guadiana, valedor del alejamiento definitivo de toda amenaza islamita a la línea del Tajo, encarnación éste de la realidad y el símbolo toledanos incorporados, ya sin retroceso aunque bajo muy cercanas amenazas, desde 1085. Y así las cosas, creemos que la importación regia del nuevo instituto monástico obedeció a una necesidad vital para la mentalidad religiosa de los tiempos dentro de todo ese largo y complejo proceso de enraizamiento espiritual y material.

Pero lo cierto es que de esta manera se inicia la historia, por cierto muy mal conocida, de la Cartuja española. Las fuentes están dispersas, no han sido apenas explotadas y no contamos con obras modernas de conjunto. Si bien tampoco fuera son muy nutridas las aportaciones a la historia de esta privilegiada rama del monacato, aunque en las *Analecta cartusiana*, emprendidas hace unos diez años contra viento y marea y heroico entusiasmo por el benemérito profesor James Hogg y ya en su haber con un buen acopio de número, no las hay apenas de tema cispirenaico.

Pero volvamos a aquella primera fundación peninsular de Scala Dei, que en el conjunto de las de la Orden hacía ya el número decimoctavo.

De su localización —en Poboleda primero, y definitivamente, desde 1203, a poco más de una legua de allí, «un puesto retirado con abundancia de aguas, hierbas medicinales y amenidad de sus valles», que acabaría dando a la comarca el nombre aún tan vigente del Priorato— notemos la vecindad a Bonrepós y los núcleos eremíticos del Montsant. Si bien hay que convenir en que no se ha aclarado la relación que pudo haber entre la preexistencia de éstos y la llegada de los dos o seis monjes, pues las versio-

nes no concuerdan en este detalle, que el octavo prior general Basilio envió al rey aragonés. Y que hubieron de laborar de firme para adaptar el lugar, ganar espacio a la montaña por el poniente para dar cabida a los edificios, y canalizar las aguas del Pregono. De manera que hasta 1228 no se habían concluido la iglesia, las celdas y el primer claustro, que el segundo lo fue en 1333, obra de un profeso ilustre, el príncipe Juan, hijo de Jaime II, arzobispo de Toledo y Tarragona. Dentro de una consolidación material y espiritual que induciría a Arnaldo de Vilanova a dedicar al prior y monjes de la casa una de sus obras simbólicas y milenaristas, de tema tan entrañable en todos los tiempos como el de las campanas: *De misterio cymbalorum ecclesiae.*

La segunda cartuja peninsular, también catalana, en la diócesis de Gerona, la costera San Pol de Mar, a veces llamada de la Maresma, a diferencia de Scala Dei fue erigida mediante la ocupación de un antiguo monasterio benedictino, dependiente de San Honorato de Lérins, carente casi de observancia regular cuando en 1265 le compró el canónigo sacristán mayor de Gerona Guillén de Montgrí, ya arzobispo electo de Tarragona (parece que por sugerencia nada menos que de San Raimundo de Peñafort, entonces penitenciario romano, a Gregorio IX), de los conquistadores de las islas de Ibiza y Formentera, y obtuvo de Scala Dei el envío para poblarle de dos monjes. Pero el monasterio siempre tuvo una vitalidad escasa, y no visto en la Orden con demasiados buenos ojos, por resultar su geografía poco cartujana, acabó siendo suprimido en 1416 y refundida su comunidad con la recién fundada de Montalegre, pues «fue siempre muy poco apacible este sitio por su eminencia y ser combatido de recios vientos de mar y tierra, como muy contra el Instituto de la Cartuxa, que requiere la quietud de la soledad y desierto», ya que pasaba «a su raíz» el camino real del Ampurdán.

En 1272 entraba la Cartuja en el país valenciano, al ser fundada la de Portaceli por el tercero de sus arzobispos, fray Andrés de Albalat, con monjes de Scala Dei, cuando sólo hacía treinta y ocho años de la reconquista de la ciudad. La fundación de Portaceli, por cierto advocación mariana, se debió a su sincero impulso devocional, para el cual obtuvo el beneplácito del rey Jaime, y se dio tanta prisa, que anduvo los primeros pasos antes de haberse asegurado el consentimiento del capítulo general. Compró una finca del magnate difunto Simón Pérez de Arenós, en el valle de Lullén, rodeada de pinos, dentro del sistema montañoso que hay entre el norte de Liria y el sur de Segorbe, cuatro leguas al noroeste de la capital. «Es el sitio muy montuoso, ocupado de altas sierras, pero todas ellas muy amenas por la diversidad de fuentes que las riegan. Y el monasterio se edificó en un montecillo redondo, al cual ciñen otros más altos y eminentes desde oriente y tramontana hasta poniente, dejando abierta la parte de mediodía, con una muy dilatada vista a la ciudad de Valencia y su vega». El primer prior fue Bernardo Nomdedeu. Al año siguiente del establecimiento, se concedía al monasterio, con la venia del papa Gregorio X, el patronato de la rica parroquia de Liria, hasta entonces servida por vicarios perpetuos. Y el arzobispo Albalat, uno de cuyos combates fue la defensa

de los derechos decimales de la mitra frente a las órdenes regulares, condonó a los cartujos los suyos, primero a cambio de una renta anual de diez sueldos, y después pura y simplemente. La muerte de aquél empeoró la situación económica de la casa, a lo cual puso algún remedio doña Margarita de Lauria, hija del almirante Roger, concediéndole rentas en el Puig y levantándole la iglesia, el retablo y dos claustros, hacia 1325. Y así, sesenta años más tarde, Portaceli podía ya suministrar los monjes para la fundación de otra cartuja en los Estados de sus señoríos al infante y futuro rey don Martín, la de Valdecristo, cerca de Segorbe.

Otra cartuja en los Estados orientales, la de San Jaume de Vallparadís, surgiría en las inmediaciones de Tarrasa, en 1344, fundada con monjes de las otras dos catalanas por la señora Blanca de Centelles y de Tarrasa, heredera del señorío de esta ciudad, viuda por dos veces y que había perdido a su hijo único, hija a su vez ella del mal avenido matrimonio de Bernardo de Centelles y Saurina de Tarrasa. Inquieta y luchadora como su padre, a su vejez decidió convertir el castillo-palacio de su madre en casa de los hijos blancos de San Bruno, quienes permanecieron allí setenta años hasta trasladarse al monasterio todavía viviente de Montalegre.

Sin que todavía hubieren entrado en Castilla, lo que harían ya a fines del trescientos por voluntad del rey Juan I, «hombre profundamente piadoso y decidido a impulsar la reforma eclesiástica» heredada de los días de su padre Enrique II, sobre todo bajo los rigores de don Pedro Tenorio, primado de Toledo desde 1375, como ha visto Luis Suárez Fernández. Sólo un año después de su ascensión al trono, el 8 de octubre de 1380, el papa de Aviñón Clemente VII autorizaba al nuevo monarca para fundar tres cartujas, a condición de dotarlas suficientemente, pues «las medidas disciplinarias no bastaban para satisfacer los deseos de Juan I, que aspiraba, sin la menor duda, a crear nuevas formas de vida espiritual, de manera que su reforma había de apoyarse en comunidades religiosas que, apartándose rigurosamente del mundo, fueran modelos de piedad; y en concreto, permaneciendo al margen de la reforma franciscana de fray Pedro de Villacreces, tuvo un programa de estímulo sostenido a tres sectores, jerónimo, benedictino y cartujo, los cuales completaban, con sus diferencias de rigor, un conjunto de vida contemplativa». Y a los jerónimos les dio el priorato secular de Guadalupe, que había sido fundado por Alfonso XI para conmemorar la batalla del Salado, y a los benedictinos les fundó el a tan altos destinos llamados San Benito de Valladolid, conocidos precisamente como «los cartujos de San Benito» entre el pueblo, por su vida tan clausurada y distinta de la de los demás monjes.

Y el último verano de su vida, el año 1390, lo pasó el rey en Segovia, meditando su fundación cartujana. Por cierto que era obispo entonces de aquella sede uno de los impulsores de la reforma, don Juan Serrano, antiguo prior secular de Guadalupe. Y en el monasterio cisterciense de Sotosalbos, el monarca se avistó con el cartujo de Scala Dei Lope Martínez, que había nacido en la misma Segovia, y entonces decidió destinar a la nueva casa el paraje de la ermita de Santa María del Paular, en el valle de Lozoya, entre las sierras Peñalara y Morcuera «donde la casa de su recreo que

llamaban los Palacios del Pobolar, a los que se retiraba algunas veces e iba a cazar a los bosques que allí hay, que son muy grandes y dilatados». Y la tradición quiere que tanto esta fundación como la vallisoletana se debieran al mandato expiatorio de su padre, el fratricida Enrique II.

Los siguientes establecimientos cartujanos ya están en los umbrales del siglo XV. El mismo Martín I, a petición de algunos monjes isleños de Valdecristo, fundaría en Mallorca Valldemosa, en 1399; y el arzobispo de Sevilla don Gonzalo de Mena, en 1400, Santa María de las Cuevas, a las puertas de la misma ciudad de su sede.

Y de vez en cuando, en la toponimia menor de los pagos de nuestros campos, nos topamos con algún que otro recuerdo de su expansión domanial. Tal el de Torrejón de San Bruno, dentro del antes coto redondo de San Pedro, en la vega baja del Segura, término de Almoradí. Cual un indicio de lo mucho que todavía queda por saberse de su biografía familiar.

III. LAS ORDENES MILITARES

Por A. LINAGE CONDE

Todavía no hacía medio siglo de la fundación en Tierra Santa de la primera orden militar —la internacional de San Juan de Jerusalén—, erigida como tal en 1113, luego de un ya fecundo pasado cual hospitalaria, y faltaba más de un cuarto para que en el Oriente europeo surgiera a su vez la primera de las germánicas —la de los Caballeros Teutónicos—, cuando el año 1158 nacía Calatrava, la primera de las ibéricas, de esas nuestras «religiosas caballerías» que diría frey Francisco de Rades y Andrada, o «religiones militares», como las llamó frey Iñigo de la Cruz Manrique de Lara.

Los antecedentes internacionales en la Península

Aquí sólo nos incumbe tratar de las españolas. Nos conformamos con apuntar, en cuanto se localiza predominantemente en nuestro territorio, la tesis del arabista de principios del XIX José Antonio Conde, luego hecha suya por Américo Castro, según la cual el origen de todas las órdenes militares cristianas se halla en una institución del Islam hispano, la de los *ribât* o fortalezas-monasterios fronterizos habitados por ascetas guerreros, cuyos minaretes habrían servido a la vez de atalayas de oración y de guardia. Pero concretar tanto sería una simplificación cómoda. En un plano mucho más genérico, nos basta para explicarlas la simbiosis de los ideales religiosos y los bélicos, dentro del clima tan medieval que hermanaba el señuelo caballeresco y los anhelos de cruzada y, para colmo de ventura, podía revestirse literariamente de las metáforas castrenses, tan caras a la Sagrada Escritura y al vocabulario monástico más antiguo heredado por San Benito.

Y de las órdenes españolas vamos a escribir. Pero es preciso tener en cuenta, desde un principio, que fueron precedidas por unas tan intensas como extensas difusión y actividades en los territorios ibéricos de las órdenes internacionales, o sea del ya citado Hospital y del Temple, casi desde sus principios mismos, sin que por otra parte las autóctonas sustituyeran a ésas, que en Aragón y Navarra continuaron siendo las predominantes (en cuanto a los templarios, bien entendido, hasta su extinción de derecho pontificio).

El Hospital, cuando aún no tenía carácter militar, sino el que literalmente corresponde a su denominación, se había ya constituido un patrimonio en los reinos hispanos (las primeras donaciones a su favor en Cataluña se remontan, al parecer, a 1108), organizándose en bailías y recibiendo incluso sus donados, todo ello dependiente del priorato de Saint Gilles, el más antiguo de Occidente, y, a guisa de tal, antecedente del *hospitalis citra maris preceptor,* hasta que en 1126 y 1140 aparecen sendos priores en Castilla y en Aragón y Cataluña respectivamente. En relación al Temple, se señala su presencia entre nosotros en una fecha todavía anterior (1118), en cuanto españoles fueron algunos de los primeros templarios de Oriente, y lo cierto es que desde antes de 1128 estaba en Aragón, habiendo tomado parte en la conquista de Daroca según Zurita y por ello recompensado por Alfonso I el Batallador con el señorío de Mallén.

Es posible, por tanto, que la imitación de las órdenes de los santos lugares constituyera la determinante doctrinal de la creación de las nuestras, aunque fueron otras las miras, pues allá se trataba de crear ejércitos permanentes que defendieran la tierra conquistada por las milicias cruzadas ocasionales, y acá, en cambio, de proseguir la reconquista y repoblar luego los nuevos o los vaciados territorios.

Su germen inmediato estuvo en las cofradías de caballeros guerreros que de las alas de la reconquista misma fueron brotando. Sobre todo en Aragón, donde en los casos más logrados se debieron a la siempre entusiasta iniciativa del citado Alfonso I, quien creó las de Zaragoza, Uncastillo y Monreal del Campo (se dice que siguiendo, respectivamente, los modelos del Santo Sepulcro, el Hospital y el Temple, aunque la primera no merezca la cualificación de orden militar), además de la de Belchite. Resulta difícil el deslinde conceptual entre estas hermandades bélico-religiosas de frontera y las genuinas órdenes posteriores, aunque se puede salir del paso resaltando la mera vinculación cofraternal de los caballeros en las primeras, mientras en las segundas ya se daría ante todo la institucionalización objetiva del ente político-eclesiástico con la dedicación de la vida exigida a sus miembros y la adquisición por éstos de un *status* nítidamente diferenciado dentro de las dos sociedades, secular y divinal, en juego. Puede verse después, tras el sucesivo golpe pendular de la historia, el retroceso de las órdenes a meras hermandades nobiliarias; cuando de hecho la consagración castrense había cesado, se realza, en cambio, la misión acreditativa de aristocracia de sangre de las mismas y los grandes maestrazgos son incorporados a la Corona, teniendo su último eco en la supresión de su reconocimiento civil por la II República, medida a la que

extendió su protesta contra dicho régimen el primado Pedro Segura en oposición al criterio más conciliador y moderno del metropolitano tarraconense Vidal y Barraquer.

En Aragón fueron las órdenes internacionales las que mantuvieron su protagonismo a lo largo de todo el reinado de Alfonso. El espíritu indefectible de este *miles Christi* soñaba con una evasión cruzada al mismo Jerusalén, luego de culminada su ilimitada empresa peninsular, la que le llevó incluso a tierras andaluzas en 1125 y a sitiar Valencia, y que triunfó plenamente en la expedición contra el reino de Zaragoza, calculando Lacarra en veinticinco mil kilómetros cuadrados los incorporados a consecuencia de ella a su monarquía entre 1117 y 1122. En estas tierras zaragozanas se cuidó muy bien el monarca de asentar permanentemente a las órdenes mencionadas, ya que a la muerte de los detentadores de los honores y tenencias que en ellas concedió a sus colaboradores, los mismos revertían a aquéllas.

Hasta el punto de que todo estaba de esa manera preparado para que en 1131, tres años antes de su muerte, el monarca otorgara testamento legando su reino a las tres órdenes internacionales en cuestión, última voluntad que, pese a su ilegalidad constitucional y a su inobservancia de hecho, no dejó de dar pie a los entes beneficiarios para consolidar compensatoriamente sus dominios en los territorios del país. Y de ahí los viajes a la Península del maestre del Hospital Raimundo en 1140 y 1156, su participación en la toma de Tortosa (1148), con la consiguiente recompensa de la castellanía de Amposta, y la erección en 1170 del cargo de Gran Comendador de España o Comendador de los Cinco Reinos. Y en cuanto al Temple (y prescindimos del enriquecimiento del Santo Sepulcro, tan abundoso en Calatayud), hay que tener presente la adquisición de la condición de caballero templario por el mismo Ramón Berenguer IV, su expansión domanial a través de fortalezas tan importantes cual la de Monzón, posesiones tan pingües en Zaragoza como para constituir la base de su futura encomienda (1172), y una implantación en las tierras de Teruel luego de la reconquista de esta otra plaza de frontera; difusión que, a pesar de ser muy otras las condiciones militares y demográficas, tiene su paralelo también en Cataluña y sus conexiones incluso con la que bajo Alfonso VII se produciría en Castilla y León (bailía de Olmos y futura encomienda del Viso, para el Hospital, en 1144; castillo de Calatrava para los templarios en 1147, cuyo abandono por ellos en 1157 daría lugar al nacimiento de la orden hispana de su nombre mismo seis años más tarde).

Calatrava

La fortaleza de Kalaat Rawah, sobre el Guadiana y ya proa a Despeñaperros, estaba siendo la llave de la defensa de Toledo frente a la Andalucía almohade cuando el dicho año 1157, sintiéndose incapaces esos templarios que la guarnecían de aquella responsabilidad, se la devolvieron al rey Sancho III, quien hizo pregonar su oferta en juro de heredad a «cualquier caballero que se atreviera a tomar a su cargo y riesgo la tal defensa». Se encontraba en la citada Toledo —¿o en Almazán?— el abad cisterciense de Fitero Raimundo —de la Sierra que a veces se le dice—, para gestionar del monarca confirmara a su monasterio la dotación que le hiciera su antecesor Alfonso VII. Instado por uno de sus monjes legos, Diego Velázquez, nativo de la Bureba, «que antes de pasar a esa condición había sido muy acreditado y práctico en cosas de guerra» y se había criado en la misma corte alfonsina, en enero del año siguiente Raimundo se echó a las espaldas la temerosa empresa, vinculando para ello en una hermandad a algunos de sus hombres de Fitero y a otros cruzados toledanos, no sin que varios de estos caballeros profesaran en aquella ocasión en el Císter, al ser donada al fin la plaza en cuestión a esta Orden de Citeaux y a su abad dicho. Y es de notar que la historiografía oficial de Calatrava, concretamente la inspiradora de la recopilación de su bulario en el siglo XVIII por el caballero de Santiago Ignacio José Ortega y Cotes y el freire calatraveño Pedro de Ortega Zúñiga y Aranda, ha tendido a capitidisminuir este protagonismo cisterciense de la primera hora, hasta el extremo de haber hecho necesaria su reivindicación erudita en nuestros días por el profesor O'Callaghan y dom Maur Cocheril. Una de las curiosas incidencias investigadoras de la tal índole monástica ha sido la confusión del P. Mariana al inventarse, como distinta de la de Calatrava, otra supuesta orden militar que se habría llamado ni más ni menos que de San Bernardo.

Muerto Raimundo en 1163 ó 1164, la única comunidad, mixta de monjes y de caballeros, no se puso de acuerdo para elegirle sucesor, ya que cada uno de ambos grupos aspiraba al nombramiento de uno de los suyos, acabando por retirarse los monjes, y consiguiendo el nuevo maestre seglar, don García, su reconocimiento cual orden militar por Alejandro III el 25 de septiembre del último calendado año, y su afiliación al Císter. El abad de Escaladieu o Scala-Dei, como la inmediata «madre» de Fitero, recibió de Citeaux el encargo de adaptar la orden a la Regla, siendo definitiva la incorporación y quedando adscrita a la abadía de Morimond en 1187 (notemos que, entre tanto, en 1178 habría aparecido en el norte la encomienda templaria de Ponferrada), bajo el maestre Nuño Pérez de Quiñones y también con la confirmación de Gregorio VIII. Esta confirmación sería reiterada por Inocencio III y el capítulo general de Citeaux en 1199, data ésta también de los primeros estatutos promulgados por el maestre.

De manera que «en Calatrava no había distinción alguna entre caballeros —también con voto de castidad hasta 1540, como en las demás órdenes, menos en la de Santiago— y capellanes. Todos eran considerados como verdaderos monjes cistercienses. La regla era la de Citeaux, con algunas modificaciones requeridas por la actividad guerrera a que se dedicaban los *freyles*. Incluso el hábito era el del Císter, aunque más corto para poder montar a caballo. Calatrava es, por tanto, el prototipo de las órdenes militares esencialmente monásticas, llegándose al extremo, en el capítulo general de 1222, de concederse a sus miembros el derecho a llevar la cogulla, pieza reservada a los monjes de coro. A la asistencia al coro, por otra parte, venían obligados los mismos caballeros cuando se encon-

traban en un monasterio cisterciense o en el Sacro Convento de Calatrava la Nueva, sede del maestre elegido por los caballeros (desde una bula de Alejandro IV, de 1256, con el mismo ceremonial que un abad cisterciense), y cuyo lugarteniente era el comendador mayor. Durante tales estadías su régimen de vida se equiparaba al de los capellanes (*freyles clérigos y freyles conventuales*), de ordinario residentes en el tal convento o en los prioratos, mientras los caballeros habitaban las encomiendas, cada uno bajo un comendador nombrado por el maestre. En el convento también había un prior, investido de la jurisdicción espiritual sobre toda la Orden, y que era un profeso cisterciense (hasta Felipe II de la misma abadía de Morimond), lo mismo que el Gran Sacristán (a quien las definiciones de 1307 mandaban, dentro de la mejor tradición del esmero litúrgico benedictino, tener bien guarnecida la iglesia de albas, amitos, estolas y frontales, «para los clérigos de misa, por que más cumplidamente puedan facer el divino oficio»). Además, existían los cargos de clavero (= cillero o mayordomo) y obrero mayor (encargado de la fábrica) (COCHERIL). Una muestra de la importancia que se concedía al convento la encontramos en las definiciones de 1304, al prescribir que debían acudir a recibir los sacramentos al mismo, «en las tres Pascuas del año, todos los comendadores y freyres del campo», sin que los infractores pudieran comer carne hasta recibir licencia del prior. La mejor prueba de que la vinculación cisterciense no era honoraria es el detalle de que las «difiniciones», que son la fuente más común y copiosa del derecho calatraveño, sólo en dos ocasiones aparecen promulgadas por los maestres, estándolo todas las demás por los abades de Morimond o sus representantes. Encontramos por ejemplo, en una «difinición» ya tardía —de 1325—, algo de tan cisterciense raigambre como la invocación de la frase de San Bernardo según la cual el silencio es la llave de la orden, para consecuentemente decretarlo en la iglesia, el claustro, el dormitorio y el refectorio, bajo la pena de «pan y agua y disciplina sin misericordia».

Para la defensa de las rutas de Toledo, la Orden recibió de Alfonso VIII muchos castillos (como los de Alarcos y Malagón) —línea ligada a la repoblación y no sólo a la reconquista, en ese «momento de extraordinario desarrollo de la arquitectura militar» que ha visto Moxó, tanto en la España musulmana y cristiana como en Palestina y Siria o zona de las cruzadas—. Casi todos estos castillos se perdieron tras la derrota de Alarcos en 1195, pero empezaron otra vez a cambiar radicalmente las tornas al conquistar el de Salvatierra.

De éste no se tienen noticias antes de la dicha batalla de Alarcos, cuando la línea cristiana casi se replegó hasta el Tajo. Por ello resultó en extremo osada su recuperación por los calatravos, bajo el mando de su nuevo maestre, Martín Pérez de Siones (quizás elegido ese mismo año, 1196; y no por Martín Martínez como quiere Rades y Andrada). El castillo pasó merecidamente a llamarse Salvatierra de Calatrava, y ello antes de la tregua pactada con los moros por Alfonso en 1197. De manera que la Orden, dentro de los tres años siguientes a la fecha del Alarcos malhadado, podía instalar frente a esa fortaleza su cuartel general, concretamente en la fortaleza de Dueñas. Esta sería a su vez rebautizada con el nombre de Calatrava la Nueva (surgiendo después, entre la misma Salvatierra, Almagro, la futura sede), ya en las estribacioanes de Sierra Morena e implicando un corrimiento de la frontera capaz de «guardar la ruta por el puerto del Muradal, enlazando Toledo y Andalucía, y en la cima de una colina roquera de difícil acceso y dominando una llanura muy ancha».

La victoria calatraveña sería la que en 1211 daría lugar a la reacción almohade (tras de la cual el rey devolvió, en 1213, a estos sus mismos calatravos, poseedores de otrora, la recuperada fortaleza de su nuevo nombre), a su vez determinante de la victoria de las Navas de Tolosa en el año siguiente, evento y data que señalan el fin del peligro africano para Toledo y la posterior dedicación de la Orden a la reconquista de Andalucía. Fue tan intensa esta dedicación, que Honorio III llegó a prohibir a cualquier rey cristiano entorpecer a los calatravos y sus vasallos en la lucha contra los moros, a esos calatravos «de veras infatigables» entonces, como apostilla Lomax. Y así, en la toma de Sevilla, fue el maestre de Santiago Pelayo Pérez, luego de recuperado el reino de Jaén, quien aconsejó a San Fernando el ataque directo a la ciudad, que fue llevado a cabo por Alcalá de Guadaira (de consuno los de Calatrava y los de Santiago, con la caballería concejil de Córdoba y 500 caballeros del rey vasallo de Granada), encargándose inmediatamente los calatravos de los campos de Jerez, mientras los santiaguistas se adentraban en el Aljarafe.

Una consecuencia patrimonial de esa su intervención andaluza sería el asentamiento definitivo de la Orden en el alto Guadalquivir, en la zona sudoeste de la diócesis de Jaén, proa a la frontera con los moros cordobeses en un principio y después dominando la vía de acceso de los granadinos a la depresión de aquel río. Y ello a pesar de que la política de Fernando III y Alfonso X en Andalucía tendiera —como ha visto Lomax— a la creación de ciudades potentes y fuera contraria a una gran expansión domanial de las Ordenes incluso dentro de sus propios repartimientos. El priorato de San Benito de Jaén quedaría pregonando durante mucho tiempo, por esa advocación, la fidelidad cisterciense calatraveña.

Más tarde participó también en la represión antimudéjar (1264-1266); en la defensa de la misma frontera cristiana ya andaluza contra los benimerines (Algeciras, 1309; Martos, 1315; y el Salado, 1340) y los granadinos, y en la misma guerra de Granada (acciones de Antequera, 1410; e Higueruela, 1431), hasta la misma rendición de la ciudad.

La rendición de Granada acabaría señalando, como para las demás órdenes ibéricas, la pérdida por Calatrava de su específica destinación castrense, aunque manteniendo sus miras espirituales y por supuesto su asentamiento temporal. Como botón de muestra, de una fecha no lejana de aquel acontecimiento traeremos a colación, guiados por la ya vetusta pluma de Francisco Rafael de Uhagón, cómo en 1461 el marqués de Villena y su hermano, el maestre calatraveño Pedro Girón, a cambio de sus buenos oficios entre Enrique IV y la Liga constituida en pro de su hermano el infante don Alonso, consiguieron para dicho maestre, a título personal, Fuenteovejuna y Belmez, que Pedro Girón, ya dueño de Morón,

cambió a su propia Orden por Osuna y Cazalla, a fin de constituir con estos tres y Archidona el núcleo de la futura casa de Osuna para el mayor de sus bastardos, Alfonso Téllez Girón (todo lo cual se consumó a pesar del fracaso de la primera conferencia de paz tenida entre Sepúlveda y Buitrago), canje que con alguna pusilanimidad confirmaría el rey en 1464. Ilustrativo ejemplo de los avatares de la historia, Belmez había sido antes a su vez entregado por Calatrava a la Corona, el día 31 de diciembre de 1245, reinando San Fernando, a cambio del todavía no reconquistado Pego —*pro castello quod dicitur Belmez*—, y luego entregado al señorío de Córdoba.

Todo este tejemaneje señorial nos demuestra que la Orden era, por supuesto, una potencia terrateniente, índole que le venía, por una parte, de su participación en la empresa repobladora, y por otra, de su enriquecimiento autónomo como persona jurídica.

En cuanto a la mencionada repoblación, Calatrava, como las demás órdenes, la contó muy *ab initio* entre sus propósitos, tanto que, como ya se ha dicho, contribuyó a ella el mismo San Raimundo de Fitero con campesinos navarros y castellanos en el Campo de Calatrava, por eso así llamado. Se extendió inmediatamente al resto de la Mancha, esa «zona de nadie y tierra de lucha», como la ha definido Salvador de Moxó, «en la que el pastor y el caballero van a dominar plenamente», con un correlativo enriquecimiento ganadero dentro de la Mesta, como luego la todavía más pingüe de Santiago. Como contrapeso, fundó allí Alfonso X Villa Real, el año 1255 —casi coincidiendo con el traslado del maestre a Almagro, pues el monarca no consiguió lo fuera a Osuna—, o sea, la futura Ciudad Real, inmediatamente sometida a la Corona. Por una ironía del destino, cuando en el siglo XIX se extingue la jurisdicción eclesiástica exenta de las órdenes, recoge Ciudad Real su herencia simbólica al ser erigida nominalmente (pues de hecho no sería sino una diócesis territorial más) en obispado-priorato de las mismas. En aquella ocasión, la respuesta calatraveña al desafío regio fue su apoyo a la rebelión de Sancho el Bravo en 1282. Y no dejemos de notar cómo, en el mismo corazón manchego también, por merced soberana eran dueños los hospitalarios del Campo de Criptana (1162) y sobre todo del castillo de Consuegra (1183) «a la frente de los moros», sede del priorato de Castilla, con un extenso territorio futuro, acrecentado en una franja sureste por Enrique I en 1215, desde Alcázar de San Juan a Peñarroya, pasando por Argamasilla de Alba.

O sea, que en ambas tareas, la militar y la colonizadora, al sur del Tajo y sobre todo en torno al Guadiana, extendiéndose un tanto, más tarde, al Guadalquivir, con las otras órdenes parejas y posteriores, Calatrava toma el relevo de los concejos del período anterior, incluso mediante la concesión de fueros para atraerse a los repobladores, tal el de la aldea de Miguelturra. «Pues los grandes concejos situados entre el Duero y el Tajo tienen gran imperativo militar mientras los musulmanes se hallan divididos, pero a partir de 1172 las expediciones de saqueo disminuyen y Castilla-León-Portugal se ven obligados a renunciar a las campañas ofensivas para limitarse a estabilizar las conquistas mediante el dominio de los

castillos y fortalezas situados en los pasos estratégicos (así, más adelante, Martos, Priego, Cabra y Osuna); esta misión no puede ser realizada por los campesinos-caballeros de los concejos, sino por grupos armados estables y disciplinados, por los caballeros de las órdenes militares, que son los únicos capaces de garantizar, aunque no siempre, la defensa del territorio» (JOSÉ LUIS MARTÍN).

Al servicio de estas tareas, Calatrava había ido constituyendo también su patrimonio en la retaguardia, a menudo por liberalidades, regias o de particulares (un botón de muestra de las segundas es la donación en la lejana Asturias de las villas de Santa Marina y Villaverde en 1174 que le hace la condesa Elvira Pérez *pro remedio animae;* como en 1246 diez yugadas «en Planni» Pelay Pérez, *por mi alma e por remisión de mis pecados).*

La más notable entre las mercedes soberanas fue la de la villa de Alcañiz, otorgada en Ariza en 1179 por Alfonso II de Aragón. (Ariza, la llave oriental del reino, lindando con los moros levantinos; como Teruel, dominador de la frontera sur y así espolón contra Valencia, y Alcañiz de la frontera occidental castellana, tampoco segura.) Parece que la liberalidad, hecha según Jaime Caruana y Gómez de Barreda durante el maestrazgo de Martín Rodríguez de Azagra, tuvo el propósito de atraerse a la órbita de aquella monarquía al señor independiente de Albarracín, Pedro, hermano de aquél. Pero en adelante, lo cierto fue que la encomienda mayor de Alcañiz (otra de la misma categoría sería creada para toda Castilla) constituyó en la Orden un enclave de la diferenciación aragonesa, a veces originadora de cismas, desde el promovido por Garci López de Moventa (¿1194-1208?) tras la caída de la misma fortaleza de Calatrava en manos de los marroquíes, que siguió a la batalla de Alarcos, hasta el que se produjo en la guerra civil castellana entre Pedro I y Enrique II (1350-69), que llegó a determinar el ajusticiamiento por cada uno de los soberanos de sendos grandes maestres. Todo ello en un contexto de tanta trascendencia que el hispanista inglés Derek Lomax se ha podido referir al «tema de la unificación peninsular, escondida tras las luchas nobiliarias del bajo Medievo, tema al que debía servir —pero ¡con cuántos matices!— la constitución federal del conjunto de órdenes que giraban en torno al sacro Convento». Y por supuesto implicando también la participación calatraveña en la reconquista de aquellos territorios orientales (así, fue notable su colaboración en la de Valencia y Baleares por Jaime I).

Mientras tanto, en 1219 (cuando ya, nada menos que desde 1104, había comendadoras de San Juan de Jerusalén en Villanueva de Sigena, donde Pedro I había elegido su propia sepultura; y no mucho después en Cervera de Lérida, Barcelona y el pueblo zamorano de Fuentelapeña), el maestre Diego González Yáñez de Novoa había fundado las primeras monjas de la Orden, las de San Felices de los Barrios, en Amaya, surgiendo en seguida el segundo de sus conventos, el de San Salvador en Pinilla de Jadraque (trasladados ambos en el siglo XVI a Burgos y Almonacid de Zorita respectivamente).

Si las órdenes militares ibéricas surgieron en nuestra Península a una cierta imitación de las internacionales de Oriente, por allá se acordaron a

su vez de estos retoños. Y así, a 21 de marzo de 1234, Gregorio IX pedía al patriarca de Antioquía señalase a los calatravos un lugar en Siria, *ut dilatent gloriam christiani nominis in confussionem barbarae nationis,* aunque ello no cuajara por la inminencia de las campañas andaluzas de San Fernando. El maestre y varios caballeros participaron en la frustrada cruzada a Tierra Santa de Jaime I, el año 1269 (juntamente con los templarios y hospitalarios).

Pero hay más. Al extremo opuesto de Europa, en esos otros territorios a caballo entre germanos y eslavos, campo también de guerra religiosa y únicos con los nuestros ibéricos, donde se dieron órdenes militares autóctonas, nos topamos insospechadamente con la presencia calatraveña. Así, el sello del hermano Florencio, «maestre de los hermanos calatravos de Tymau», a la orilla izquierda del Vístula, aparece en una donación nobiliaria de 1224 a la abadía cisterciense de Oliva, cerca de Dantzig o Gdansk (y notemos la filiación morimondense de los monasterios bálticos), «hermanos» que vuelven a hacer acto de presencia en otro documento de 1230. Como que se ha conjeturado por Kurt Forstreuter si la Reconquista española no serviría un poco de modelo a los Caballeros Teutónicos en sus empresas prusianas; si acaso entre los *fideles peregrini* que cruzaron el Vístula en la ofensiva de 1231 se contarían algunos calatravos también; y si la colina de Weinberg o Winnagóra (= monte del Vino), en la comarca de Tymau, no deberá su nombre a tentativas por entonces de los caballeros de nuestra Orden por aclimatar la vid en tan remotas y frías latitudes.

Además de las órdenes españolas que veremos, Calatrava recibió la adscripción de las portuguesas de Avis (surgida en 1214 por transformación de la Milicia de Evora, que ya en 1187 había aceptado su Regla) y de Cristo (establecida en 1319 por Juan XXII como sucesora allí del Temple), teniendo lugar a través de Alcobaça la afiliación cisterciense de ambas.

Santiago

A los dominios de la leyenda hay que relegar las supuestas fundaciones de la Orden de Santiago en los siglos IX o X, bien a raíz del mismo hallazgo en Compostela del sepulcro del Apóstol, bien de la aparición de éste en Calatañazor o en una de las victorias de Fernán González. Ni tampoco, aunque la hipótesis caiga dentro de su cronología real, es exacto que la fundara Fernando II de León en persona, o que surgiera para la defensa de los peregrinos jacobeos en Loyo o en San Marcos de León, dos altos en su camino. Parece, en consecuencia, que debe reducirse todo lo más a una confraternidad distinta la supuesta Orden con regla y sumisión premonstratenses del citado Loyo, en los tiempos curiales romanos de Alberto de Morra, el futuro Gregorio VIII (por cierto único papa de Prémontré y redactor de la bula confirmatoria de Santiago por Alejandro III en 1175). Por otra parte, no está clara la misma condición norbertina del tal Loyo, aunque sí la de canónica regular de observancia agustiniana. Todo ello según la hipótesis del P. Norberto Backmund, para quien Loyo entroncaría además con la rama posterior santiaguista portuguesa, São Tiago da Espada, separada en 1288 y definitivamente en 1316.

La realidad está en el acta de nacimiento de la milicia que nos ocupa, a 1 de agosto de 1170 y en Cáceres, por obra del súbdito leonés Pedro Fernández y de no se sabe cuántos ni quiénes «freiles de Cáceres» más, y estando amenazada por los almohades aquella plaza que fue donada a los nuevos caballeros por el dicho monarca Fernando II. El patronazgo jacobeo surgió sólo al año siguiente, cuando el tal maestre Fernández recibió del arzobispo de Santiago, Pedro Gudesteiz, el título de canónigo de su sede (y el prelado, a su vez, el de freile honorario), sus hombres el de «vasallos y caballeros» del Apóstol «para luchar bajo su bandera en pro de la honra de la Iglesia y de la propagación de la fe», y el consabido estandarte, además de prebendas tan pingües, entre bastantes más, como la mitad de los votos santiaguistas en Salamanca, Zamora y Ciudad Rodrigo y la luctuosa de todos los demás caballeros de su iglesia, comprometiéndose a cambio expresamente los freiles a defender el señorío arzobispal de Alburquerque. Si bien la duración del convenio resultaría efímera, no lo fueron la advocación y la denominación implicadas, que sustituirían definitivamente a la cacereña primitiva. Respondía ésta en aquellos comienzos al inmediato móvil defensivo de la ciudad, el cual nos retrotrae, sin salirnos de la Península, a la temprana cofradía de Barbastro, instituida en 1138 por el obispo Gaufredo para la protección armada del lugar, su repoblación y la restauración de sus murallas. En tanto que lo que había en San Marcos de León, ya en 1152, era un puente a orillas del Bernesga, con iglesia, hospital y casa para los religiosos, que se cuidaban del conjunto bajo el arcediano Arias; y desde 1171 una cofradía militar bajo el matrimonio de Suero Rodríguez y María Pérez , con miembros seglares y clericales, *illi milites* que dicen los documentos, hasta su unión a la joven Santiago en 1179 ó 1180.

En cuando a la Regla, es de 1175, el mismo año de la aprobación citada de Alejandro III, aunque ya tres años antes el cardenal legado Jacinto les había recibido en Soria por hijos de la Iglesia romana.

Una sencilla ojeada histórica y geográfica nos evidencia la oportunidad castrense del nacimiento de esta Orden en la crítica coyuntura apuntada y en aquella Extremadura acabada de conquistar por Fernando II, con abundancia de tierras libres y que seguía siendo la defensa de la línea del Tajo (ruta también de la plata, de Sevilla a León). Era, además, integralmente fronteriza, si bien los nuevos *milites Christi,* en lugar de dejarse arrastrar por las conveniencias soberanas al servicio de sus peleas contra los otros Estados cristianos vecinos de Castilla y Portugal (en sus pactos de hermandad con Calatrava hasta 1252, a propósito de la reconquista castellana, ha encontrado O'Callaghan materia para un estudio; tal el de 1221, por el cual se repartía el alto mando, para Santiago si era al este de Uclés y para Calatrava si a través de Despeñaperros), extendieron también a esos dichos reinos sus actividades cruzadas. Viéronse de este modo atalayadas las otras lindes occidental y oriental de la marca contra la media luna: fortalezas de Mora, Ocaña y Uclés —ésta la futura sede central, impo-

niéndose a la postre a la rival leonesa de San Marcos—, donaciones entre otras de Alfonso VIII, a quien en 1177 ayudarían en la toma de Cuenca; y en Portugal, castillos de Monsanto, Alcacer do Sal y Abrantes, señoríos de Arruda-dos-Vinhos y Almada y encomienda de Palmela (aunque recelando la monarquía lusa de que lo leonés predominara en ellos sobre lo cruzado, temores que parece tuvieron alguna confirmación en la realidad después de 1179).

La Orden, ya desde aquellos inicios, se preocupaba de allegarse en la retaguardia norteña un patrimonio latifundista que sustentara sus empresas bélicas en el mediodía: Galicia, en torno a los conventos de Loyo y Villar de Donas; Palencia y León, alrededor de los de Santa Eufemia de Cozuelos (femenino, que, trasladado a Toledo, es uno de los que ahora subsisten todavía) y San Marcos; Zamora, con los de Castrotorafe —donación del mismo Fernando II en 1176 y que suponía el paso del Esla— y Villalón de Campos. La situación fronteriza de algunos de sus lugares de señorío los convertía en mercados naturales donde se intercambiaban productos cristianos y musulmanes, constituyendo una buena fuente de ingresos los derechos fiscales sobre los mismos, como el portazgo de Alharilla, paso obligado para los vecinos de Valladolid, Medina del Campo, Arévalo, Avila, Segovia, Sepúlveda y Buitrago que comerciaran con Al-Andalus, y, situados en el camino que seguían los rebaños trashumantes entre ése y las montañas de Toledo, Cuenca y Huete. Resulta un pintiparado botón de muestra de los avatares de la historia el caso de Asturias, donde, y concretamente junto a la entrada de la ría de Avilés, en Santa María de Raíces (hoy Castrillón), existía el castillo de Gozón o Gauzón, desde que Alfonso III le levantara para la defensa contra los vikingos. Pero cuando Alfonso IX, en 1222, hizo donación del mismo a los santiaguistas, ya no tenía apenas interés castrense, y la condición fue la de mantener en su iglesia del Salvador un capellán que celebrara una misa diaria por el rey y sus padres, y en San Marcos de León, de donde dependería otra cantada semanal.

Ya en tan temprana data como la de 1172 la Orden tenía bastante vitalidad como para absorber la primera de sus cofradías-milicias incorporadas, la de los «freires de Avila». Y en 1180, para que en el mismo Oriente, cuna y sede de las órdenes internacionales, pensaran en ella, cuando el príncipe Boemundo III de Antioquía le ofreció ciertas villas y castillos que los templarios no habían aceptado, pero que a la postre acabaron ocupando antes que los santiaguistas. De ahí proviene la leyenda de que, caídos en lucha contra los moros el año 1208 Munio Sancho de Finojosa, sobrino del primer maestre, y setenta freiles más, visitaron milagrosamente en espíritu el mismo día de su óbito el Santo Sepulcro. Con ello se vincula también el hecho de la estancia por más de un año de algunos caballeros en Francia, y luego en Flandes, Normandía e Inglaterra, así como el paso por Italia camino de Roma del maestre Juan Fernández, todo ello hasta 1186. Fruto de aquellas estadías y singladuras fue la adquisición por la Orden de propiedades y derechos en esos países (verbigracia: una renta anual de veinte marcas de plata, donada por el rey inglés Enrique II), fuente más de prestigio que de ingresos, por otra parte (en Francia, sobre todo al sudoeste y noreste, la extensión domanial continuaría hasta 1561, para alojamiento de los freiles viajeros y asistencia a los peregrinos jacobeos entre otros fines). Entre tanto, en 1230 se unía a la Orden otra hermandad castrense, la de Santiago de la Fe y de la Paz, que había sido fundada en Carcasona diez años antes; y al año siguiente se afiliaba la Milicia de la Fe de Jesucristo —¿posible identidad de ambas?—, instituida en 1220 para la defensa de la ortodoxia en Narbona, Auch y territorios limítrofes, y que se disolvió treinta años más tarde, cuando el maestre y algunos caballeros profesaron en la abadía cisterciense de los *Feuillants*. Lo cierto es que en este siglo XIII, mientras la centralización y los poderes del gran maestre, definitivamente asentado en Uclés, se habían intensificado, además de las encomiendas de León, Castilla, Portugal y Aragón, había otra en Gascuña; que a los comienzos de la centuria otra vez se fijaba en los santiaguistas el emperador de Constantinopla Balduino II, a lo largo de sus andanzas europeas a la búsqueda de fuerzas capaces de asegurarle la defensa de su enclave latino en Oriente; y que dentro del mismo siglo los eruditos han podido investigar sus huellas en la banca toscana y en Apuiia cuando Conrado de Suabia, y hacer el censo de sus caballeros sardos. Buen indicio de su prestigio peninsular es el hecho de que al morir en 1196 el señor independiente de Albarracín (entre Aragón y Castilla), Fernando Ruiz de Azagra, la Orden asumiera la regencia de ese Estado durante la minoridad del sucesor Pedro.

Mientras tanto, Cáceres, su cuna, se había perdido en torno a la temprana fecha de 1174, sin que naturalmente faltara el concurso de los santiaguistas en los tres sitios infructuosos de la misma por Fernando II (1184) y Alfonso IX (1222 y 1223) y en el victorioso del último monarca en 1229.

Derrotado Alfonso VIII en Alarcos el año 1195, murieron en la batalla diecinueve de sus freiles o freires, «soldados consagrados por votos», que les llamó el cronista árabe Al-Halim; en 1211, sus milicias de Uclés ayudaron al mismo soberano en la invasión de Valencia; y en 1212, con las otras órdenes militares, en las Navas de Tolosa: «los penitentes de Santa María, llenos de su fervor pagano», en frase del mismo historiador islamita; «in partibus Hispaniae multa opera militiae decenter egerunt», como prefiere decir don Rodrigo Jiménez de Rada. Inmediatamente después intervinieron en la toma de Baeza y Ubeda.

Ya bajo Fernando III, y abierta de esa manera Andalucía a los cristianos (y a las órdenes; así, de la intervención de los hospitalarios o sanjuanistas, sobre la base de unas concesiones fernandinas y de su hijo Alfonso, en 1241, 1249 y 1253, acabaron resultándoles allí una bailía y varias encomiendas), se apoderaron, en 1224, de Quesada y otros seis castillos y participaron plenamente en las campañas del mismo: cruce anticipado del Guadalquivir por el maestre Pelayo Pérez Correa —1242 a 1275— y entrada en Triana, al tomarse Sevilla en 1248, luego de haber sido decisivo su consejo al rey para la conquista de Jaén. Hay que mencionar también su actuación, en tiempos de su hijo Alfonso X, para evitar que el reino de

Murcia fuese manzana de discordia entre Castilla y Aragón; un episodio ligado muy tardíamente a esa actuación fue la donación por Fernando IV a la Orden, en 1307, de Fortuna, entonces aldea de Murcia, confirmada en Tordehumos como testigo por el rey de Granada, vasallo del castellano, Mohamat Abenaçar, donación efímera, ya que la protesta del concejo murciano determinó su revocación en Burgos al año siguiente. Intervinieron también en las campañas del Algarve (toma de Faro, en 1249, bastante después en consecuencia de la recuperación de la base de Alcacer do Sal en 1217). Cooperaron asimismo con Jaime I en la conquista de Burriana (1236), y poniendo a su disposición al comendador de Montalbán con veinte de sus hombres para la cruzada coetánea a Tierra Santa, pues aquel Oriente sacro «siempre tuvo a los ojos de ese monarca un singular atractivo», en frase de Regina Sainz de la Maza, y unos mensajes del Khan de los Tártaros y el aumento de su prestigio a los ojos de aquellas gentes tras la conquista de Murcia fueron bastantes para decidirle a una empresa que fracasó a los pocos días de iniciada, en septiembre de 1269 y sin pasar de Montpellier. El maestre había prometido al principio cien caballeros para ella, y dos de los de Montalbán perecieron en la misma (iban juntos en una nave con su dicho comendador y otros siete soldados enviados por doña Berenguela).

Todo ello se hizo, como hemos visto, a petición soberana. Mientras tanto, por propia iniciativa, hacían avanzar también las fronteras de la cruz en la Extremadura originaria desde 1230 (dos meses antes de la muerte del rey recibían de Alfonso IX la villa de Montánchez, en la alta divisoria del Tajo y el Guadiana, cuyo castillo encabezaría la encomienda, el señorío y la repoblación extremeños; veintitrés de sus freiles cayeron en la batalla de Alange), y en el campo de Montiel (desde 1217) y su prolongación en la sierra de Segura (hasta 1246), «un bastión dominador de las vertientes de los ríos Guadalquivir y Segura que amenazaba por igual las tierras musulmanas de Granada y Murcia», primero en territorio del arzobispado de Toledo y luego del obispado de Cartagena.

Posteriormente contribuyeron a la defensa de Castilla contra los benimerines (Tarifa, Algeciras, la vega de Granada —muerte del maestre y muchos freiles en Moclín, 1280—, Gibraltar y el Salado, 1340) y mantuvieron sus mismos castillos. Ya en el siglo XV participaron en algunas campañas fronterizas (Zahara, 1408; y Antequera, 1410) e incluso en la propia conquista de Granada bajo el maestre Alonso de Cárdenas (Lomax ha publicado un cartel de reclutamiento en catalán de los días de esa última acometida, 1474-84, extensivo a los combatientes en ella de las indulgencias acordadas a los peregrinos de los Santos Lugares). Las tentativas de establecer un convento en Orán reflejan la única nostalgia posterior de un pasado heroico.

Hasta aquí la Reconquista en su dimensión estrictamente castrense. Pero esa dimensión no nos debe ocultar la consiguiente actividad repobladora de los nuevos territorios, yermos ya de tiempos atrás o vaciados de su anterior población musulmana (la mejor prueba de que el vaciamiento estuvo lejos de ser total es el hecho de que algunos vasallos islamitas de la

Orden fueron soldados en algunas campañas de ésta), tarea ampliamente protagonizada por Santiago con la formación de los consiguientes señoríos entre el Tajo y Sierra Morena. Siendo la concesión de un derecho privilegiado, o sea, foral, constituyó el mejor medio de atraerse repobladores a esas zonas fronterizas y peligrosas. El Fuero de Sepúlveda, que había llegado a ser el municipal común de la «Extremadura castellana», fue el adoptado por los santiaguistas como el instrumento jurídico preferido en ese ámbito (concesión del mismo a Uclés —*toto illo foro que fuit datum a Sepulvega in tempore qua populata fuit; de foro obtimo*— con un injerto señorial en 1179, por el maestre Pedro Fernández; y sin dicha enmienda a Segura de León, 1274, y Puebla de don Fadrique, 1343; extendiéndose luego el de Uclés por tierras matritenses, toledanas y conquenses a lo largo de todo el dicho período). Aquella adopción constituye «la mejor prueba de su liberalidad», en frase de Miguel Angel Ladero Quesada. La repoblación se llevó a cabo mediante campesinos modestos y con margen escaso para articular en su seno diferenciaciones sociales (tónica esta, por otra parte, de toda la actividad repobladora de las órdenes, según el mismo Ladero). Suponía ineludiblemente la ordenación eclesiástica del territorio colonizado, fuente en consecuencia de los consabidos conflictos con las diócesis (sobre todo la de Toledo, que en 1217 había obtenido para sí todo el norte de Sierra Morena) a propósito de la jurisdicción, en cuanto si las órdenes la tenían exenta (para Santiago, desde la citada bula de 1175, la tal exención recaía sobre las iglesias que construyeran y no sobre enclaves geográficos deslindados).

En cuanto a la Regla santiaguista, nos ha llegado en cuatro versiones: dos latinas y dos castellanas. La más antigua parece de data casi fundacional, aunque parcial; la otra versión se halla en la bula papal de Alejandro III. Debió de ser bastante modificada ya en la primera mitad del siglo siguiente. En contra de la opinión repetida que postula para la Regla, desde un principio, influencias de la de San Agustín, dom Leclercq asevera que no las tiene y que las benedictinas son en ella mínimas, aunque a la postre la influencia agustiniana llegara a ser absorbente. Toda esta cuestión está todavía por estudiar, incluso después de los meritorios estudios y edición de Enrique Gallego Blanco. Es preciso hacer notar que el clasismo que la dominó, en beneficio de los hidalgos castellanos, es de 1259.

Sus miembros eran clérigos (bajo priores) y seglares (*fratres, freires* o *freiles;* bajo comendadores). Los seglares —caso único en la historia de la Iglesia— podían ser casados, en cuyo caso sustituían el voto de castidad por el de fidelidad conyugal (con obligación de continencia en las fiestas mayores y sus vigilias y de permanecer, sin sus esposas, en los conventos de los miembros célibes durante los tiempos cuaresmales, *nam vehemens amator propriae coniugis adulter est);* tenían mitigado el de pobreza y era para ellos voluntaria y rara la vida común, y parcial el deber de coro (que al principio tuvo la Orden), aunque compensado por determinadas oraciones privadas y aplicaciones de misas. Durante las campañas u otros asuntos, las mujeres de los freires tenían derecho a ser acogidas en los conventos femeninos; lo mismo al quedarse viudas, con sus hijas, hasta cumplir

éstas los quince años. El maestre vitalicio era la autoridad suprema y omnímoda, siendo elegido por su consejo, compuesto éste de trece freiles que él mismo nombraba y que con los priores y comendadores constituían el Capítulo general, que se reunía el día de Todos los Santos para promulgar los «establecimientos» de gobierno y nombrar los visitadores. La finalidad bélica específica de la institución está a cada momento reiterada en la Regla dicha: *Tota sit omnium intentio Ecclesiam Dei defendere, sarracenos impugnare.*

Aunque muy secundariamente, la Orden se ocupó también de la caridad hospitalaria (San Marcos de León, para los peregrinos jacobeos; Carrión, para los leprosos), y bastante más, de la redentora de cautivos («hospital» para la recolección de fondos y organización de las negociaciones en Cuenca, desde 1180; y luego otros en Toledo, Alarcón y Talavera).

Los santiaguistas contaron, en fin, con más tradición literaria que las otras milicias religiosas. Su primer escritor conocido es el ya tardío comendador de Mohernando, Pedro López de Baeza, autor entre 1327 y 1338 de los *Dichos de los Santos Padres,* pieza del género didáctico oriental, de tanta fortuna en la literatura bajomedieval europea, noblemente obsesionado por la obediencia como reflejo de su preocupación por la unidad de la Orden en una época de desintegración de todas ellas («El maestre y su Orden son dos personas y una cosa», se titula uno de sus capítulos). La *Crónica del maestre Pelayo Perez* (1242-75), aunque perdida, pudo influir en la traducción renacentista de Lucas de Tuy y en el exotista Fernão Lopes (a través de la *Crónica da conquista do Algarve).*

Alcántara

Se ha sugerido que, por mor del modelo de la historiografía y el legendario del Císter lusitano en los días barrocos, e incluso sugiriéndose para él la misma autoría del fantasioso Bernardo de Brito, fue elaborado también entonces el cronicón que nos cuenta a su manera la fundación de la Orden de Alcántara, copiado de un manuscrito de Alcobaça en 1605 por mandato del abad general de los cistercienses de Portugal, fray Manuel de las Llagas, y fuente del historiador oficial de la Orden Alonso Torres y Tapia. Todo ello resulta tanto más discutible cuanto la documentación alcantarina más antigua es la toma de la nueva milicia bajo su protección por Fernando II de León en 1175, y el archivo del convento de San Benito de Alcántara se ha perdido. De manera que, en la erudición moderna, O'Callaghan no duda en tener el tal cronicón por apócrifo, en tanto Lomax sostiene que «es imposible verificarlo o refutarlo, si bien por lo menos parece conformarse con lo que después de 1175 se sabe de la Orden».

Según él, algunos caballeros salmantinos, bajo el mando de Suero Fernández Barrientos, se establecieron, en 1156, en el castillo de San Julián de Pereiro, cerca del río Coa, territorio de la monarquía leonesa entonces y de la República portuguesa hoy (una viña en Cinco Villas, Beira Alta, quedando sólo la tradición de haber sido arrasado el monumento por el marqués de Pombal); se pusieron a luchar contra los moros de Extremadura; el obispo cisterciense de Salamanca, Ordoño (1159-64), les dio su Regla; a Suero le sucedieron Gómez y Benito; y luego fueron muy favorecidos por Fernando II, acabando por establecerse en el castillo de Alcántara y se agregaron a Calatrava, todo ello a imitación de la Milicia de Evora y de las otras órdenes españolas.

Lo cierto es que, si bien la documentación catedralicia salmantina guarda silencio sobre todo esto, una bula confirmatoria de Inocencio III se refiere en 1206 a bienes en posesión de la Orden desde hacía más de cuarenta años; Alejandro III la había ya aprobado a 29 de noviembre de 1176, concediéndole una cierta exención de diezmos; Lucio III, al reiterarlo en 1183, da a Gómez el título de maestre, inequívoco síntoma de su ascenso a genuina e indiscutida orden militar; antes de 1187 debió de afiliarse a Calatrava, pues en esa fecha (y luego en 1199 y 1214) Gregorio VIII, al confirmar a ésta sus bienes, incluye Pereiro. El obispo de Zamora, Arias, que gobernó su sede de 1193 a 1217, dictó sentencia de la misma; en 1218 se llega a un acuerdo entre ambas por el cual el maestre de Calatrava tendría derecho de visita sobre Alcántara y el de Alcántara participaría en la elección del calatraveño, «la misma relación que existía entre las casas maternas y filiales de la Orden del Císter», según quiere Lomax. Sin embargo, Honorio III negó la sumisión alcantarina en bula de 1224.

Alcántara ya tenía ese nombre, adquirido a partir de 1217, cuando Alfonso IX había hecho donación a los calatravos del castillo y pueblo del mismo nombre, dominando el puente romano que seguía siendo el más importante del oeste del Tajo, para que establecieran allí un convento con un maestre que gobernara a todos los de esa Orden en su monarquía leonesa. Este proyecto no llegó a cuajar, fuese por no haber calatravos bastantes para hacerse cargo de la empresa o por permanecer a pesar de todo la desconfianza leonesa hacia los caballeros castellanos, de manera que los capellanes de Pereiro ya estaban establecidos allí en agosto del año siguiente y el lugar sería luego la sede del convento central de San Benito de Alcántara. Y en cuanto a la denominación de Orden de Trujillo, que aparece de 1188 a 1196, hay que relegarla a la rama castellana de Pereiro, y acaso se deba a unos presumibles esfuerzos de Alfonso VIII por trasladarla de León a Castilla. Lo mismo que durante algún tiempo fueron conocidos por Orden de Uclés los santiaguistas castellanos. Se pregunta Lomax, a la vista de todo ello, si los de Pereiro no buscaron la sumisión a Calatrava para gozar de los privilegios de la condición cisterciense que desde luego adquirieron (aunque todavía las bulas de 1183 y 1205 se limiten a escribir «secundum Deum et beati Benedicti regulam»), a no ser que Pereiro hubiera sido fundado por caballeros de Calatrava luego independizados. Lo cierto es que la tal afiliación favorecía a Alcántara, pues por ella adquirió esta Orden todos los bienes que en León poseía Calatrava y además la plena personalidad jurídica para adquirirlos en Castilla, naturalmente Murcia y Andalucía incluidas, de manera que «hacia mediados del siglo XIII, la memoria de los frailes de Pereiro, que protestaron contra la

sumisión de 1218, se había perdido en todas partes fuera del archivo del Vaticano». Y Lomax conjetura si por ser Alcántara la más pequeña y menos peligrosa de las órdenes, a pesar de sus treinta y ocho encomiendas, no la favorecerían en el futuro preferidamente los monarcas.

Es indudable que, establecida por entonces la sede de la Orden de Santiago en Uclés, dentro del territorio castellano y en detrimento de San Marcos de León, el favor real leonés, a comprensible título de emulación, se volcó en los alcantarinos, aunque sus caballeros de aquella primera hora se mantuvieron dotados de tan rígido como ejemplar espíritu cruzado, negándose a participar en las luchas interpeninsulares que enfrentaban a los soberanos cristianos (así en la guerra de Fernando II contra los portugueses que habían tomado Badajoz) y reservándose exclusivamente contra los islamitas (campañas extremeñas del mismo Fernando II y Alfonso IX).

Haciendo honor a su título definitivo, como ha hecho notar Moxó, «la Orden no estuvo ausente de la repoblación extremeña, y de ello tenemos pruebas expresas, a pesar de la escasez de sus fondos documentales». Así, desde su dominio de Magacela y su tierra, donde permanecían los pobladores moros, el maestre Pedro Yáñez pasó en 1234 a Zalamea, «desamparada», en cambio, por los tales, deseoso de que se llenara de cristianos, para lo cual eximió de pechos por diez años a quienes se avinieran a repoblarla. A principios del trescientos recibieron el lugar de Aldeanueva (perteneciente a Medellín), que convirtieron en el pueblo de Villanueva de la Serena, llamado a tanta tradición ganadera y sede de uno de sus florecientes conventos (mientras al sur de Badajoz se asentaba la también repoblada encomienda templaria de Jerez-Valencia del Ventoso, Jerez de los Caballeros a la postre).

Volviendo a la Reconquista, concretamente nos consta su intervención en la batalla de Alange (1230), bajo el mando de Arias Pérez, y en las tomas de Mérida (el mismo año), Trujillo (1233) y Medellín (1234). Y luego en las campañas de Murcia (1243), Sevilla (1248) y Portugal (1246), siendo consecuencia de las mismas la adquisición de los correspondientes señoríos, como los andaluces de Morón y Cote.

Pero a lo largo del trescientos y en la centuria siguiente, los alcantarinos abdicaron repetida y enconadamente de sus escrúpulos primitivos de mezclarse en las contiendas entre cristianos, hasta el extremo de ser utilizados por la Corona en la difícil y fronteriza Extremadura como un bastión de fidelidad leonesa (lucha contra los Infantes de la Cerda), y ello a pesar de la condición portuguesa de bastantes caballeros (empleo por Enrique II de la Orden contra su hermano Pedro I; muerte en Aljubarrota del maestre Gonzalo Núñez de Guzmán, y recuperación de Valencia de Alcántara por su sucesor Martín Yáñez de Barbuda).

Martín Yáñez cayó al atacar Granada el año 1394, ataque a la desesperada, solitario y caballeresco, cual «si el reloj de la historia se hubiera parado en el siglo XII», como nos apostilla Lomax: «mas siguiendo el dicho de un ermitaño, que le certificó haberle sido revelado que él había de ganar la ciudad de Granada, dio de cabeza en pasar adelante, hasta cerca de la ciudad. El rey moro envió un grande ejército contra él, y por otra parte los moros de los pueblos que el maestre dejaba atrás se juntaron; y así, tomándole en medio, le vencieron y desbarataron».

A pesar de todo, por tanto, en los tales fastos tardíos de los siglos XIV y XV, los alcantarinos no habían descuidado la lucha contra la media luna, ni tierra adentro (recuperación de Tiscar y Belmez) ni en la costa (el Salado, Algeciras y Gibraltar). El sitio de esta última plaza —1349 y 1350— estuvo a cargo del maestre Fernán Pérez Ponce de León, capitán general de su frontera, también marítima, como por encargo de Alfonso XI lo había sido igualmente su antecesor Gonzalo Nuñez de Oviedo, poco más de diez años antes, cuando el sultán Abu'l Hassan Alí, luego de tomado Tlemcén, volvió los ojos a la Península.

Malas fueron las relaciones de Alcántara con el Temple, liquidadas al ser extinguidos los templarios con la apropiación por los alcantarinos de cuantos lugares se mantenían controvertidos entre ambas milicias. Y, sobre todo, con el obispado de Coria en el siglo XIII, por la endémica cuestión de los diezmos.

Su regla y su organización son las mismas de Calatrava, e incluso el hábito es idéntico, con la sola modificación de que la cruz de Calatrava que llevan los caballeros de Alcántara es verde y no roja.

Montegaudio, Montesa y San Jorge de Alfama

Estaba todavía en sus comienzos la Orden de Santiago, el año 1174, cuando uno de sus caballeros leoneses, el conde de Sarriá, Rodrigo Alvarez, al cabo de poco más de un año de militar en la misma, no encontrándola lo bastante austera, sobre todo por la permisión del matrimonio a sus miembros seglares, fundó una milicia nueva con la venia del cardenal legado Jacinto, bajo la regla cisterciense y dependiendo inmediatamente del abad de Citeaux mismo, consiguiendo al año siguiente la aprobación del Capítulo general del Císter y del papa Alejandro III. En 1180 estaban ya interrumpidas las relaciones entre la neonata Orden y los bernardinos, de manera que seis años más tarde hubo un plan para unir la misma al Temple (quizás debido a disensiones internas, falta de vocaciones y a las ausencias y, al fin, muerte del «inconstante» Rodrigo). El proyecto fracasó sobre todo por la oposición de Alfonso II de Aragón, receloso de que el Temple incrementara su poderío en el sur de su reino (por lo cual ningún territorio le había concedido en las tierras de Teruel, a pesar del compromiso de Ramón Berenguer IV de acordarle la quinta parte de cuanto país se ganara a los moros). A este proyecto siguio un cisma al rebelarse Rodrigo González, imperante en Alfambra, contra el maestre Fralmo de Lucca, que mantenía su autoridad en Villel y Teruel. Estos recelos hacia los templarios estimularon a Alfonso II a mostrarse generoso con los nuevos caballeros, desde el mismo año fundacional de 1174, en que les donó Alfambra (liberalidad que se apresuró a redondear canónicamente el obispo de Zaragoza Pedro), y el fronterizo Villel en 1187.

La vocación ensoñada de Rodrigo Alvarez y sus hombres —ello no era raro en los hispanos de su tiempo— se había dejado seducir por las luces

de Oriente (tanto que la historiografía más fantasiosa llegó a sostener que la Orden fue fundada allí mismo), hasta el extremo de llamarla *Militia Sanctae Mariae Montis Gaudii de Ierusalem* (Montegaudio = Montjoye o Mountjoy), por un otero de las inmediaciones de la ciudad santa desde el cual la divisaban por primera vez sus peregrinos. El señuelo no se quedó en los dominios de la imaginación, pues en 1176 y 1177 les dio allí tierra Reginaldo de Chatillon (con la aprobación de Balduino IV), y el último año, además, castillos y rentas la hermana del mismo Balduino, Sibila, condesa de Ascalón y Jaffa, y el prior del Santo Sepulcro, confirmándolo el papa en 1180, cuando Rodrigo comenzó a edificar en aquellas latitudes un santuario que no llegó a terminarse (pensemos en la falta coetánea de tropas cristianas en las mismas y en el llamamiento esa misma fecha del príncipe de Antioquía a los santiaguistas). Por su parte, en Lombardía ya habían sido enriquecidos por el marqués de Monferrat (suegro de Sibila); en la castellanía de Susa, cerca de Turín, por los dos hijos del «castellano», con la condición de poder tomar su hábito si así lo desearan; y en Castilla, por Alfonso VIII (Villaviudas, al noreste de Valladolid) y Lope Díaz de Haro (Ribarroja, no identificada).

El ensoñamiento a que aludíamos no podía por menos de chocar un tanto con las limitaciones de la realidad, sobre todo las derivadas para el reclutamiento de sus miembros de esa su equívoca sedimentación geográfica entre nuestro este peninsular y Palestina. Esta falta de solidez se trató de paliar en 1188 (con la venia de Clemente III), uniendo Montegaudio al Hospital del Santo Redentor, acabado de fundar por Alfonso II en Teruel (entre Alfambra y Villel) con los propósitos de rescate ínsitos en su nombre, estando limitados a trece sus hermanos (para dedicar el resto de sus caudales exclusivamente a la dicha finalidad), con el hábito de canónigos regulares y la regla sanjuanista. En virtud de la unión, el patrimonio de Montegaudio pasó al Santo Redentor, con el compromiso por parte de aquél de destinar a la redención la cuarta parte de sus rentas; en cambio, el Santo Redentor adoptó la regla de Montegaudio, concediéndole en esa ocasión Alfonso II el señorío de Castellote y un vasallo por cada cien de los suyos; y en 1194 el paraje desértico de Villarluengo, que repoblaron inmediatamente.

Pero en 1196 el mismo rey, aprobándolo Celestino III, entregó el Santo Redentor al Temple (parece que convencido de la necesidad de éste para defender su frontera meridional), siendo todavía maestre de aquél (o de Alfambra, como a veces se le decía) Fralmo de Lucca, lo cual no fue aprobado por Rodrigo González y otros hermanos, que se asentaron con armas y caballos en el castillo de Montfragüe, dentro del territorio castellano, a orillas del Tajo y cerca de la frontera musulmana.

El pleito fue deferido a la Curia romana en 1198, donde se arrastró por largo tiempo a través de un laberinto de incidencias: entre las primeras, delegación de Inocencio III a los obispos de Osma y Zaragoza y al abad de Veruela; excomunión de los templarios por no entregar al prelado zaragozano Alfambra, Castellote y Villel, urgiendo el papa al arzobispo de Toledo reforzara la tal censura.

Pero los de Montfragüe no se bastaban patrimonialmente a sí mismos. Y pidieron su unión a Calatrava, lo que el maestre de ésta hacía saber al concilio de Letrán en 1215 y consentían Inocencio III y el capítulo de Citeaux, reafirmándose en ello el papa a pesar de la oposición templaria (y confirmándolo Honorio III en 1217). Consumóse al fin la unión en 1221 por decisión de Fernando II —«considerans penuriam et annullationem ordinis de Montfranc, qui licet quondam magnus fuerit a miniculo indiget iam extremo»—, aunque disintió de ello un grupo, que, a su vez, recurrió a Roma (delegación en los obispos de Burgos y Palencia y el arcediano de Valpuesta; búsqueda de un compromiso por Gregorio IX en 1234). Esta postura no tuvo éxito, pues en 1245 el mismo castillo de Montfragüe figuraba entre ciertos bienes permutados con Calatrava por Fernando III. En tanto, los bienes del Santo Redentor en Aragón seguían llamándose del tal aun después de indiscutida su pertenencia templaria. En definitiva, «una laboriosa muerte», como apostilla el estudioso inglés Forey.

Hubo una tentativa, al menos nominal, de resurrección cuando, suprimidos los templarios en 1312, el concilio de Vienne hizo una excepción de la por él decretada entrega de sus bienes a los hospitalarios para la península Ibérica, donde quedarían a disposición de la Santa Sede. Jaime II de Aragón propuso entonces al papa la erección en uno de los reinos de su Corona, el de Valencia concretamente, de una rama independiente de Calatrava, con sede en el castillo de Montesa y la denominación de Montegaudio o el Santo Redentor (Forey ha podido concluir, dicho quede de paso, que si bien los templarios llegaron a los reinos aragoneses nada más que en busca de recursos económicos, acabaron desempeñando un trascendente papel en su reconquista y repoblación). La propuesta, rechazada por Clemente V, fue aprobada por Juan XXII en su bula *Ad fructus uberes,* de 10 de junio de 1317, y ejecutada dos años más tarde por el maestre calatraveño Garci López de Padilla, enviando a dicha fortaleza diez de sus caballeros bajo el gobierno de Guillermo Eril. La toma de posesión tuvo lugar ante los abades cistercienses de Santes Creus, Valldigna y Benifazar. Un proceso equivalente al de la también nueva Orden de Cristo en Portugal (en tanto que las pertenencias castellanas y aragonesas no valencianas del Temple se distribuyeron entre las demás órdenes). Partiendo de estos datos, hay institucionalistas que niegan la consistencia jurídica en sí de la milicia de esa manera creada, y la tienen por una extensión autónoma de la de Calatrava nada más. Nosotros nos limitamos a consignar que inmediatamente después de la elección de Eril, el comendador de Alcañiz Gonzalo Gómez, delegado de su maestre, le absolvió juntamente con sus nuevos compañeros de la obediencia calatraveña, aunque los citados maestres de Calatrava ejercerían en ella en el futuro su derecho de visita. La nueva Orden quedó bajo la tutela de la abadía catalana de Santes Creus en lugar de la francesa de Morimond. Es muy significativa la analogía de las definiciones promulgadas conjuntamente para ella por los maestres de Calatrava y los abades de Santes Creus o Valldigna en 1326, 1331 y 1356 (en el siglo X por los de Morimond sólo) con las calatraveñas coetáneas, que ya nos son conocidas. Tal su celo por los esplendores litúrgicos: «que el oficio

de Dios sea hecho en la iglesia bien pronunciadamente, según que antiguamente se ha practicado y ordenado por la Orden de Calatrava»; «mas la misa mayor sea dicha siempre alta y solemnemente»; y que «como haya algunos presbíteros que bajan muy a menudo a la villa y vayan a otros lugares a celebrar misas y el oficio divino valga menos, por tanto mandamos y queremos que estas tales licencias se estrechen».

Pero su nombre fue el de Montesa, y su advocación Santa María (tradición mariana, de entronque muy templario por otra parte, tanto que en Ceinos de Campos, por ejemplo, tuvieron los caballeros extintos una iglesia llamada de Nuestra Señora del Temple).

El año 1317, cuando la Merced, aun manteniendo cual nostalgia gozosa tradicional su tríptico de epítetos de *celestis, regalis, militaris,* recordatorio de los tiempos en que la espada era una de las piezas de su hábito redentor, pasó a ser meramente clerical, se unieron a Montesa los caballeros mercedarios.

Separado el reino de Valencia del territorio musulmán por el de Murcia (donde había sido erigida en 1266 la encomienda templaria de Caravaca), el porvenir militar cruzado de Montesa nacía alicortado, tanto más cuanto que la ocupación de Cerdeña por la Corona aragonesa (1323-24) —con ayuda de los nuevos caballeros, por cierto—, al enfrentarla con la ciudad de Génova y señalar «el punto más alto de la expansión política catalana», minimizaba sus vuelos imperialistas en Marruecos, de manera que sus intervenciones fronterizas o ultramarinas contra aquéllos fueron esporádicas, si bien auxiliaron a los Reyes Católicos en la misma conquista del reino de Granada, y antes a partir de la expedición a Almería de 1428 y al este de dichos dominios.

En cuanto a su herencia patrimonial, tenemos el dato curioso de haber llegado de hecho a imponer en aras de la misma un tanto la historia a la geografía, en cuanto la comarca árida y montañosa que sigue llamándose el Maestrazgo, en los confines de las actuales provincias civiles de Castellón y Teruel, debe dicho nombre a haber sido pertenencia montesina, y de esa circunstancia, antes que de sus características físicas, recibe su unidad más perceptible, con un balance de trece encomiendas, ocho prioratos y noventa mil súbditos a fines del siglo XV.

Lo mismo que los caballeros de Alcántara tomaron por hábito el de Calatrava, pero cambiando por el color verde el rojo de esa cruz, los de Montesa lo hicieron a su vez adoptando para la misma el negro, que al incorporarse después ellos por su parte la Orden de San Jorge de Alfama, cambiaron por el rojo, pero simplificando la cruz en una de cuatro brazos iguales como la tenían los últimos, hasta recuperar al fin la suya anterior, en una data ya tan crepuscular como el 12 de abril de 1913, cuando se la devolvió Alfonso XIII a título de su gran maestre.

La Orden de San Jorge había sido fundada el año 1201 por Pedro II el Católico, bajo el maestre Juan de Almenara (que participó en la conquista de Valencia y Murcia por Jaime I). El monarca la dotó con tierra en el desierto de Alfama, a cinco leguas de Tortosa y cerca de Ampolla, entre el Coll de Balaguer y el mar, donde se construyó su fortaleza, con hábito

blanco y bajo la Regla de San Agustín, aunque la aprobación pontificia se retrasó nada menos que hasta 1373, siendo solemnizada el 8 de noviembre de ese año por el obispo de Lérida ante Pedro IV el Ceremonioso en la capilla de su palacio de Barcelona. La aprobación había sido solicitada por el mismo soberano para poner un freno a la relajación y ver si así se remediaba la pobreza, ambos males endémicos del instituto, obteniendo de paso la incorporación a la calendada norma agustiniana de algunos estatutos sanjuanistas y fundando a la vez la Cofradía de Mosén Sent Jordi como una real maestranza.

La Orden se ocupó de la guarda de la costa y la custodia de los pasos del Coll y participó en las empresas regias (el segundo maestre, Arnaldo de Castelvell, en la de Játiva todavía con Jaime I; Alberto Certores en la toma de Alguer, el año 1354).

Pero falta, a pesar de todo, de recursos y vocaciones, en 1399 dimitió el maestre Francisco de Ripollés, y el rey Martín el Humano solicitó del papa Luna su unión a Montesa, que al fin éste acordó el año siguiente por su bula *Ad ea libenter intendimus* (luego de una incidencia motivada por su disgusto de que los caballeros montesinos hubieran ya usado sin su permiso la cruz roja de San Jorge el día de la coronación de dicho monarca, cuando éste armó a algunos de ellos, pero sin que la unión, como se ha pretendido, quedara solemnizada entonces).

Cambióse oficialmente el nombre de la Orden absorbente por el de Nuestra Señora de Montesa y San Jorge de Alfama, modificándose el hábito, como ya hemos visto.

Santa María de España

Como muy bien ha visto Juan Torres Fontes, una de las consecuencias vitales de la victoria de las Navas «fue la inauguración de una política marítima castellana, de manera que un Estado tradicionalmente territorial, olvidado del mar pese a la creciente actividad de algunas villas cántabras, forzosamente tuvo que prestarle atención tan pronto sus ejércitos alcanzaron el litoral murciano y después el sevillano» y más en concreto y ante todo por las exigencias de la cooperación de la flota a la empresa reconquistadora, todavía vigente. La vecindad del Estrecho no podía por menos de determinar «la proyección africana —*en fechos de allent mar contra la gente pagana*— que Fernando III comenzó a preparar en los últimos años de su vida», fielmente continuada por su hijo Alfonso X (nombramiento de Ruy López de Mendoza como primer almirante de la mar y creación de las atarazanas de Sevilla, privilegios a Cartagena y Alicante), con vistas al «dominio del norte africano y la secular aspiración de restaurar el idealizado imperio de Toledo».

Estos ideales tuvieron ya un atisbo de materialización en el continente vecino cuando en 1257 las fuerzas alfonsinas tomaron en el norte de Africa una plaza, que pudo ser Tánger; y en 1260, siendo almirante Juan García de Villamayor, con seguridad la de Salé, junto a Rabat, si bien momentáneamente. Un efímero hito, pues, en esa larga cadena de cone-

xiones que van desde la influencia de la cultura paleolítica hasta el cambio en nuestros días del topónimo de Alhucemas por el de Villasanjurjo. En todo caso, fue suficiente para hacer meditar al monarca en la conveniencia de crear una orden militar naval —para «los fechos de la mar»— que le diera en la costa y las alturas las mismas solidez y permanencia castrenses que las otras ya existentes le venían proporcionando tierra adentro y guardianas en la frontera, inequívoca destinación marítima que haría exultar en la erudición moderna la pluma de Martín Fernández de Navarrete.

La Orden ya aparece constituida en 1272, cuando en carta a la catedral de Santiago el infante don Sancho se intitula «alférez de Santa María y almirante de su cofradía de España» (luego también llamada de la Estrella por la advocación mariana de la *stella matutina,* y de Cartagena), mientras que su sucesor sería sencillamente maestre, como los de las otras.

En Cartagena tenía la sede, y los otros tres conventos principales en San Sebastián, La Coruña y Santa María del Puerto o Puerto de Santa María, o sea cuatro «verdaderas capitanías generales de departamentos marítimos». Gozaba de la consabida afiliación cisterciense, adscrita a la *abadía francesa de la Gran Selva.*

Muy pronto poseyó una pingüe riqueza ganadera, extendida a las tierras del interior, hasta las de Burgos incluso, además de otras propiedades (el Hospital del Emperador y casas en la misma Burgos, salinas en el pueblo conquense de Barajas de Yuso). Se le concedieron los castillos sevillanos de Medina Sidonia —que había de llamarse de la Estrella y pasar a ser su casa matriz— y Alcalá de los Gazules (éstos en la última etapa ya).

Pero el desastre, ante todo naval, del sitio de Algeciras en 1278 y 1279 fue lo bastante grave como para impedir que Alfonso X contara con una flota permanente, llegando a colocarle en ese ámbito a merced de las naves genovesas a sueldo. A raíz de este acontecimiento, decidióse el monarca a convertir la Orden de Santa María de España en una milicia territorial y fronteriza contra Granada, toda vez que no se podía disputar a los marroquíes el dominio del mar. Al ser derrotados los caballeros de Santiago por los granadinos en Moclín el año 1280, con la muerte de su maestre Gonzalo Ruiz y Girón y muchos de ellos, el maestre de Santa María Pedro Núñez pasó a serlo de los santiagueses (recibiendo del monarca al año siguiente, a título de tal, la villa y el castillo de Cieza) y su Orden a integrarse definitivamente en la de Santiago.

Los Caballeros Teutónicos en España

Unido en matrimonio Fernando III con Beatriz de Suabia, en Burgos y a 30 de noviembre de 1219 —con Beatriz, la princesa germánica *optima, pulchra et pudica* según el Toledano—, la Orden Teutónica, del hábito blanco con la cruz negra sobre el pecho, acá conocida por la de los Caballeros Hospitalarios de Nuestra Señora de los Alemanes, recibía del dicho rey en el noroeste leonés los lugares de Mota (hoy del Marqués), Morales de Toro, Benafarces y Griegos, liberalidad que tenía lugar en 1222 (desde

Silos les volvería a donar Higares en 1231) y en cuya escritura hacía constar el monarca que aquéllos ya «habían fecho una casa e convento». Convento que además del preceptor y los frailes (con un prior y un subprior) contaba con clérigos y seglares bajo la autoridad de un rector al servicio de la iglesia y el hospital anejos (lo que sabemos por una concordia de 1346 entre los obispos de Palencia y Zamora).

Y en el primero de los pueblos citados, muy cerca y al oeste del casco, por donde ahora pasa la carretera de Madrid a La Coruña, estaba el tal convento, sede de la encomienda de Santa María de Castellanos de la Mota de Toro, con un asentamiento en nuestro país que se prolongaría por trescientos treinta y cuatro años, a pesar de lo cual apenas si ha atraído la atención de más estudiosos españoles que el duque de Alba y Jaime Ferreiro Alemparte, quien a propósito de ello llama la atención sobre el descuido en la erudición de las naciones modernas de «los factores universalistas o por lo menos geográficamente europeístas que informaron y determinaron la organización medieval dentro del orbe cristiano de entonces».

Los comendadores, todos alemanes en un principio, van siendo luego españoles: Eberhardo de Mörsberg, 1255; Volmar von Bernhausen, quien en 1257 estaba en el convento de Königsberg, se titula «provincial de España» en 1282 y cinco años más tarde muere luchando contra los lituanos; fray Juan Alfonso de Vazdemarbán, antes rector en Zamora de la iglesia de Santiago del Burgo, que había profesado en Marienburg —la esplendente sede prusiana de la Orden—, y que al vender Higares en 1355 dice hacerlo «por el gran provecho y necesidad de la misma y de sus casas que han en el señorío del rey de Castilla, que están todas yermas y desaliñadas»; Pedro de Gundisalvo, prior del Santo Sepulcro de Toro, que recibió la encomienda de Enrique IV en 1440 cuando llevaba quince años administrada por un dominico; diez años después uno del pueblo, fray Juan de la Mota, bajo cuyo mandato, y aprovechándose de su estancia en Alemania, hubo intromisiones abusivas del mismo Santo Sepulcro toresano y de los cistercienses de la Espina (pero siendo inexacto que pasara a éstos la encomienda en 1490, como creyó el duque de Alba); y a partir de 1460, los cuatro últimos: Juan de Bullón, Diego del Castillo (padre e hijo) y Constantino del Castillo (sobrino del último). El segundo Diego acabó vendiendo las tierras en 1488 (ya con una previa autorización de Sixto IV de 1483) por un censo perpetuo de 35.000 maravedíes («Pues era más útil y provechoso tener pan y dineros de juro de renta en cada un año») al señor de la Mota, el caballero de Santiago que había participado en la campaña de Granada, Rodrigo de Ulloa y Herrera, quien se había lanzado a una guerra sorda contra la encomienda.

Pero el patrimonio teutónico peninsular no se reducía al coto leonés, y de ahí que Constantino obtuviera de León X otra bula, en la tardía data de 1516, para reivindicar los bienes usurpados a la encomienda dicha (por otra parte, de tenor equivalente a la que ya en 1495 había conseguido su tío de Alejandro VI). En efecto, parece que los caballeros germánicos también hubieron de participar en las conquistas andaluzas, y de ahí sus

propiedades en esa región: el «Corral Grande de los Alemanes», que les pagaba censo en Córdoba (todavía así llamado en 1528; y habiendo una calle de los Alemanes en la ciudad además); parte del cortijo igualmente cordobés de la Trinidad, compartido con otras órdenes; huertos y un olivar en Jaén; el Donadío de los Alemanes en Carmona; y en Sevilla, el «Horno de Cocer Pan de los Alemanes» y censos con cargo a varias casas, además de un olivar en Almorjón, «dentro del Axarafe» de la misma. Fincas a las que ellos llamaban «tierras de Santa María», como se designaban a sí mismos los «caballeros de la Virgen», y a ésta, «la dama del universo».

Hasta que, en 1556, apesadumbrado por la distancia, Constantino, aun conservando el título de comendador hasta su muerte, extinguió la encomienda, erigiendo en su lugar siete capellanías para otros tantos capellanes perpetuos y dos sacristanes, lo que logró valiéndose, además de la unión a su parroquia de Santa María de Castellanos (de la diócesis de Zamora), de la capellanía de San Bartolomé, ya existente en la otra parroquia del mismo pueblo de la Mota, la del Salvador (de la diócesis de Palencia). Con la singularidad de que los vecinos podían cambiarse de parroquia, y en consecuencia de obispado, todos los años, el octavo día de Pascua, «corruptela» según una bula papal que había aprovechado don Rodrigo para pasar al Salvador todos los feligreses sus vasallos y así dejar a la otra sin diezmos (lucha por los diezmos y demás derechos entre ambas parroquias que determinaba una competencia entre sus respectivos cleros por halagar a sus vecinos). Según nos consta por carta al duque de Alba del canónigo de Palencia Domingo Largo, todavía en 1777 los siete capellanes en cuestión, al posesionarse de sus beneficios, juraban obediencia al Gran Maestre de los Teutónicos de Prusia.

Y recapitulando, hagamos hincapié en dos de los aspectos que ya han quedado pormenorizadamente tratados en la exposición que antecede.

De un lado, la extensa difusión y la intensa impronta de las órdenes militares, no sólo en la Reconquista estrictamente considerada, sino también en la repoblación peninsular (con sus secuelas de colonización económica y ordenación jurídica e incluso canónica de los territorios) y, en definitiva, en el hacerse histórico hispano.

De otro, la condición espiritualmente monástica de las mismas, que no debe ser preterida por el más vivo brillo de sus empresas castrenses, condición de la que a cada paso es hacedero encontrar detalles confirmatorios, incluso en su evolución cotidiana. Así, por traer a colación un botón de muestra, en cuanto a Calatrava, su maestre Nuño Pérez de Quiñones había fundado antes de 1179 el convento de San Pedro de Gumiel, que en 1194 recibía para monasterio del Císter, en Toledo, de Alfonso VIII el abad de Morimond Guido I, con el consentimiento de aquella Orden y a condición de tener su maestre el derecho de sentarse al lado del abad en el coro, refectorio y capítulo, y sus frailes asiento en los mismos lugares. «Una etapa en el avance hacia la igualdad formal con los monjes», por lo tanto. En 1195, el mismo abad establecía entre Calatrava y Gumiel una comunidad espiritual de rezo mutuo e informe de sus defunciones, asistiendo el abad de Gumiel al capítulo general de Calatrava y sustituyendo al de Morimond como visitador de la misma.

Recordemos las nítidas expresiones para Alcántara de 1183 y 1205, *secundum Deum et beati Benedicti regulam;* y la razón de la sumisión de Evora a Calatrava (dentro de las exigencias papales de vincular lo meramente nacional a lo que ya hubiera alcanzado rango pontificio) en que «como ella había abrazado desde el primer momento la Regla de San Benito, según se declaraba en la donación del castillo de Coruche, otorgada en 1176 por Alfonso I a favor de Gonzalo Viegas».

Es más. La conjunción de la índole religiosa de las órdenes y de la condición seglar de sus maestres soberanos ha llegado a plantear doctrinalmente algún problema canónico e incluso teológico. Por ejemplo, cuando los estatutos calatraveños de 1196 y 1213 mandaban a los frailes confesar los pecados mortales exclusivamente a los abades de Morimond o Gumiel o al prior, pero pudiendo los dichos maestres dispensar de tal exigencia (los mismos estatutos que, con la mira puesta incluso en el hábito cisterciense, prohibían a los caballeros llevar capas con mangas largas, pero se las permitían cortas y anchas cuando guerrearan al sur del puerto de Orgaz).

Sin que debamos olvidarnos tampoco de la irradiación oriental y europeísta de las órdenes, desde sus orígenes hasta su crepúsculo. Capítulo este que acaso nos guarde todavía sorpresas por investigar. Así, Ferreiro Alemparte cree que, a través de Morimond, «la verdadera mediadora entre los dos extremos de Europa», pudieron llegar influencias germánicas hasta las *Cantigas* de Alfonso el Sabio. Cuando todavía los Teutónicos no se habían asentado en Prusia, el año 1219, fundaban en Francfort del Main «El Compostela» (= *das Kompostell* o *der Kompostellhof),* donde luego estuvo la *Curia Teutonicorum,* que tomó ese nombre por contar con un hospital para los peregrinos jacobeos, los cuales, al proseguir su camino, oían misa y recibían la bendición en la capilla de Santiago de la casa llamada Arnsburghof, por la abadía cisterciense de Arnsburg.

Volviendo, para concluir, a las vertientes antes mencionadas, la reconquistadora-repobladora y la monástica, podemos comprobar cómo todavía no se han apagado los ecos de las mismas. Así, en 1731, el comendador calatravo de Manzanares, fray Iñigo de la Cruz Manrique de Lara, acumulaba montañas de silogismos y consumía ríos de tinta reivindicando para las órdenes su condición de «religiones aprobadas por la Iglesia con íntegros votos y regla monacal aunque con instituto para la vida activa». Y la Real Academia de la Historia, en sesión de 14 de diciembre de 1951 (haciendo suyo el dictamen de su numerario Gómez del Campillo), al informar al Ministerio de la Gobernación en contra de las pretensiones del pueblo cordobés de Belmez de colocar en su escudo la cruz de Calatrava, argumentaba que «si todas las ciudades y villas de las antiguas encomiendas de las cuatro Ordenes Militares españolas y de la universal de San Juan pretendieran usar la cruz de la que fueron vasallas, resultaría una lastimosa confusión, impropia del respeto y veneración que siempre deben inspirar los gloriosos y patrióticos recuerdos de los tiempos pasados».

CAPÍTULO IX

LA RENOVACION RELIGIOSA Y CULTURAL

Por ANTONIO LINAGE CONDE, JAVIER FERNÁNDEZ CONDE
y JUAN FRANCISCO RIVERA RECIO

BIBLIOGRAFIA

REORGANIZACIÓN DE LA VIDA COMÚN DEL CLERO. CANÓNIGOS REGULARES. PREMONSTRATENSES EN ESPAÑA

La «Vita canonica»

I. J. BAUER, *Die «vita canonica» an den katalanischen Kollegialitätkirchen in 10. und 11. Jahrhundert:* Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 21 (Münster 1963) p.54-82; F. CAMPO DEL POZO, *El monacato de San Agustín en España y las Constituciones de Ratisbona (1290):* Archivo Agustiniano 62 (1978) 3-38; ID., *El monacato de San Agustín en España hasta la gran unión en el año 1256:* Secundum regulam vivere. Festschrift für P. Norbert Backmund O. Praem. herausgegeben von G. Melville (Windberg 1978) p.5-30; O. ENGELS, *Episcopat und Kanonie in mittelalterlichen Katalonien:* Gesammelte Aufsätze c. p.83-135; A. GARCÍA GALLO, *El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho Canónico español en la Alta Edad Media:* Anuario de Historia del Derecho Español 20 (1950) 275-633; A. LINAGE CONDE, *¿Vida canonical en la repoblación de la Península Ibérica:* Secundum regulam vivere c.p.73-85; y J. F. RIVERA RECIO, *Cabildos regulares en la provincia eclesiástica de Toledo durante el siglo XII:* La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della Settimana di Studio: Mendola, settembre 1959 (Milán 1962) t.1 p.220-240. También I. VINKE, *Die «vita communis» des Klerus und das spanische Königtum in Mittelalter,* en «Gesammelte A. zur Kulturgeschichte Spaniens» 6 (1937) 30-9.

Canónicas particulares

F. CASTILLON CORTADA, *La capilla real de Sancho Ramírez en Monzón (Huesca):* Ligarzas 7 (1975) 37-61; J. FERRO COUSELO, *El monasterio de San Salvador de Vilaza en tierras de Beronceli:* Boletín Auriense 5 (1975) 37-41; F. FITA, *La abadía y diócesis de Santander. Nuevas ilustraciones:* Boletín de la Real Academia de la Historia 64 (1914) 501-512; E. JUSUE, *Libro de regla o cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar* (Madrid 1912); M. RIU, *El monasterio de Santa María de Labaix o Lavaix:* Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel (Studia Silensia 3; Silos 1976) t.2 p.455-482; J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *El señorío isidoriano de Renueva (León):* Archivos Leoneses 28 (1974) 221-261; y M. SERRANO Y SANZ, *Cartulario de la iglesia de Santa María del Puerto (Santoña):* Boletín de la Real Academia de la Historia 83 (1918) 420-442.

Entre los estudios generales sobre la cuestión, interesan, por ejemplo: G. BARDY, *Saint Grégoire VII et la réforme canoniale au XI siècle:* Studi Gregoriani (Roma 1947) t.1 p.47-64; C. DEREINE, *Chanoines:* Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastiques 12 (1950) 353-403; y J. B. VAN DAMME, *Moines-Chanoines-Citeaux.*

Influences reciproques: Aurevallis. Mélanges historiques reunis à l'occasion du neuvième centenaire de l'abbaye d'Orval (Lieja 1975) p.15-54.

Premonstratenses

N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense* t.3 (Straubing 1956) p.208-326, 154-208 y passim (cf. M. COCHERIL, *Le «Monasticon Praemonstratense» et le problème des sources de l'histoire monastique:* Studia Monastica 1 (1959) 423-459; y A. LINAGE CONDE, *Bibliografía del P. Norbert Backmund:* Ibid., 15 (1973) 423-431); T. MORAL, *Hacia una historia de la Orden premonstratense en España y Portugal:* Boletín de la Real Academia de la Historia 165 (1969) 219-253; y de la historiografía antigua, BERNARDO DE LEÓN, *Chronica general del Orden Blanco, que por otro nombre es llamado de Nuestra Señora de Premontre,* fundado por el glorioso patriarca San Norberto (ms. Archivo de la Vid, Burgos); y ESTEBAN DE NORIEGA, *Noticia historica et collectanea a dicto abbate collata ad usum abbatis Ch. L. Hugo* (ms. Ibis, Archivo de la Vid; y Biblioteca Municipal de Nancy, en los mss.17775-1000). Véase también E. BROUETTE, *Les abbes et prevôts conmemores à Sainte-Marie-au-Bois:* Analecta Praemonstratensia 53 (1977) 130-151. Sobre los orígenes en España: E. CORREDERA, *Los condes soberanos de Urgel y los premonstratenses:* Analecta Sacra Tarraconensia 36 (1963) 33-102; J. VALLEJO PENEDO, *Domingo de Candespina, primer abad de La Vid:* Cor unum 39 (1978) 6-13; e ID., *Santo Domingo de Guzmán vivió y profesó en La Vid:* Ibid., 40 (1979) 19-29 (cf. ESTEBAN DE NORIEGA, *Disertatio historica de S. Dominico de Guzman, Ordinis Praedicatorum patriarcha, canonico regulari augustiniano-premonstratensi in observantissimo monasterio Sanctae Mariae de la Vid* (Salamanca 1723); H. KROLL, *Zum Charakter des Pramonstratenserordens in den ersten Jahrzeiten seines Bestehens:* Analecta Praemonstratensia 56 (1980) 21-40.

Monasterios particulares

N. ALVAREZ, *Historia del monasterio de Santa María de Aguilar* (ms. G 89 35 XVIII, Biblioteca Nacional); E. CORREDERA, *Historia del santuario de Nuestra Señora de Aguilar:* Analecta Sacra Tarraconensia 39 (1966) 11-24; F. ANTÓN, *Monasterios medievales de la provincia de Valladolid* (Valladolid ²1942); CARESMAR, *Anales del Real Monasterio de Bellpuig de las Avellanas* (ms. Biblioteca de los Hermanos Maristas, Bellpuig); ID., *De rebus ecclesiae Sanctae Mariae Bellipodensis Avellanorum in Catalonia* (ms., Archivo parroquial de Vilanova de la Sal); RIBOT, *Memorias del monasterio de Bellpuig de las Avellanas* (ms., 1828, Franciscanos de Vich); E. CORREDERA, *Santuario de Nuestra Señora de Bonrepós:* Analecta Sacra Tarraconensia 38 (1965) 231-280; J. GOÑI GAZTAMBIDE, *El monasterio premonstratense de Urdax en la Edad Media (1182-1520):* Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel (Studia Silensia 3; Silos 1976) t.2 p.427-454; LLITERAS, *Los premonstratenses en Mallorca (1230-1425). Final del priorato de Santa María de Bellpuig en Artá: Artá en el siglo XIII:* Analecta Praemonstratensia 39 (1963) 249-256; 41 (1965) 256-292; 42 (1966) 192-235 y 43 (1968) 5-38; y J. R. V., *Documentos ineditos con que se muestra la existencia de un monasterio de premonstratenses en la diócesis de Vich a principios del siglo XIII* (Vich 1827).

Sobre la aplicación de la Regla agustiniana a la vida canónica: L. VERHEISEN, *La Règle de Saint Augustin* (París 1967); y CH. GIROUD, *L'Ordre des chanoines Reguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de Regime interne* (Martigny 1961).

Y para las vinculaciones de las canónicas agustinianas al camino de Santiago: R. OURSEL, *Les pelerins du Moyen Âge. Les hommes, les chemins, les sanctuaires* (París 1963); J. M. LACARRA, *El camino de Santiago,* en Marqués de Lozoya, y otros, «Santiago en España, en Europa y en América» (Madrid 1971) 59-152; y P. CAUCCI, *Las peregrinaciones italianas a Santiago* (Santiago de Compostela 1971) p.141-63. Además de los estudios que sobre las peregrinaciones sin más se citan en el capítulo que corresponde.

LOS CONCILIOS DE LA ÉPOCA POSTGREGORIANA. LA REFORMA DEL CLERO SECULAR Y DE LAS INSTITUCIONES PASTORALES

G. SUKEBOV, *Die papstlichen Legationem nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts* (Berlín 1931); J. ZUNZUNEGUI ARAMBURU, *Concilios y sínodos medievales españoles:* HS 1 (1948) 127-32; G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Concilios nacionales y provinciales:* DHEE I (Madrid 1972) p.537-576 (con abundantes referencias bibliográficas); F. FITA, *El concilio nacional de Palencia en el año 1100 y el de Gerona en 1101:* BAH 24 (1894) 215-235; ID., *Concilios nacionales de Carrión en 1103 y de León en 1107:* l.c., p.299-342; ID., *Concilio de Gerona en 1117:* l.c., 48 (1906) 501-507; ID., *Concilio de Segovia y de Tuy en 1118:* l.c., 48 (1906) 507-509; ID., *El concilio nacional de Burgos (18 de febrero 1117) Texto inedito:* l.c., 48 (1906) 387-407; ID., *Cortes de Barcelona, 10 de marzo de 1131.* l.c., 4 (1884) 75-84; ID., *El concilio nacional de Valladolid en 1143:* l.c., 60 (1912) 536; ID., *Concilios nacionales de Salamanca en 1154 y Valladolid en 1155:* l.c., 24 (1984) 449-475; ID., *Observaciones críticas sobre un concilio de Calahorra que presidió el cardenal Jacinto en 1155:* l.c., 14 (1889) 495-509; ID., *Concilio inedito de San Celoni en 1168. Bulas ineditas de Alejandro III y Benedicto VIII:* l.c., 41 (1902) 256-270; ID., *Primera legación del cardenal Jacinto en España. Bulas ineditas de Anastasio IV. Nuevas luces sobre el concilio nacional de Valladolid (1115) y otros datos ineditos:* l.c., 14 (1889) 530-555; ID., *El concilio de Lerida en 1193 y Santa María la Real de Nájera. Bulas ineditas de Celestino III, Inocencio III y Honorio III:* l.c., 26 (1895) 332-383; B. OLIVER Y ESTELLER, *Cortes y Concilio de San Cucufate del Valles:* l.c., 28 (1896) 529-531; F. VALLS-TABERNER, *Ein Konzil zu Lerida im Jahre 1155, «Papsttum und Kaisertum Forschungen zur politischen Geschichte und geisteskultur des Mittelalters»* (Munich 1926) p.364-68; ID., *Notes sobre la legislació ecclesiastica provincial que integra la compilació canónica tarraconense del Patriarca d'Alexandria:* AST 11 (1935) 251-272; P. KEHR, *Das Papsttum und der Katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon:* «Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften» (Berlín 1926), traduc. catalana: R. D'ABADAL, «Estudis Universitaris Catalans» 12 (1927) 321-347; 13 (1928) 1-12; 14 (1929) 213-26; 15 (1930) 1-20; ID., *Das Papsttum und die Konigreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts,* l.c. (Berlín 1928), traduc. castellana: M. L. VÁZQUEZ DE PARGA, EEMCA 2 (1946) 74-186; ID., *Papsturkunden in Spanien* I: *Katalanien* (Berlín 1926) (nueva ed., Göttingen 1970); ID., *Papsturkunden in Spanien* II: *Navarra und Aragon* (Berlín 1928) (nueva ed., Göttingen 1970); C. ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal* (Berlín 1927); D. MANSILLA REOYO, *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando* (Madrid 1945) (sobre los cabildos en el XIII, p.193ss); A. GARCÍA GALLO, *El Concilio de Coyanza:* AHDE 20 (1950) 275-633, tirada a parte: Madrid 1951 (la paginación de las citas hace siempre referencia a esta edición); E. DURO PEÑA, *Las antiguas dignidades de la catedral de Orense:* AEM 1 (1964) 289-332; J. R. LÓPEZ ARÉVALO, *Un cabildo catedral de la Vieja Castilla: Avila. Su estructura jurídica, s. XIII-XX* (Madrid 1966); F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La iglesia de Asturias en la alta Edad Media* (Oviedo 1972) (sobre el cabildo de Oviedo, p.83ss); T. VILLACORTA RODRÍGUEZ, *El cabildo catedral de León. Estudio histórico-jurídico* (León 1974); J. SAN MARTÍN, *El cabildo de Palencia:* «Publicaciones de la I. Tello Téllez de Meneses» 34 (1974) 229-248; J. L. MARTÍN MARTÍN, *Cabildos catedralicios del Occidente español hasta mediados del siglo XIII:* «Homenaje a fray J. Pérez de Urbel», v.II (Silos 1977) p.125-136; A. LÓPEZ FERREIRO, *H. de la S.A.M. Iglesia de Santiago de Compostela,* v.IV (Santiago de Compostela 1901); L. SERRANO, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva,* 3 vols. (Madrid 1935/36); J. BLANCH, *Arxiepiscopologi de la Santa Esglesia metropolitana i primada de Tarragona,* 2 vols. (Tarragona 1951); A. DURÁN GUDIOL, *La iglesia de Aragón durante los reinados de Sancho Ramírez y Pedro I (1062?-1104)* (Roma 1962); J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208),* 2 vols. (Roma 1966 y 1976); P. I. DE LA TOUR, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV au XI siècle* (París 1900) (nueva ed., París 1979); ST. ZORELL, *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit:* «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» 82 (1902) 74-98; A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. El primer milenio* (Salamanca 1967) p.386ss.

PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA RENOVACIÓN CULTURAL DEL SIGLO XII. EL «RENACIMIENTO» DE LA CULTURA LATINA

M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum. Pars prior (s. VI-XII)* (Salamanca 1958); E. ROBERT CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna 1948); trad. castellana, Madrid 1976 (2.ª reimpresión); M. MANITIUS, *Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalter,* v.II-III (München 1964-65) (reimpresión); F. RICO, *Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla:* «Abaco. Estudios sobre literatura española» 2 (Madrid 1969) p.11-91; J. L. MORALEJO, *Literatura hispano-latina (siglos V-XVI),* en «Historia de las Literaturas hispánicas no castellanas» (Madrid 1980) p.60ss.

LA CULTURA HISPANO-MUSULMANA

FRAILE, G., *El islam y la filosofía,* en «Historia de la filosofía» (Madrid, BAC 190, 1960); CRUZ HERNÁNDEZ, M., *La filosofía árabe* (Madrid 1963); CARRA DE VAUX, B., *Les penseurs de l'Islam* (París 1921-1926); MIELI, A., *La science arabe et son rôle dans l'evolution scientifique mondiale* (Leiden 1966); PLESSNER, M., *Die Geschichte der Wissenschaften in Islam* (Tubinga 1931); WATT, W. M., *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edimburgo 1972); CHEJNE, A. G., *Historia de la España Musulmana,* trad. esp. (Madrid 1980) c.IX-XXI; MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Estudios de la historia de la ciencia española* (Barcelona 1949); GRABMANN, M., *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts* (Münster 1916); HASKINS, C. H., *Studies in the History of medieval Science* (Cambridge 1924); ALVERNY, M. TH., *Deux translations du Coran au Moyan Âge:* «Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge», XVI (1947); ALONSO, M., *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo:* «Al-Andalus» (1947); RIVERA RECIO, J. F., *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano:* «Al-Andalus» XXI (1966).

I. *REORGANIZACION DE LA VIDA COMUN DEL CLERO. CANONIGOS REGULARES. PREMONSTRATENSES*

Por A. LINAGE

La reforma de la Iglesia y la vida común del clero

El concilio de Coyanza, el año 1055, eco tardío en ese extremo del de Aquisgrán del 816, decretaba según su redacción portuguesa la vida canónica en las sedes episcopales, y según la ovetense, la vida ordenada sin más. Aceptando las últimas opiniones más autorizadas (la ovetense, refundición tardía de un jurista o amanuense leonés, para García Gallo; resultado de las manipulaciones tendenciosas del obispo Pelayo de Oviedo, para Gonzalo Martínez Díez), daremos la preferencia a la primera. Pero el silencio de las fuentes nos fuerza a opinar que no se llevó a cumplimiento aquella norma, en contra de la opinión de García Gallo, para quien la obediencia a la misma habría sido general, y traído consigo sencillamente la restauración del supuesto estado de cosas de la Iglesia visigótica.

En los Estados peninsulares la vida clerical regular no fue la ordinaria de los sacerdotes, sino un estado religioso específico dentro de la Iglesia. Como por doquier. Y ello a raíz de la reforma gregoriana. Pues en palabras de Antonio García y García, «los canónigos regulares, aunque se dicen una renovación de la primitiva vida apostólica, constituyen una innovación y una nueva realidad, al lado de los otros canónigos seculares y del monaquismo benedictino».

A partir del siglo XI, y a guisa de tal condición nueva de vida, la canonical no solamente penetra en nuestros territorios con bríos, sino que, sobre todo en los Estados orientales, llega todavía a tiempo de jugar su papel en la repoblación y, lo mismo que ocurre con la aportación cisterciense, a diferencia de la prebenedictina de las cuencas del Miño, el Duero y el alto Ebro, sus implantaciones agrarias son mucho menos numerosas, pero más identificables, densas y sólidas. Tenemos un botón de muestra en esa presencia de comunidades de simples clérigos que al lado de las órdenes militares van jalonando la incorporación del país valenciano a la monarquía cristiana tal y como se puede ver en la visión de conjunto de Sanchís Guarner.

Pero, sobre todo, es en Aragón donde la floración de la vida canonical, ya claramente bajo la regla agustiniana, es lo suficientemente intensa como para hacer muy seriamente la competencia al monacato y concretamente a la tardía benedictinización del país, sin que al sentarlo así lleguemos a la desorbitada postura de Durán Gudiol, casi negadora sin más de lo benedictino y monástico. Tesis que ha tenido su eco para el resto peninsular en las pretensiones de Fernando Campo del Pozo en pro de la expansión de la calendada norma de San Agustín, aunque haciendo más hincapié en su dimensión monacal.

Y los tales avances de la vida canonical tienen lugar, ciertas veces, a expensas de la precedente de los clérigos, meramente secular. Es el caso de su implantación en ciertos cabildos catedrales, tales como los de Jaca, Pamplona y Roda. En Jaca, por voluntad del obispo García Ramírez, infante de Aragón, el año 1076; en Pamplona bajo el pontificado de Pedro de Rodez o de Anduque (1083-1115); y en Roda a fines del mismo siglo XI, después de que se consolidara con la incorporación a ella del título de la antigua Lérida, por la cual, sin embargo, acabaría siendo definitivamente absorbida al ser reconquistada esa ciudad el año 1149, y reformada agustinianamente el 1168 por el obispo Guillermo Pedro (sus veinticinco canónigos habían de vestir hábito y los nuevos tomarían siempre posesión el día de la Virgen de agosto), dejando subsistente otra canónica ya no catedralicia en Roda misma, también agustiniana y dependiente de la de Lérida.

Canónicas frente a monasterios

Pero en otros casos, aquella propagación va en detrimento de la tradicional vida monástica. Un ejemplo típico, también aragonés, lo tenemos en San Andrés de Fanlo, documentado desde 1036 como tal monasterio, y que entre 1071 y 1083 se incorporaba a la canónica regular agustiniana creada en el castillo de Loarre por el rey Sancho Ramírez. La circunstancia de que hay indicios según los cuales el abad entonces de Fanlo pasó a gobernar Loarre no deja de plantear un interesante problema. Y no nos referimos a la cuestión jurídica de que el superior de un monasterio de monjes

pase a serlo de otro de canónigos regulares, al cual fuera agregada a la par su comunidad, lo que no deja de ser controvertible; sino a la que más específicamente nos atañe de esta suplantación dentro de nuestro marco geográfico —en una comunidad muy probablemente ya benedictina, o, en el más pesimista de los casos, a punto de serlo— de su norma monacal por la de los canónigos de San Agustín, con el consiguiente cambio de condición religiosa.

Y si hemos escrito que no compartimos la desorbitada «apología» agustiniana de Durán Gudiol, no vamos a negar que en ciertos casos de restauraciones monásticas de la monarquía aragonesa, ante la imprecisión de las fuentes, y teniendo en cuenta aquella boga, más bien en lo agustiniano que en lo benedictino o benedictinizante cabe que pensáramos. Tal es el del concilio de Jaca, el año 1063, convocado por Ramiro I, en el cual los nueve obispos integrantes del mismo trasladan allí la sede de Huesca todavía por reconquistar, y fundar o restaurar —que incluso la alternativa entre las dos hipótesis es dudosa, cuando en el caso de cada uno los antecedentes no resuelven la cuestión— los monasterios de Sasave, Lierdi, Sietefontes, Siresa, Ravaga y Santa María. Si bien Sasave, hasta entonces refugio de los obispos de Huesca en el exilio, ya hacia el año 1050 había sido donado por el mismo rey al obispo de Aragón, precisamente desde San Juan de la Peña, y para dar paso a su restauración, pero a la espiritual, mediante la expulsión de su comunidad monástica relajada.

Y para Cataluña, Manuel Ríu se ha podido referir cual algo consabido a «la sustitución de los monasterios por canónicas *obedeciendo al espíritu de la época*». Fenómeno inverso al que se había producido al advenimiento de la hipertrofia monástica en los primeros siglos de la Reconquista, cuando ciertas canónicas pasan a monasterios y otras, sin perder su condición de tales, se integran en la dotación de los mismos, según para Cataluña también ha hecho notar Antonio Pladevall. Son los días del siglo X en que los primeros monasterios episcopales de Urgel, como Tremp e Idona, tienen una índole clerical y pastoral; San Lorenzo de Morunys tiene por abades a los rectores de las parroquias inmediatas; y como canónicas surgen San Pedro de Graudescales, Ger, Talló, San Juan de Montdarn, Santa María de Lluçá, San Jaume de Frontañá, Santa María de Lillet y San Pedro de Vilamajor.

El mismo Ríu ha estudiado de cerca la cuestión en un caso concreto, el de Santa María de Lavaix, en Pont de Suert, próximo a la confluencia del Noguera Ribagorzana y el Gironella, hoy sumergido por el pantano de Escales, y documentado desde el siglo IX. El año 1055, el caballero Bertrand, acaso uno de los compañeros de Arnau Mir de Tost, donaba parte del usufructo de una viña a la tal casa, entonces todavía bajo Marqués, el último de sus abades benedictinos. Pero en la escritura aparecen el monje Vidal, el presbítero Ramió y el clérigo Pere. Y apostilla Ríu con su habitual penetración en este orden de cosas: «aquí el monje, el presbítero y el clérigo aparecen más bien como representantes de los monjes, presbíteros y clérigos que hubiese entonces en el cenobio, ya que el documento habla de los *restantes comunitarios* (ó sirvientes) mayores y más jóvenes, y si bien el

monje se cita aún en primer término, los residentes en Lavaix que no habían abrazado la Regla de San Benito es posible que constituyeran ya un núcleo importante». Así las cosas, un cierto golpe de fuerza del canónigo de Urgel Raimundo Raimundi no encontraría dificultades para consumar la sustitución. Y notemos que por entonces ya se había incorporado el condado de Ribagorza al reino de Aragón y comenzado el reinado de Sancho Ramírez. (En cambio, en 1223 y a petición del obispo de Lérida, Berenguer de Erill, de la familia de los Erill, antigua patrona del monasterio, Honorio III incorpora la canónica al cisterciense de Bonafont, autorizando a los comunitarios reacios al cambio a pasar a la condición de canónigos seculares.) Por su parte, Pladevall cita como casos parecidos al de Lavaix los de Senterada, Oveix y San Pedro de Ager, entre los años 1042 y 1060. Pues el de San Juan de las Abadesas fue diverso en cuanto se trataba de un monasterio femenino que por su pretendida vida escandalosa fue convertido en canónica por el conde de Besalú Bernardo Tellaferro con la aquiescencia de Roma, mediante la deposición de la abadesa Ingilberga y la reducción de sus clérigos sirvientes a la condición de regulares y bajo un abad. O el de San Pedro de Ager, consolidado como tal por su fundador Arnau Mir de Tost al rehusarle Cluny una fundación en el paraje, según atrás ya dejamos visto. Y en algunos supuestos, la escasa vitalidad monástica obligó a desviar algunos proyectos fundacionales a la órbita canonical. Es lo que hicieran las sendas familias de los Vilademany y los Vilagelans y Meda, en sus señoríos de San Pedro de Cercada (comarca de la Selva) y San Llorenç del Munt (las Guillerías), que hubieron de rescatar de su dependencia benedictina de San Marcial del Montseny, en 1130 y 1136. Y, en fin, se da el fenómeno de la convivencia entre canónigos y monjes, en Meyá, diócesis de Urgel: cinco canónigos, tres monjes y algunos donados o donadas en el siglo XIII.

Y de nuevo Sancho Ramírez, el gran promotor de la vida canonical y de la norma agustiniana en su monarquía. Siendo el más elocuente síntoma de ello cómo al avanzar la Reconquista y reservarse la jurisdicción exenta de las iglesias de algunos de los lugares nuevos que iban surgiendo, los entregó a los también nuevos canónigos agustinianos como capillas reales. Nada menos, entre otros, que los castillos de Loarre, Alquezar, Montearagón y Monzón, además de los monasterios de Asán y Siresa, entre los años 1070 y 1089.

El caso es que la documentación de la catedral de Huesca nos revela por parte de aquella corona, en la segunda mitad del siglo XI, una voluntad organizadora y disciplinar de la iglesia regular en su territorio, del horizonte inmediato de cuyas aspiraciones la Regla de San Benito y el monacato sin más caían ya por entonces un tanto fuera. Aquélla y éste quizás se aparecerían ya cual un tanto gastados en las mentalidades de quienes reformaban desde el exterior las entidades eclesiásticas necesitadas de savia revitalizadora, y ello aunque la norma benedictina fuese muy reciente y no de observancia general en el nuevo reino. Y si los monasterios necesitados de reforma habían pasado ya a ella o estaban en el trance de hacerlo, parece más acorde con las miras expeditivas de unos políticos

—que sólo los aspectos llamativos y externos de tales cuestiones pueden tener en cuenta— pensar en un cambio de códigos rectores y profesiones de vida que en una repristinización de la observancia de los antiguos. Lo que no quiere decir que en algún caso el benedictinismo no se beneficiara también de los nuevos impulsos. Es el de la iglesia de San Pedro el Viejo, de Huesca, la más venerable de la sede, la primera catedral, anterior a la que los musulmanes convirtieran en mezquita y cuyo cementerio fue bajo su dominación el único cristiano, gozando siempre los mozárabes la libertad de ser enterrados allí a su elección, que el obispo Pedro, con la aquiescencia de Pedro I y la condesa doña Sancha, donaba a la abadía de San Poncio de Thomières, con la confirmación de Pascual II datada en Troyes el 25 de mayo de 1107.

Y la tal sustitución de los monjes por canónigos regulares no fue privativa de los Estados orientales. Que es sólo el impulso novedoso y repoblador de aquéllos lo que, dada la diversa fase de su historia monástica y el planteamiento también un poco distinto de su avance reconquistador, nos resulta un tanto particular de sus latitudes.

Pero de la propagación del fenómeno podríamos encontrar testimonios en las zonas más extremas, aun moviéndonos dentro de la confusión un tanto por aclarar a que antes hemos aludido. Así, en el valle gallego de Monterrey o de Verín, con el monasterio de San Salvador de Vilaza, sin estar siquiera ciertos de si antes había pasado por una etapa templaria, reducido ya en el cuatrocientos a mera prebenda y cuyos dos tumbos, el viejo y el nuevo, duermen en el archivo de Orense. Y lo mismo, sin salirnos de Galicia, San Juan de Cabeiro, antes de 1175, y, en consecuencia también su priorato de San Miguel de Breamo. Otros casos están más claros. Tal es el de Santa María la Real de Junqueira de Ambía, donde apenas quedaban monjes cuando el obispo de Orense Pedro Senín les convirtió en canónigos agustinianos, como primeros miembros de la casa de la tal nueva observancia (otra vecina era Santa María de Aguas Santas de Allariz), a la que su sucesor don Gonzalo dotó abundosamente de parroquias y beneficios. Y el de San Juan de Coba, parte de propiedad privada y parte de la iglesia de Santiago (siendo el prestamero de su beneficio el canónigo don Pedro), cuando en 1143 el arzobispo Pedro Helías, a petición de ese capitular que sería el primero de sus abades, le hizo canónica agustiniana.

Reducción a mera prebenda en aquel y en otros casos. En tanto que en algunos tenía lugar la ascensión a cabildo catedral y a diócesis. Fue el de la canónica de Santa María de Solsona, erigida de antiguo en la tal extremidad del obispado de Urgel, gobernada por un prior al menos desde el año 923, que se llamará paborde desde principios del siglo siguiente. Pero el obispado de Solsona es tardío, de 1592. En tanto que en Besalú el fenómeno se había producido mucho más tempranamente. Pues su canónica, de San Ginés y San Miguel primero y luego de Santa María, había sido fundada el año 977 por el conde-obispo Mirón, y en 1019-1020 llegó a sede de la fugaz diócesis creada por el conde Bernardo Tellaferro. Y al otro lado de la actual frontera, hacia 1102, el conde Guislaberto II del

Rosellón, con el consentimiento del obispo de Elna, fundaba la canónica de San Juan de Perpiñán, con el tiempo (1602) también sede de aquella diócesis y hasta ahora.

Y que no se nos pase la consignación, antes de seguir, de una particularidad jurídica, la de las canónicas exentas de la jurisdicción episcopal lo mismo que los monasterios de monjes, lo cual choca desde luego más teniendo en cuenta la composición de sus comunidades y su dimentión de cura de almas, pero fue el caso, en Cataluña, de Ager y de Mur, inmediatamente sometidas a la Santa Sede. Y en otros territorios duró hasta el siglo XIX («abadía» secular, *nullius,* de Alcalá la Real).

Y si el deslinde de unas a otras observancias monásticas nos resulta a menudo difícil, y no deja tampoco de ser a veces problemático, pese a lo que arriba dijéramos, la frontera entre la vida clerical regular y el monacato de los clérigos, tengamos en cuenta que dentro de la órbita de la vida canónica los compartimentos se nos aparecen casi siempre como mucho menos estancos. Pues, ¿dónde acaba la secularidad y empieza la regularidad de un cabildo? No olvidemos que clérigo regular no equivale a monje, y mucho menos antes o al margen de la formación de sus familias congregacionales y la propagación en su reino de la norma de San Agustín, en plena reforma gregoriana ya. Adscripción de una canónica a una congregación, e índole agustiniana o no de su observancia, que tampoco aparecen nítidas por doquier. Así, ¿hasta qué punto los futuros investigadores, ya que el estado de la cuestión está bastante virgen, darán por buena, según el cálculo de Albert Carrier, la cifra de trescientos cincuenta «monasterios» españoles de la congregación de San Rufo de Aviñón, fundada el año 1039? Es la primera prevención cautelosa en que se mueve Antonio Pladevall, al resumir para la Cataluña pregregoriana las investigaciones de los alemanes Bauer y Engels, pese a su optimismo en cuanto a la difusión en el país de la regla aquisgranense. Pues si de un lado le parece «obvio que los cabildos catedrales se doblegaran a ella antes que a la benedictina los monasterios de monjes, en cuanto la iglesia restaurada de los condados de la Marca Hispánica dependía desde el principio de la metrópoli de Narbona y algunos de sus obispos eran de origen francés y se debieron de formar bajo la observancia imperante en el reino carolingio», apostilla de seguida cómo «la regularidad de las canónicas catedralicias era mucho más laxa que la de los monasterios, la regla de Aquisgrán misma resultaba poco coherente, las prácticas del dormitorio y refectorio comunes fueron abandonadas desde muy pronto y se permitió a los canónigos la posesión de bienes privados». Así las cosas, ¿hemos de dar bastante valor como para tener por probada, gracias a ella, la vida regular de ese cabildo sin más, a la restauración y dotación por el obispo de Gerona, Pedro —hermano de la condesa Ermesenda de Barcelona, el año 1019—, de la casa en que habían de vivir los canónigos de la tal sede? Y desde luego que tan sólo lo apuntamos a título de ejemplo.

Y hay un novísimo estudio de Manuel Ríu sobre las rentas de los monasterios y canónicas de la diócesis de Urgel a fines del siglo XIII que confesamos nos ha dado un tanto que pensar, en cuanto del mismo se

deduce que los ingresos en cuestión no eran sustancialmente distintos para los unos y para las otras; lo que, teniendo en cuenta su contenido, nos induce a no diferenciar demasiado sus géneros de vida, a pesar de la separación doctrinal de los mismos. Pues, pese a los obtenidos de las rentas de los inmuebles (incluyendo, por supuesto, entre ellas las «rentas especiales» derivadas de las gabelas llevadas consigo por los derechos señoriales y jurisdiccionales) y las actividades culturales (la enseñanza y la copia de libros) y económicas (el préstamo en metálico a los comerciantes faltos de efectivo en determinada coyuntura), la mayoría provenían de la cura de almas, a saber: cuartas rectorales, diezmos, primicias y oblaciones, estipendios de misas sobre todo de difuntos, fundaciones pías de aniversarios, entierros y responsos. Aunque no podemos exagerar la identidad, ya que a veces la percepción tenía lugar inmediatamente y sin intervención personal de los monjes en los sufragios o ritos. Era el caso de la parroquia de San Martín de Castanesa o Clastanesa, unida al monasterio de Alaón, y cada uno de cuyos habitantes, a mediados del siglo XV, había de pagar al abad de aquél siete sueldos cada vez que en ella se celebraba un funeral. Lo que igualmente vale para los derechos de albergue y visita en las tales parroquias incorporadas. Y por cierto que Ríu trata en particular de las rentas de las que llama dignidades «monásticas» además de las de las colegiatas, y enumera algunas comunidades mixtas canónico-monasteriales, en concreto San Pedro de Ager, San Vicente de Cardona, Santa María de Lillet, San Miguel de Montmagastre, Santa María de la Seo de Urgel y Santa María de Solsona.

El ejemplo de Cataluña

En Cataluña, el movimiento canonical gregoriano y agustiniano ha sido estudiado, si no en detalle, sí por lo menos en conjunto y con alguna sistemática. Y por eso le traemos aquí particularmente a colación, en cuanto además nos parece revelador de los distintos caminos que el nuevo impulso era capaz de tomar.

De una parte nos encontramos con el establecimiento de comumidades regulares de clérigos que surgen espontáneamente y sin la vinculación a ninguna familia congregacional y, a veces, sin el encuadramiento en rama doctrinal alguna siquiera. Así, en el obispado de Urgel, Cardona y Solsona que con los mismos canónigos de la catedral fundan en 1090 el priorato de Santa María de Orgañá. Tremp, al ser restaurada su iglesia, en 1079, por el conde Ramón de Pallars se hace agustiniano, como Mur en 1098, y Ager y su filial de San Miguel de Montmagastre hacia la misma época. Y en Urgel también el obispo San Ota hace de Guisona, desde 1099, un centro de expansión del nuevo género de vida; y en Pobla de Lillet, funda en 1100 una cofradía de clérigos y seglares (hombres y mujeres) que sería un foco de espiritualidad hasta más allá del siglo XII.

Pero ya de antes había surgido un movimiento organizado autóctono en el país, el del ampurdanés Pedro Rigalt, no sabemos si bajo la influencia o no de la congregación de San Rufo de Aviñón, pero a la postre bajo el

signo agustiniano. Rigalt comenzó fundando la casa de Santa María de Vilabertrán, cerca de Figueras, hacia el 1065, que desde luego el 1089 ya era agustiniana, y en 1100 aquél había tomado el título de abad (desde 1069 era «jefe y gobernador»). A su vera, aunque sin dependencia jurídica, surgía en 1089 Santa María de Lledó, mientras el mismo Rigalt fundaba en 1090 Santa María del Campo, en el Rosellón, y hacia 1093 se hacía cargo por algún tiempo de San Juan de las Abadesas, entonces en conflicto con los benedictinos de San Víctor de Marsella. Mientras que en 1095 Lledó se encargaba, a su vez, de lo que llegaría a ser prepositura de Santo Tomás de Riudeperes, cerca de la misma Vich.

La otra corriente es la de San Rufo de Aviñón. En 1083, uno de sus canónigos, Amado, firma el acta de consagración de la iglesia de Santa María de Castellfollit de Riubergós, donde más tarde se fundaría un priorato del benedictino San Benet del Bagés. Y hacia 1087, otro, el abad Arberto, está presente cuando el obispo de Vich, Berenguer Seniofredo de Lluçá, da a sus canónigos una regla propia.

Así las cosas, la primera casa catalana de los aviñonenses sería la de Santa María de Besalú, cerca del castillo condal y donada en 1084 por el conde Bernardo II, aunque no se consolidó hasta que el 1111 ó 1112 el obispo de Gerona y el conde de Barcelona lo ratificaron, sobre todo por.la oposición de los antiguos canónigos aquisgranenses que en Besalú subsistían. Hacia el 1092, el canónigo aviñonense Bertrán, obispo de Barcelona desde 1086, funda el priorato de San Rufiano en la iglesia de San Adrián de Besós, que acabaría trasladándose a San Adrián, en Santa María de Tarrasa, y haciéndose cargo de las iglesias visigóticas de esta ciudad. Pero hay un dato clave. San Adrián de Besós tenía por rector entonces a San Olegario, que más tarde sería abad del mismo San Rufo de Aviñón, obispo de Barcelona y metropolitano de Tarragona, y, gracias a cuya influencia se impondría por el papa la regla de San Rufo a San Juan de las Abadesas en 1144. Y en 1156 ya existía otro priorato catalán, el de San Rufo de Lérida, merced a una donación que cuatro años antes hiciera al abad Durando el conde Ramón Berenguer IV. Y el obispo Folch de Cardona, primero cismático de Urgel, pero luego auténtico de Barcelona, que introdujo en la comunidad aquisgranense de Cardona la reforma agustiniana y fundó el priorato de Calaf, del que ya se sabe en 1069, parece también influido por Aviñón.

En fin, la obra del obispo de Vich que ya hemos citado, Berenguer Seniofredo de Lluçá, luego metropolitano de Tarragona, es lo bastante densa como para que Antonio Pladevall la considere cual el tercer movimiento reformador. Ya aludimos arriba a cómo había dado una regla nueva a los canónigos de su catedral vicense, para llegar a lo cual hubo de expulsar del cabildo a los oponentes y rejuvenecer su edad. En 1080 fundaba Santa María de l'Estany (a su vez reformadora en 1098 de la canónica de Manresa) y en 1083 acogió bajo la regla agustiniana a los canónigos de San Juan de las Abadesas, expulsados de su casa por Ricardo, el legado pontificio y abad de San Víctor de Marsella, logrando reintegrarlos luego a aquélla y renunciando en 1098 al abadiato perpetuo de la misma

que el propio papa le había concedido. Además, extendió su órbita de influencia a Santa María de Manlleu, cerca de Vich; a Santa María de Lluçá, en su pueblo natal; y el que ya hemos citado Santo Tomás de Riudeperes. De todos ellos, el Estany sería el de más vitalidad fundacional y llegaría a abadía entre 1113 y 1125. Una de sus casas fue la de San Salvador de Arrahona, dentro del mismo Sabadell.

Y en 1126, era una orden canonical internacional —que así la llamamos, como una concesión, por recordarnos aunque de lejos las militares de la misma índole surgidas al igual que ella en Tierra Santa—, la del Santo Sepulcro, la que se afincaba en Cataluña, al donar el conde Ramón Berenguer III, con la venia del obispo de Vich, al patriarca de Jerusalén y al prior Gerardo la iglesia de Santa María dels Prats del Rey. Y ya sabemos cómo a esos canónigos y a las Ordenes militares de los templarios y hospitalarios dejó nada menos que su reino en testamento Alfonso I el Batallador, el año 1141, lo que hubo de reducirse a que el canónigo Giraldo firmara la escritura de cesión de los derechos de su orden derivados de tal última voluntad al conde Ramón Berenguer IV, a cambio de una casa en Calatayud que subsistiría hasta nuestros días. Y entre 1151 y 1156, fundaban en lo que entonces era suburbio de Barcelona, entre la plaza actual de Cataluña y la calle de su nombre, el priorato de Santa Ana.

En fin, al avanzar la Reconquista e incorporarse a la cristiandad la Cataluña nueva, el impulso canonical se extendió también con ella, lo mismo que atrás dejamos escrito había ocurrido con el cisterciense. Ya vimos cómo en la diócesis de Lérida, trasladada de Roda, el cabildo fue agustiniano. También en Tarragona (1154, regla de San Rufo) y Tortosa (1155, bajo el obispo Gausfredo, canónigo aviñonense; su sucesor, Poncio de Mulnells, abad de San Juan de las Abadesas, simultaneó el gobierno de la canónica y la mitra). Y en la archidiócesis tarraconense, la canónica de Escornalbou, existente al menos desde 1198 por donación anterior de Alfonso I al sacerdote Juan de San Boy, tenía un prior que era nombrado por el arzobispo; pero, a su vez, poseía el derecho a participar en la elección del arzobispo mismo.

Sin embargo, y aunque no podamos decir, ya desde el mirador de la historia, que aquel impulso canonical fuera flor de un día, no llegó a cuajar con la fuerza, tan sahumada en la vieja tradición constante, del monacato perenne. Así escribe Pladevall que «esa su euforia fundacional del siglo XII, aun teniendo muchos puntos de contacto con la benedictina de mediados del X a mediados del XI, es el fruto de una llamarada de unos momentos de exaltación religiosa, pasada la cual las casas decrecen o se estancan».

Las variantes de la implantación

Al estudiar Juan Francisco Rivera la vida común del clero en la provincia eclesiástica de Toledo, ha llamado la atención sobre una circunstancia no del todo aclarada, pero cuyo planteamiento es de por sí lo bastante significativo como para hacernos meditar en el entrecruzamiento coetáneo entre las vidas monásticas y canonical, y también en las modalidades de la actuación cluniacense en la Península cuando tenía lugar a través de la entrega de sus mitras a obispos que eran monjes de Cluny.

Ya sabemos que uno de ellos, don Bernardo, fue el primer arzobispo de Toledo reconquistada. Y en las recomendaciones previas que le hiciera a su entronización como tal, el abad San Hugo le exhortaba a que hiciera vida común con sus sacerdotes, de ser posible con arreglo a las normas de su casa de profesión. Lo cierto es que del cabildo entraron a formar parte bastantes franceses y que a Rivera le parece indudable haberse producido una cierta «monaquización» de él y tenido lugar por su parte una sumisión al prelado más que de tal de abad, aunque no se sienta capaz de decidir «si estuvo compuesto por una comunidad benedictina o si individuos que habían hecho su profesión monacal benedictina se pasaron de ella a una institución secular catedralicia». Y hasta 1107 no se habla en él de canónigos, sino de clérigos.

Mientras tanto, en Sigüenza, el día de San Esteban del año 1144 el obispo don Bernardo, primero igualmente después de su reconquista, sometió su cabildo catedral —también instituyó otros en Calatayud y Medinaceli— a «las reglas de San Agustín y San Jerónimo», quedando todavía en 1191 algunos canónigos seculares supervivientes del anterior sistema (Alejandro III en 1150 sólo mencionaba la agustiniana). Y por la sentencia que el arzobispo toledano dictara en 1198 en un pleito entre el obispo y el cabildo, nos consta la observancia de éste, insistente con rigor en la clausura y el silencio, y que nos documenta sobre la existencia en su seno de una escuela, escolanía tal vez, de niños. Y en Osma, el obispo don Beltrán (1128-40), convirtió su cabildo en regular (Santo Domingo de Guzmán sería uno de sus miembros), por el sencillo procedimiento de cubrir con agustinos las vacantes que los seculares iban naturalmente dejando, y habiendo de reaccionar Alejandro III contra la actitud precisamente inversa de su sucesor don Juan Téllez (1148-73).

Por entonces, en 1156, subía al solio pontificio un antiguo abad de San Rufo de Aviñón, Adriano IV, y se apresuraba a escribir a Alfonso VII pidiéndole fuera generoso con su antigua casa. Y parece que fruto indirecto de esa exhortación fue la conversión en canónica agustiniana (primero priorato; y abadía desde 1178), en la misma Toledo, de la gloriosa iglesia martirial de Santa Leocadia, el año 1162, figurando en su dotación la iglesia madrileña de Santa María de Atocha. Fruto indirecto quizás, decimos. Porque el inmediato en beneficio aviñonense había tenido lugar antes, entre 1156 y 1158, por parte del mismo Alfonso VII y su hijo Sancho, San Vicente de la Sierra, de localización dudosa, que contó en su comunidad con clérigos y legos y los cargos de abad, prior, sacristán y capiscol, y tuvo a su vera una cofradía también mixta, laica y clerical. En fin, otras canónicas de la archidiócesis fueron Parraces (en el territorio diocesano de Segovia, fundada en 1148 por el canónigo segoviano Iñigo Navarro, después primer obispo de Coria y a la postre de Salamanca); Santa María de Valladolid, entonces diócesis de Palencia, donada la iglesia al obispo en 1103 por sus fundadores, el conde Pedro Ansúrez y esposa, y

en abierto conflicto con la mitra, motivador en 1154 de una dura sentencia de Anastasio IV favorable a los canónigos (la iglesia en cuestión era propiedad de San Pedro) y luego relajada y sometida directamente por Alejandro III, en 1162, a la regla de San Agustín; acaso San Servando de Toledo, hacia 1175, castillo donado por Alfonso VI a los monjes de San Víctor de Marsella, quienes le habían abandonado ante la amenaza almorávide; y los Santos Justo y Pastor de Alcalá de Henares, por lo menos desde 1187, acaso fruto del revivirse de la devoción a la pareja de niños mártires, con motivo de su traslación desde el valle aragonés del Nocito a Narbona, gracias a una liberalidad de Ramiro II el Monje.

Una de las colegiatas llamada a más larga vida, la de San Isidoro de León, es aleccionadora en cuanto a las diversas posibilidades de implantación que estamos estudiando. Allí estuvo en un principio, a mediados del siglo X, el monasterio de monjas de San Salvador de Palaz del Rey, así llamado por haberle fundado Ramiro II para su hija Elvira, luego regente durante la minoría de su sobrino Ramiro III, la cual enriqueció la casa con las reliquias del santo niño Pelayo, a cuyo culto ya nos referimos atrás, y por cuya titularidad cambió aquélla su nombre desde el año 966. Restaurado el cenobio por Alfonso V a principios del siglo siguiente, tras el interludio de la destrucción de Almanzor, parece fue doble, y a partir del traslado de su cuerpo desde Sevilla, el 1063, tomó la advocación de San Isidoro, y fue patrimonio —un verdadero infantado en frase de fray Justo Pérez de Urbel— de las dos hijas de Alfonso VI, Elvira y Urraca primero, y luego de Sancha, la hermana de Alfonso VII el Emperador. Por entonces se secularizó el cabildo catedral de León, y ante la tal relajación, el deán Pedro Arias y otros canónigos se fueron a continuar la observancia regular a Carbajal, ante lo cual doña Sancha les entregó como canónica San Isidoro en 1149, abandonando las monjas la misma para irse a Carbajal a su vez y seguir en su vida benedictina. Monasterio éste femenino que todavía existe hoy con ese mismo nombre, si bien en la ciudad de León también.

En tanto que con anterioridad, en Roncesvalles, corazón otrora de las leyendas épicas, el rey navarro Sancho el Fuerte, a principios de aquel mismo siglo XII, establecía a su vez una canónica agustiniana, a la cual en 1131 el obispo de Pamplona Sánchez encomendaba un hospital para los peregrinos de ese camino de Santiago, debiendo ser siempre su abad un canónigo de su catedral; aunque la tal exigencia originaría conflictos entre la colegiata y la mitra que en 1217 resolvería severamente a favor de la primera Honorio III, bien que concediendo al obispo tomar parte en la elección. Y el mismo papa privilegió a Roncesvalles, en 1222, para que pudiera tener bienes en Pamplona (contra el decreto de Sancho el Sabio prohibitivo de ello, de acuerdo con el obispo y cabildo, a todas las iglesias sin el consentimiento de ambos), y así se lo hizo saber al obispo de Dax y a los abades de la Oliva y de Urdax. La trinidad de las hospederías de Europa que se ha dicho de él, el pirenaico de Somport y el alpino de San Bernardo.

Y al final de la misma ruta del Apóstol, a las puertas de su ciudad de

Compostela, en Santa María del Sar, también a comienzos de la tal duodécima centuria el obispo de Mondoñedo Munio Alfonso, uno de los tres canónigos autores de la *Historia compostelana* por encargo del arzopispo Diego Gelmírez, se retiró con otros clérigos a llevar vida agustiniana, aprobándolo el tal metropolitano en 1136, encargándoles de aquella parroquia y reservándoles su prebenda y sus asientos coral y refectorial en el capítulo mismo. Estamos, pues, seguros de que también para nuestra Península vale el fenómeno que a dimensión europea hicieron notar Charles Dereine y Plácido Lefevre de «los diversos tipos de formación de las comunidades de canónigos», a saber: al lado de las reformas propiamente dichas, «migraciones de clérigos deseosos de llevar vida común y casas constituidas en torno a eremitorios u hospitales fundados por clérigos o seglares para dar seguridad a los viajeros», siendo la tal variedad un rasgo esencial del movimiento canonical del siglo XII, el de los *religiosi vel regulares* que diría Felipe de Harverg.

Reclamo que nos lleva a insistir un tanto en la vinculación concreta de nuestras canónicas agustinianas al camino de Santiago, la cual ya se había hecho notar, pero sin cargar lo debido el acento en el peso específico que la obediencia regular tuvo en el fenómeno.

Que no es una casualidad que los dos grandes puertos de entrada a la Península desde las rutas francesas y, en consecuencia, europeas, Roncesvalles y Somport, estuvieran colocados bajo la tal observancia. Roncesvalles, desde donde podían verse los mares de Bretaña y de Occitania, y las tierras de las tres regiones, Castilla, las Galias y Aragón. Y Somport, con sus filiales en la vertiente ultrapirenaica, a la vez protegido por los reyes de Aragón y los vizcondes de Bearn. Ni que todavía en el país vecino, Saint Sernin de Toulouse, la inmensa basílica de tan temprana advocación martirial, según ya puntualizaba expresamente el *Liber Sancti Jacobi,* estuviera en el mismo caso. Y hasta los premonstratenses acabarían contando, desde 1343, con una casa consagrada a los tales menesteres, la de Sarrance, cerca de Oloron y del mismo Somport.

Y nada menos propicio a extrañarnos, por otra parte, si recapacitamos en que la nota distintiva de aquella vida canonical (esta la específica vida consagrada situada cronológicamente entre los viejos monjes y los frailes nuevos) se ha hecho consistir con una cierta facilidad en la vía intermedia del apostolado dentro de la propia iglesia. Con lo cual, ¿qué más acorde al acogimiento de aquellas gentes de paso por los itinerarios divinales de los tiempos que corrían? Tanto es así que, cuando el año 1084 el obispo de Pamplona Pedro de Roda imponía a su cabildo catedralicio la dicha observancia agustiniana, instituía a la vez en él la dignidad de canónigo hospitalero. En todo caso, para Raymond Oursel, la regla del Hiponense habría sido «más flexible que la de San Benito, permisiva para sus adeptos, antes de la creación de institutos especializados, de asegurar un auténtico menester de hospitalidad».

Institutos especializados que, por su parte, y dejando de lado el caso de las que acabarían siendo las órdenes militares internacionales, también fueron agustinianos.

Así los antonianos del Delfinado, fundados allí el año 1095, con una vocación especial hacia el cuidado de los leprosos —«el fuego de San Antón» que por ellos se llamaría en ciertos ámbitos el morbo—; los cuales contarían, a la postre, con dos «preceptorías» en nuestra Península, las de Olite (con catorce casas en Navarra y la corona de Aragón) y Castrojériz (con veintidós en Castilla, Andalucía, Portugal e Indias), y antes con varias «encomiendas» en los dichos Estados orientales y en Segovia, Toledo y Madrid. Y en el mismo camino jacobeo con leproserías como San Boal o Baudilio, entre Hornillos y Hontanas; y, sobre todo, San Antón, a las afueras del dicho Castrojeriz, dentro de cuya merindad también estaba San Boal. San Boal, del que ha escrito Luciano Huidobro y Serna ser «un edificio tan acogedor y de tipo tan santiagués como no se halla en ninguna otra etapa de la ruta, ya que amparaba al mismo camino con sus altos muros; un amplio pórtico o pasadizo donde se abría la puerta principal del templo, y frente a ella dos alhacenas incrustadas en la pared, en las cuales los peregrinos que llegaban a horas intempestivas hallaban siempre algunas raciones de alimentos para satisfacer su necesidad».

Y la orden italiana del Hospital de Santiago de Altopascio o de los Caballeros de la Tau, fundada a fines del siglo XI cerca de Lucca, sobre la «vía francígena que había sustituido para el tráfico entre Roma y Francia a la insegura y peligrosa Aurelia», siguió también la Regla de San Agustín desde 1239; y en España misma contó, si bien tardíamente, sólo desde el trescientos, con el Hospital de Alto Paso en Astorga (como en Francia el de Haut Pas de París, y varios igualmente homónimos —Highate— en Inglaterra), además de otra casa en Palencia y quizás también una en Tortosa. Orden italiana, no hace falta decirlo, santiaguista y peregrinante por sus orígenes y su dedicación, uno de los tantos manantiales que alimentaron aquel «río lento y oscuro que venía de muy lejos, vivo como la vena de un cuerpo humano», de Alvaro Cunqueiro; por el que «los devotos, los magnates y los juglares dejaron tanto de Europa en nuestro solar», que diría Torrente Ballester; con sus «curiosas resonancias y un encanto de mapa antiguo», para Filgueira Valverde.

Los premonstratenses de San Norberto

El *ordo novus* instituido en Prémontré por San Norberto el año 1121 y que Honorio II aprobaría en 1126, la familia de los canónigos regulares premonstratenses, mostenses que se les llamó familiarmente en España y también norbertinos por su fundador, alcanzó una densa y extensa difusión inmediata en la Europa católica y, entre nosotros, en Castilla y Cataluña.

Se trataba de «una sabia combinación de vida claustral litúrgica y apostolado, ejercido de ordinario dentro de los muros del monasterio», en frase de su gran historiador de nuestros días, el P. Norberto Backmund, de la abadía de Windberg; de «un literalismo agustiniano comparable en todos los puntos al de los cistercienses, pero inmune a cualquier influencia directa de éstos», para Plácido Lefevre; de «la perfección del sacerdocio

apoyada en la ascesis monástica y vivida en lo que San Agustín había llamado un *monasterium clericorum»*, para François Petit, el cual nota cómo los anteriores canónigos regulares habían injertado la *cura animarum* sacerdotal en el monacato y adoptado la regla agustiniana, pero era necesario adaptar y no adoptar sólo, y ahí la originalidad norbertina, cuando todavía pasaría un siglo para la fundación de los dominicos y hacía falta «una transición entre el antiguo monacato y las órdenes mendicantes. Y «un Francisco de Asís, de formación seglar, improvisará la forma y la organización de su orden. Un Norberto, un Domingo, beberán en la escuela de la tradición. Son clérigos por educación y por espíritu. Y las órdenes por ellos fundadas guardarán esta impronta». Y no se alude al gran número de monjas y de legos desde un principio, siendo los últimos consecuencia indirecta del llamado movimiento apostólico seglar de la época; a sus esplendores litúrgicos tan diversos del ideal de Citeaux; a la tradición canonical por las excepciones a la clausura; a sus vinculaciones con el pasado manifestadas en su implantación rural y la estabilidad de la profesión, y con el futuro por su vocación hospitalaria y predicadora y su devoción a la humanidad de Cristo y a la Virgen. Anselmo, el obispo de Havelberg y discípulo de San Norberto, habló de *vida mixta*. Petit profiere la fórmula «no de una mezcla de acción y contemplación, sino de una superación de la contemplación por una acción de orden superior». De manera que, si ninguna otra congregación de canónigos fue tan marcada por el monacato, tampoco ninguna otra sirvió tantas parroquias, rurales sobre todo.

Los primeros mostenses españoles parece fueron dos nobles castellanos: Sancho de Ansúrez, de la familia condal de Monzón y Carrión, tan ligada a la historia de Valladolid, sobrino del conde Pedro, a la postre con unas vinculaciones a caballo entre genealogías catalanas y castellanas —para abrirse paso entre las cuales sudaría tinta Francisco Antón al estudiar algunos de los monasterios medievales de la provincia vallisoletana—, y Domingo Gómez de Candespina, de la estirpe del favorito de doña Urraca, don Gómez, muerto en la batalla de Candespina en las tierras de Sepúlveda, y como hijo de éste, pretendido hermano ilegítimo de Alfonso VII. Ambos fueron profesos de San Martín de Laón, aunque las pretensiones de la historiografía barroca de situarles en Prémontré mismo, antes aún, en los días de San Norberto, no tengan fundamento apenas. El abad de Laón, Gualtero, les envió a Castilla con miras fundacionales. Y la condesa doña Mayor, hija de Pedro y, en consecuencia, prima hermana de Sancho, donó entonces a éste para erigir un monasterio en el lugar llamado de Fuentesclaras, para ser poblado con canónigos de La Casedieu, cuyo abad se mostró con ello conforme el año 1146. Sancho fue nombrado su primer abad y bendecido como tal por el obispo diocesano de Palencia. Y uno de los primeros benefactores de la casa —Retuerta luego— fue el conde de Urgel, Armengol VI, hijo de doña María Ansúrez, hermana de doña Mayor (habiendo sido hermana de Armengol mismo doña Estefanía Armengáldez, la fundadora del vecino cenobio cisterciense de Valbuena, poco antes, en 1143).

Y en la carencia para el primer abad de La Vid de este requisito de la

confirmación y la bendición, que las constituciones de la Orden exigían, se apoyarían luego los sostenedores de la primacía de Retuerta, a la postre cuna y cabeza de la congregación separada española, y a la que La Vid acabó reconociendo la paternidad ya en la temprana fecha de 1125. Porque la cronología histórica sin más está, en la órbita de los hechos, a favor de la precedencia de La Vid.

Domingo Gómez de Candespina, hacia el año 1140, vivía como ermitaño en el Monte Sacro, cerca de Osma, y allí surgiría la primera casa mostense peninsular, doble, de canónigos y de monjas, como al principio todas las de este lado de los Pirineos. Y antes de 1164, Alfonso VII mismo les construía una nueva, junto al Duero, cerca de Aranda, que se llamaría La Vid por consenso unánime —según la tradición por habérsele aparecido milagrosamente la Virgen en el paraje durante una cacería—. Ya en 1160, el abad Domingo se desembarazó de las monjas, las cuales hubieron de llevar una vida difícil hasta que la condesa de Lara, Ermesinda, les construyó en 1165 el monasterio de Brazacorta, cerca de Peñaranda de Duero por el este y, en consecuencia, en las inmediaciones de La Vid misma. Profesó en ella con su hija Almenar, si bien ya el año anterior algunas se habían instalado en otra casa también nueva, la de Fresnillo de las Dueñas, en las mismas proximidades, erigida por Domingo en una finca donada por los cónyuges Pedro Gutiérrez y Elvira. Ambos monasterios, desde los siglos XV y XIV respectivamente, quedaron como meras iglesias administradas por La Vid y faltos de sus monjas.

El monasterio de Domingo de Candespina, muerto entre 1186 y 1188, conoció pronto una floreciente expansión. De La Vid son hijos San Pelayo de Cerrato, antiguo cenobio convertido en 1145 por Alfonso VII en canónica agustiniana y entregado a los mostenses antes de 1159 (las monjas fueron llevadas pronto a Reinoso de Cerrato, junto al Pisuerga, cerca de Baltanás); San Miguel, en Villamayor de Treviño, cerca de Castrojeriz, fundado en 1166 por Nuño Gutiérrez y toda su familia, quienes para ello entregaron a Domingo los «monasterios» de San Cebrián de Padilla de Abajo, San Esteban de Valderrible, Santa Juliana de Citores y San Pablo de Sordillos, donde las monjas se instalaron desde un principio, además del de Villamayor mismo (monja de Sordillos, en época bajo-medieval indeterminada pero anterior a 1300, fue la bienaventurada Radegunda, que murió de reclusa en Villamayor); Sancti Spiritus extramuros de Avila, fundado antes de 1171 en un antiguo eremitorio por Nuño Mateo de Muñoz, uno de los hombres de guerra de Alfonso VIII, sin que en el trescientos consiguiera el rey trasladarlo de murallas adentro; Santa María del Tejo, cerca del mar, pero todavía diócesis de Burgos, entre Comillas y San Vicente de la Barquera, gracias a la dotación del mismo Alfonso VIII, en 1179, aunque los canónigos habían sido ya enviados poco antes de la recién fundada Villamediana, a su vez hija de Ibeas, según veremos; y Santa María de los Huertos, de Segovia extramuros, junto al Eresma, de orígenes oscuros, acaso traslación de la comunidad de canónigos de Parraces por su mismo fundador Iñigo Navarro entre 1170 y 1176, versión esta del historiador local Diego de Colmenares y que a Backmund le parece preferible a la de Noriega, de haber sido constituida, en 1176 también, ya como mostense, por el obispo don Gonzalo. Pero lo cierto es que en 1208, el papa Inocencio III encomendaba una averiguación al abad de La Vid acerca de las pretensiones de los agustinianos de los Huertos de hacerse norbertinos. En fin, en 1161, los cónyuges Gonzalo Pérez de Torquemada y María Armíldez, junto a la iglesia de Santa María, en Tortoles del Esgueva, que ya era de La Vid desde 1148, constituían un priorato de la misma para seis canónigos y dos diáconos. Pero aunque Alejandro III lo confirmó dos años más tarde, ni siquiera se sabe si la casa llegó a cuajar.

De La Vid misma nos dice Backmund cómo *Mox factus est dives et potens*, gozando de un amplio señorío ya en el siglo XIII y teniendo un hospital junto a su sede y otro en Villadiego. Aunque no podemos dar por buenas las pretensiones de León y Noriega de haber sido profeso suyo Santo Domingo de Guzmán y haber salido de ella con la idea de hacer premonstratense al cabildo catedral de Osma.

Y volvamos a Sancho de Ansúrez, muerto en 1163. Aún vivía la fundadora de Fuentes Claras, cuando le construyó la sede definitiva de la casa, cabe la iglesia de San Martín de Retuerta, cerca del Duero y de Peñafiel, en la diócesis de Palencia y en el mismo valle del monasterio cisterciense de Valbuena. Retuerta hubo también de ser doble, pero a falta de su cronología nada se sabe de sus monjas ni de su traslación. Hijos suyos fueron: San Leonardo, en Alba de Tormes, poco conocido, fundado en 1154 por Alfonso VII, de donde fue lego un tal Diego de la familia ducal de Alba, y entregado violentamente a los jerónimos en 1439; San Miguel de Groz, en la diócesis de Zamora, próximo a Toro y en la planicie del Duero, fundado en 1162 por Alfonso VIII en un antiguo eremitorio, aunque también se hable para sus orígenes del obispo de León Martín, y de «frater Dominicus»; La Caridad, en Ciudad Rodrigo extramuros, obra de Fernando II y el obispo de Coria Arnaldo, en acción de gracias por la reconquista de Extremadura y los servicios de los premonstratenses en ella —celo sobre el que en seguida insistiremos a propósito de Cataluña—, todo ello entre 1165 y 1168, trasladado a su emplazamiento actual por una donación particular de la finca llamada Prado de la Torre, en 1171, donde la Virgen de la Caridad ya era venerada de antiguo, sujeta primero a Alba y luego a Retuerta, aunque de hecho a la jurisdicción diocesana, lo que daría lugar a enconados conflictos; San Pelayo, en Arenillas, cerca de Saldaña, en los confines de las diócesis de Burgos, Palencia y León, canónica fundada en 1132 por la familia Muñoz, probablemente agustiniana, y mostense en 1168; y Santa Cruz de Monzón (hoy de Rivas) cerca de Palencia, junto al Carrión. Antiguo cenobio, acaso de los días de la Castilla condal, que Alfonso VIII dio a Retuerta el año 1176 en acción de gracias por la victoria de las Navas, en unión de una insigne reliquia de la Veracruz, de la que se deriva su nombre, y que en 1581 se trasladó a la ciudad de Valladolid bajo la titularidad de San Norberto. En fin, en 1152, el arzobispo de Toledo don Raimundo, para sustituir a los antiguos monjes acaso mozárabes, de Santa Columba, extramuros de su ciudad, que durante la época de Noriega se había reducido a «una casa de placer que llaman del

Capiscol», la daría a Retuerta, con el asentimiento del cabildo, *ad servitium Dei celebrandum,* y aún lo confirmaría en 1229 Fernando III. Pero Backmund la tiene por fundación abortiva, lo mismo que a San Juan de la Peña, junto a Baquío, cerca de Bilbao y a la orilla del mar, bajo la titularidad de la Degollación de San Juan Bautista, que el año 1162 fundó el conde Lope, de Nájera (en tiempo de Noriega «una ermita célebre y frecuentada de romerías de los paisanos»).

Mientras tanto, en Cataluña, muy poco después de La Vid y Retuerta, ya se había implantado Prémontré. Y precisamente en la hora de la Cataluña nueva. Tanto que a la reconquista de ésta se debió inmediatamente su presencia. Tan inmediatamente, y el dato es esencial y nos recuerda lo que arriba dijéramos de la fundación de La Caridad de Ciudad Rodrigo, que tuvo lugar gracias a la presencia de algunos premonstratenses, capitaneados por su mismo abad Esteban, el de Flabemont en Lorena, como cruzados en las tomas de Lérida y Tortosa al servicio de Ramón Berenguer IV, respondiendo a la exhortación lanzada por Eugenio III en el concilio de Reims.

Y fue el día de San Marcos de 1149 cuando en el sitio de Lérida, encontrándose concretamente sobre el monte Gardeny, el conde les donó el pueblo de Amicadote o Amicabesser, cerca de Montsant, bautizando el paraje Vallclara —la actual Vallclara del Montsant—, donde Esteban dejó al prior Federico y algunos canónigos más. Pero sólo se quedarían allí nueve años, a pesar de la ayuda de Ramón Berenguer a edificarles iglesia y casa, quizás por las enemigas de los cistercienses del vecino Poblet o del obispo de Tortosa, a quien pasó el lugar y que lo redujo a canónica. Y el prior Federico se volvió a su tierra luego de haber devuelto en Huesca su liberalidad al conde.

De manera que hasta unos cuantos años después del retorno de aquéllos a su país, no surgió la casa premonstratense de Bellpuig, el año 1166, en el Mont Malet, cerca de Vilanova de la Sal, comarca de Balaguer, en virtud de la protección acordada por los condes de Urgel al ermitaño Juan de Orgañá, pariente de la condesa Dolcia o Dulce y de antes establecido en el lugar y quizás uno de los antiguos profesos de Vallclara. A decir verdad, más bien debió de serla iniciativa de la condesa, lo cual, por otra parte, nada tiene de extraño si tenemos en cuenta que el alejamiento de su marido, mayordomo de Fernando II de León, y a la postre muerto en circunstancias misteriosas en Requena, la compelía a ella muy a menudo a tomar las riendas incluso del gobierno y no tan sólo de las obras pías. Aunque ni la cronología ni las circunstancias de esta fundación, ni siquiera su índole mostense, están del todo claras, lo cierto es que si la escritura inicial de la misma se otorgaba en febrero, ya en septiembre, muy cerca de Bellpuig —y notemos que este nombre también era nuevo—, en Fonts Amenes, Guillermo de Anglesola establecía otra casa, ya sin duda premonstratense, con hospital, para seis canónigos, enviados por el abad de La Casedieu, dotándole con la iglesia de San Nicolás de Fontdarella en la comarca del Sagriá, diócesis de Vich. Y muy pronto el conde de Urgel Armengol VII consiguió la unión de este monasterio y el de Juan de Orgañá, dotándole con el pueblo de las Avellanas. Y de ahí su nombre de Bellpuig el Nou o Bellpuig de las Avellanas, quedando el de Bellpuig el Vell para el paraje del anterior. Aunque Orgañá no ostentó nunca el título de abad, sino el de prior, y continuó viviendo en el lugar primitivo, hasta morir allí hacia el año 1200 en olor de santidad. El año 1168 era consagrada la nueva iglesia, y en la escritura fundacional quedaba estipulada la obediencia al obispo de Urgel, si bien luego se acabaría prestando al abad de La Casadieu. Y entre 1184 y 1195 ascendió a abadía. Y fue el panteón de los condes de Urgel, ya que en él recibieron sepultura el matrimonio fundador —Armengol VII y Dulce—, y el último soberano de aquéllos, Armengol X, además de su hermano Alvaro, el vizconde de Ager.

En 1224, la familia Anglesola, según vimos antes donante de la iglesia de Fontdarella a Bellpuig, logró convertirla en un priorato filial de éste, que atendía el hospital contiguo del camino de Lérida a Barcelona, y fue abadía entre 1231 (con nueve canónigos entonces, reducidos a ocho en 1257 y a dos en 1302) y 1250. También había un hospital anejo al santuario mariano de Bonrepós, en la sierra del Montsant, al cuidado de unas monjas cistercienses y que parece antes había sido monasterio doble de observancia desconocida. Y es probable que al fundarse Vallclara se agregase a ella, permaneciendo en la oscuridad, y, a la postre, al abandonarse aquélla, fue de Bellpuig y luego del cisterciense Poblet, apareciendo la mención de una abadesa en 1279 y la de hermanos y hermanas todavía en 1327. Catalogado, pues, como dudoso por el P. Backmund. Y arriba hablamos, entre las canónicas agustinianas, de la de Mur del Pallars, cerca de Tremp. Pues entre 1228 y 1230 el abad de Bellpuig consiguió que la mayoría de sus canónigos adoptaran la observancia norbertina. Mas la minoría, no conforme, eligió un prepósito para gobernarse a sí misma, y llevado el litigio a Roma, Gregorio IX decretó en 1236 la continuación de la casa como la sencilla canónica de antes.

Y al otro lado del mar, hacia 1230, reciente aún su reconquista, el obispo de Mallorca, Raimundo, llamó a algunos mostenses de Bellpuig, cuatro en un principio, para los que diez años más tarde Jaime I, cuando sus disensiones con Gerardo de Cabrera en torno al condado de Urgel, dotó la casa de Santa María de Artá, estipulándose que la misma admitiera clérigos seculares y concediéndole incluso prebendas en el cabildo de Palma, manteniéndose hasta 1425, en que sus canónigos retornaron definitivamente a Bellpuig, de la que puede escribir el P. Backmund haber gozado de *magnas partes* tanto en la historia de la Orden como en la política de Cataluña, y en sus postrimerías dio a la Iglesia y al país el trío de sus formidables abades eruditos Jaime Caresmar, Jaime Pasqual y José Martí.

Y Cataluña y Mallorca nunca fueron de la «circaria» —los mostenses se dividieron así territorialmente, en circarias, *quae circa sunt*— de España, sino de la de Gascuña. Lo mismo que, hasta 1512, la única casa que en Navarra tuvieron, la de Urdax (que no se debe confundir con la roncalesa de Urdaspal, uno de los monasterios visitados por San Eulogio el año 848), entre Ainhoa y Elizondo, muy cerca de la frontera y entonces de la diócesis de Bayona, según Goñi Gaztambide fundada por el rey Sancho el Sa-

bio, quien en 1182 cedió el patronato de la misma a Calvet de Sotés, siendo franceses, al parecer, dos de sus canónigos todavía en 1188, los Finose. Por una bula de Celestino III sabemos que tenía hospital, pues se la llama *domus elemosynaria* en 1194. Y en 1211 había prosperado tanto como para comprarle a Calvet sus derechos de patronato y pagar por el señorío de Zugarramurdi la crecida suma de dos mil sólidos. Para el P. Backmund la casa se hizo premonstratense en 1210, habiendo sido antes doble agustiniana cortada por el patrón de Roncesvalles, mientras Goñi la cree norbertina de siempre. Lo cierto es que en 1218 era ya abadía y que su prestigio fue muy grande en Pamplona, en Bayona y en Roma.

Splendidissima totius provinciae, en el decurso de sus casi siete siglos de historia, llama el P. Backmund a otra de las abadías castellanas, la de Santa María la Real, en Aguilar de Campoo, entonces diócesis de Burgos. Muy cerca de Aguilar está Herrera de Pisuerga, donde en 1152 Alfonso VII donó un fundo al abad de Retuerta, que pronto fue erigido en abadía doble independiente. Por su parte, en 1171 nos consta que el mismo abad de Retuerta, en una escritura por otro lado no del todo clara, confirma la incorporación a su casa como priorato de la canónica de Fuente la Encina, cerca de Castrojeriz, al parecer constituida para canónigos franceses antes de 1148. Lo cierto es que Herrera, en 1169, se había incorporado a su vez una colegiata, que el texto latino llama «abadía secular», la cual, por lo menos desde el año 1020, venía ocupando la sede de un antiguo cenobio doble, y que al llevar después tanto Herrera como Fuente la Encina una vida lánguida, ambas comunidades se refunden en la de Aguilar, reduciéndose a simples prioratos suyos, pese a la protesta de los capitulares suplantados en Aguilar, de donde más tarde llegan a depender treinta y nueve iglesias.

Cerca de Burgos está Ibeas de Juarros, donde el conde Alvaro Díez, imperante en el territorio de Oca, había establecido una canónica en 1107 junto a la antigua capilla de San Cristóbal, acaso a guisa de sucesora del vecino monasterio de San Adrián de Juarros. Y en 1146, Alfonso VII hacía en el paraje una donación al abad de Retuerta para que allí se fundara una casa mostense, y ello no se hizo esperar, teniendo lugar ya en 1151 gracias a los cónyuges Fernando Pérez y Sancha Frías, y pareciendo haber venido de Francia los nuevos canónigos. Ibeas fundó, por su parte, dos casas, ambas en la diócesis burgalesa también, a saber: Bujedo de Candepajares, antes del año 1162, por doña Sancha Díaz Frías, casada con Lope Díaz de Mena y de la misma familia condal de los Ansúrez, según hemos visto fundadora de Retuerta (sus monjas ya en 1175 fueron transferidas a Quintanilla); y Villamediana, cerca de Astudillo, por María de Almenar, hermana del conde Armengol VII de Urgel, y antes de 1179, pues ya en ese año irradia a Tejo, según arriba dijéramos, y que sería muy favorecida por Alfonso VIII, concedente a la misma en 1191 de la plena jurisdicción civil. En fin, en Medina del Campo, el rico labrador francés Andrés Buca o Voch fundó extramuros, antes de 1178, la abadía de San Saturnino, santo del cual y de San Antonino se trajeron para ella algunas reliquias en un viaje a su país, haciendo venir a sus canónigos de San

Pelayo de Cerrato y dándole la específica misión de convertir a los judaizantes del lugar, y habiendo contado al principio la nueva casa con medios suficientes para reconstruir el castillo de la Mota; y en 1243, bajo la titularidad de la Asunción, se fundaría la última abadía de la circaria española, la de Villoria, junto al Orbigo, en la diócesis de Astorga, como filial de Aguilar, por el conde imperante en el tal territorio asturicense Rodrigo Fernández de Valduerna (desde 1505 de comunidad femenina).

Y si bien a lo largo de todo el siglo XIII la observancia parece haberse mantenido con bastante dignidad, ya se podían apreciar en él síntomas de la decadencia que habría de seguirse, dando lugar a una cierta dormición mantenida hasta la dicha «rebosante vitalidad» de los días barrocos. De manera que el P. Norberto Backmund, historiador integral de toda la Orden, nos da esta visión de conjunto: «¡Una enumeración gloriosa! Pero cuando se estudian la actividad y las prestaciones de estas abadías, quedamos un tanto decepcionados. Como extranjero e historiador, busco la explicación de este hecho y comparo los mostenses de España con los demás de Europa. Críticos malévolos suelen decir: el español es orgulloso, cada uno aspira a ser señor, y un señor no trabaja. Quedé asombrado al encontrar ya en el Medievo algunos puntos, y más tarde una organización perfectísima, pero que parece confirmar, de alguna manera, este punto de vista. Más pronto que las otras *circarias* —ya al final del siglo XII—, la *circaria* de España había abandonado la pobreza primitiva. En 1202, los canónigos disponen de bienes y de dinero. No se advierte demasiado celo por administrar parroquias o ejercer un apostolado. Fuera de Aguilar, las abadías de la *circaria* tuvieron poquísimas o ninguna iglesia incorporada. Y las que las tuvieron, fueron en su mayoría capillas y ermitas. No hubo escritores: no dejaron ni crónicas, ni anales, ni obra alguna».

Cuando la familia de San Norberto nace, la Península participa del proceso de la expansión europea, y tanto en los Estados orientales como en los occidentales está en auge la Reconquista. Una coyuntura, pues, pintiparada para que, dentro del movimiento canonical ya en boga, el *ordo novus* del arzobispo de Magdeburgo se abriera camino, acorde con esas miras justificadoras de su nacimiento mismo que acaba de ver Hildegarda Kroll. Y ya vimos que además lo hizo participando activamente en la Reconquista misma y siguiendo sus itinerarios, de la Cataluña nueva a Ciudad Rodrigo. Pero la tal dimensión reconquistadora sería pronto acaparada un tanto por las Ordenes militares, y si La Caridad de Ciudad Rodrigo y Santa Cruz de Monzón nacieron como acciones de gracias de Fernando II y de Alfonso VIII por sus victorias en Extremadura y Andalucía, lo cierto fue que Prémontré ninguna casa llegó a poseer en los nuevos territorios. Y en las mentalidades, por su parte, sonaría pronto ya la hora de los mendicantes. De ahí esa dormición que dijéramos. Una dormición que, por otra parte, sería bien compatible con esa íntima y silenciosa vitalidad claustral que, cual una corriente continua, estamos tan acostumbrados a sentir irrigar la historia toda de la Iglesia. La de esa permanencia del *servitium Dei,* floreciente en la propia tradición litúrgica del *Liber ordinarius,* el *Sacramentarium* y el *Antiphonale psalterii,* con sus dos misas diarias conven-

tuales, la de alba y la *summa*, a las cuales en Cuaresma se añadía una tercera, la de *ieiunio*, y sus *comendationes maiores* o *minores* por los difuntos, quienes tenían además asignados cuatro días de conmemoración anual, a saber: los siguientes a San Gregorio y a la Trinidad, el 23 de diciembre y el Miércoles Santo.

Y de la recoleta Castilla, la fraternidad piadosa de la familia norbertina se extendía hasta latitudes entonces lejanas. Así, en el obituario inédito del monasterio de Sainte-Marie-au-Bois se conmemora a los abades Domingo y Sancho, de La Vid y Retuerta, que ya conocemos bien, y además a Pascasio de Arenillas (antes de 1168) y a Guillén (1165-1168) de Retuerta igualmente. Y si los mostenses españoles de la Edad Media no tienen historiadores, en la historiografía de la Orden más allá de los Pirineos sí se quedaron los ecos de las gestas peninsulares. Así, el abad Emo, de la circaria de Frisia, autor de la primera parte del *Floridus hortus*, historia universal a pesar de sus pretensiones más sencillas de crónica monasterial, nos transmite incluso algunos detalles, desconocidos al parecer para cualquiera otra fuente, de la batalla de las Navas de Tolosa; tales la llegada tardía al campo del duque Leopoldo de Austria, la participación de cruzados ingleses, y el desafío personal y epistolar a los cristianos del emir Al Mumenim. Y en otro pasaje nos describe el itinerario de unas gentes de su país frisón a través de España y Palestina.

Y los de Prémontré, definitivamente con ese apelativo familiar de mostenses que había de permanecer incluso en la tardía toponimia urbana de Madrid, se quedarían incorporados cual algo doméstico al acervo de las nostalgias de nuestro pasado. Hasta ser fantasiosamente mencionada una supuesta casa suya en las Indias por la imaginación de Valle-Inclán.

II. LOS CONCILIOS DE LA EPOCA POSGREGORIANA. LA REFORMA DEL CLERO SECULAR Y DE LAS INSTITUCIONES PASTORALES

Por J. F. CONDE

A lo largo del siglo XII se celebraron en los reinos cristianos de la Península unos cincuenta concilios de carácter nacional, provincial o de alcance más reducido [1]. La cifra resulta verdaderamente extraordinaria si la comparamos, sobre todo, con el número de los del período estrictamente gregoriano —la segunda parte de la centuria anterior—, en proporción muy inferior, o con los reunidos durante los siglos siguientes. Sin embargo, en una lectura atenta de las noticias históricas existentes sobre los mismos —de la mayoría no se conservan actas— se percibe en seguida que una buena parte de esta clase de asambleas no merece la denominación propia de concilio. Muchas de ellas fueron sencillamente curias extraordinarias o reuniones de magnates laicos y eclesiásticos, convocadas para hacer frente a situaciones de emergencia y a coyunturas difíciles de índole política en los respectivos reinos. En ocasiones, el grupo de obispos reunidos sólo sancionaba judicialmente pleitos eclesiásticos de carácter patrimonial y otras veces, con muchísima frecuencia, los llamados concilios se limitaban a entender en la posible solución de los numerosos conflictos que surgieron en todas partes después de la conquista del reino de Toledo (1085), al ir fijándose a partir de aquellos años las circunscripciones jurisdiccionales de la metrópoli castellana y después las de las tres restantes: Braga, Santiago de Compostela —creada a expensas de la Emeritense— y Tarragona. Por otra parte, la restauración de las sedes episcopales, así como la creación de algunas diócesis nuevas a medida que avanzaba la Reconquista hacia el sur, provocó reivindicaciones territoriales de sus titulares, que ofrecían un material jurídico abundante a las frecuentes reuniones conciliares, convocadas a veces únicamente para examinarlos, sin intención ni capacidad de redactar un *corpus* de cánones reformadores o meramente disciplinares.

Los matices políticos de los concilios del siglo XII resultan más nítidos en Castilla y León que en los de la provincia Tarraconense. El caos político-social de los reinos del Noroeste peninsular durante el reinado de Urraca, hija de Alfonso VI (1109-1126), surgido al casarse ésta en segundas nupcias con Alfonso I de Aragón y por las desavenencias de la soberana de Castilla y León con su hijo Alfonso VII, obligaron a los responsables de la vida política y de la Iglesia a buscar vías de salida a problemas de todo tipo que se sucedían de manera vertiginosa, reuniéndose en asambleas consideradas entonces o posteriormente como conciliares. La celebrada, por ejemplo, en León el año 1107 fue una de esas reuniones que tanto abundaron entonces. El mes de noviembre de aquel año moría Raimundo de Borgoña, marido de Urraca, y el nutrido grupo de obispos que se reúne en la capital leonesa, presididos por el arzobispo de Toledo Bernardo en calidad de legado apostólico permanente, intentan anticiparse a las posibles complicaciones de otro matrimonio de la heredera de la corona castellana. Todos de común acuerdo determinan que, si Urraca se casara de nuevo, Galicia quedaría ligada a la autoridad de Alfonso VII, el cual estaría a su vez bajo la tutela de Diego Gelmírez, el obispo compostelano, y Guido de Borgoña, arzobispo de Vienne y tío del futuro rey. El concilio celebrado en Palencia el año 1113, que preside también Bernardo de Toledo, «trató ampliamente de las opresiones y angustias de los reinos hispanos, así como de las subversiones y calamidades de la Iglesia» [2], desastrosas secuelas de los distintos avatares de la guerra entre Urraca y el Batallador. Los prelados asistentes se ocuparon asimismo de arbitrar las medidas oportunas para conseguir la concordia de ambos contendientes, aunque consideraran inválido el matrimonio de los mismos, porque eran parientes en tercer grado. De hecho, el concilio reunido en León al año siguiente decretará la separación del matrimonio entre «consanguíneos y parientes», pensando, sin duda, de manera expresa en el del aragonés y la

[1] Las fechas de los concilios del siglo XII celebrados en la Península no coinciden en todos los autores. Seguimos normalmente el orden y la datación de los mismos en: G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Concilios nacionales y provinciales:* DHEE, v.II p.537ss.

[2] *Historia compostelana* l.I c.92; ES XX p.172-173.

castellana. Y el de Burgos, que preside un poco más tarde (1117) el cardenal Bosón, legado especial de Pascual II, precisará aún más el alcance de este impedimento de consanguinidad, haciéndolo extensivo hasta el séptimo grado [3].

La asamblea conciliar reunida en Santiago por Diego Gelmírez el año 1125, cuando éste era ya arzobispo y ostentaba además la dignidad de legado del papa para las metrópolis de Compostela y Braga, asume como objetivo primordial el logro de la paz entre Urraca y su hijo Alfonso. Los continuos enfrentamientos de los dos soberanos trastrocaban toda la vida política y social de los reinos del Noroeste. El activo prelado aprovecha esta ocasión solemne y envía a todas las jerarquías de la Iglesia y a los príncipes cristianos una encendida exhortación epistolar, invitándolos a tomar las armas contra los musulmanes: «Abandonemos, por lo tanto, las obras de las tinieblas y el yugo insoportable del diablo, practicando actos de justicia, y tomando todos unánimes las armas de la luz, siguiendo el precepto del Apóstol; y a imitación de los soldados de Cristo y de los hijos fieles de la Iglesia, que con muchos trabajos y grande efusión de sangre se abrieron paso hasta Jerusalén, convirtámonos en soldados de Cristo; y una vez aniquilados sus peores enemigos, los sarracenos, emprendamos el camino hacia el sepulcro del Señor, con su gracia, desde España, que resultará más corto» [4]. En el llamado concilio de León, del año 1135, toman parte los prelados que asistieron a la curia regia extraordinaria en la que Alfonso VII fue proclamado Emperador. Los asuntos tratados entonces tuvieron carácter preferentemente civil. El de Gerona de 1145 presenta asimismo las notas peculiares de una curia extraordinaria: Ramón Berenguer IV admite allí oficialmente en sus dominios a los caballeros del Temple. La asamblea conciliar que preside en Lérida el cardenal Jacinto el año 1155 vuelve a relanzar la lucha contra los sarracenos, confiriéndole la categoría de cruzada con las mismas gracias espirituales que la convocada por Urbano II el siglo anterior. Esta vez, sin embargo, los asuntos propiamente eclesiásticos ocuparon una buena parte de la atención de los prelados asistentes, que promulgaron diversas prescripciones canónicas de índole disciplinar. El concilio reunido en Salamanca entre 1191 y 1192 fue el último de los celebrados en tierras leonesas durante la duodécima centuria. Lo presidió el cardenal Guillermo de Sant'Angelo, representante especial del papa Celestino III, y se dedicó íntegramente al examen del matrimonio de Alfonso IX y Teresa de Portugal, que eran parientes en segundo grado. La mayoría de los obispos relacionados con la pareja real se inclinaron lógicamente por la nulidad. Pero un grupo de ellos que no había asistido a la deliberación conciliar, probablemente de manera intencionada, defendía la validez de este enlace, alegando que semejante impedimento no era de derecho divino, sino de origen humano, y dispensable hasta por los

[3] Seguimos en esta datación del concilio de Burgos a F. FITA, *El concilio nacional de Burgos (18 de febrero 1117). Texto inédito:* BAH 48 (1906) 387-407. Hace lo mismo L. SERRANO, *El obispado de Burgos...* v.I p.390; y J. F. RIVERA RECIO, *La iglesia de Toledo...* v.I p.170. G. MARTÍNEZ DÍEZ *(Concilios nacionales y provinciales,* l.c., p.542) lo data en 1127.

[4] J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones...* v.III p.255.

propios príncipes seculares. El dictamen conciliar de Salamanca no surtió efecto. Celestino III se verá obligado a intervenir decididamente excomulgando al rey de Portugal, padre de Teresa, y a los dos cónyuges, lanzando además la sentencia de entredicho contra los reinos de Portugal y León [5].

El concilio reunido en la capital del reino leonés el año 1134 constituye el paradigma de asamblea episcopal estrictamente judicial. La preside el cardenal legado Guido, que llega a León desde Santiago, y se limita a reivindicar la inocencia de un canónigo compostelano a quien el titular de la sede del Apóstol, presionado por el rey castellano, había encarcelado injustamente, ordenando al citado titular que devolviera a su capitular todo cuanto éste había perdido al ser encerrado en prisión [6]. El concilio de San Celoní de Barcelona (1168), cuyo cometido se reduce al dictamen sobre un conflicto patrimonial entre dos abades catalanes, pertenece también a esta clase de reuniones episcopales sin más trascendencia que la meramente judicial. Lo mismo puede decirse del congregado en la capital de la metrópoli tarraconense dos años más tarde, que se ocupó de un problema semejante al anterior.

La problemática originada por la reorganización del mapa de jurisdicciones metropolitanas ocupó también muchas de las reuniones conciliares realizadas a lo largo de estos cien años. La restauración de la metrópoli Bracarense fue el asunto más importante de los ventilados en el concilio de Palencia de 1100. El llamado concilio de Segovia del año 1118, además de elegir y consagrar al titular de la sede de Braga, Pelayo Menéndez —«un cierto idiota», según el autor de la *Historia compostelana*—, para suceder al antipapa Mauricio Burdino, tendría que haberse ocupado de examinar una reivindicación de carácter beneficial presentada contra el nuevo metropolitano por el obispo de Santiago, Diego Gelmírez, pero las turbulencias políticas lo impidieron [7]. Los conflictos entre ambos prelados se harán mucho más agudos cuando el de Compostela consiga el rango de metropolitano y de legado para las provincias eclesiásticas del Noroeste peninsular en 1120. En los concilios de Santiago, convocados por el flamante arzobispo compostelano a partir de ese año, estuvo presente habitualmente la sombra de la contestación del arzobispo bracarense. Bernardo de Toledo tampoco vio con buenos ojos la fulgurante ascensión de la sede del Apóstol y de su responsable, Gelmírez. La *Historia compostelana,* que enjuicia siempre los acontecimientos desde la óptica de los intereses de Diego Gelmírez, describió el malestar del metropolitano castellano con los siguientes términos: «Encendido en no poca ira el Toledano y afectado de vehemente tristeza, ejercía tales actos de enemistad contra el Compostelano, que per-

[5] Alfonso IX contrae un segundo matrimonio inválido con la hija del rey de Castilla Alfonso VIII, que era también pariente suya, por lo que se atrae las iras del papa Inocencio III, que le sanciona por medio de su legado Rainerio con las penas de su antecesor. En una conocida decretal del año 1199 hace referencia al concilio de Salamanca y a las penas de Celestino III (D. MANSILLA REOYO, *La documentación pontificia hasta Inocencio III [96-5-1216]* n.196 p.209-215).

[6] *Historia compostelana* l.III c.XXXIX; ES XX, p.551-558.

[7] *H. compostelana* l.I c.117; ES XX p.249-251.

turbaba su legacía, impugnándola de cuantos modos le era posible; y usurpaba violentamente y con descaro la dignidad de metropolitano Emeritense, concedida al de Santiago por el señor papa, puesto que llegó a consagrar y ordenar, sin consejo ni voluntad de los coprovinciales y contra lo establecido por los Santos Padres y decretos de los sagrados cánones, al obispo de Salamanca, cuya ordenación y consagración pertenecía por institución canónica al señor compostelano, por ser sufragáneo suyo» [8]. El concilio de Santiago de 1124, al que Diego Gelmírez había invitado, no sin arrogancia, a D. Bernardo de Toledo, marca posiblemente el punto álgido de la tensión entre estas dos influyentes personalidades eclesiásticas.

El reconocimiento de la primacía de la sede toledana por los otros prelados de la Península, los arzobispos especialmente, encontrará asimismo serias resistencias, de las que se hicieron eco también varios concilios. El de Valladolid de 1155, que preside el cardenal Jacinto, llega a suspender al arzobispo de Braga por no reconocer éste el privilegio de Toledo. Es probable que la asamblea episcopal de Calahorra, celebrada también aquel año bajo la autoridad del mismo cardenal legado de Adriano IV, tratara de conseguir que el arzobispo de Tarragona Bernardo Tort reconociera la dignidad primacial del titular de la metrópoli castellana. El arzobispo catalán, por su parte, se reúne dicho año en Tarragona con un grupo de sufragáneos para hacer frente a los deseos del Romano Pontífice y del legado respecto a la primacía toledana, logrando que no fueran adelante. En la práctica, los proyectos de reorganización provincial elaborados en estos concilios estaban siempre mediatizados por la evolución de la realidad histórico-política, que normalmente precedía a los imperativos de la tradición jurídica de la Iglesia hispana y a los planes administrativos de los pontífices. La independencia del reino de Portugal, cuyo centro eclesiástico natural era Braga, hacía políticamente inviable la sumisión de esta metrópoli al Toledano. Lo mismo ocurría con el metropolitano Tarraconense, convertido en protagonista indiscutible de la Iglesia de los reinos orientales de la Península, sobre todo después de la consolidación de la corona aragonesa bajo la égida de Ramón Berenguer IV. La separación de León y Castilla con la muerte de Alfonso VII (1157) propiciaba lógicamente los afanes autonomistas del metropolitano de Compostela, que había contado además en las primeras etapas de la formación de la nueva provincia eclesiástica con una personalidad tan recia y polivalente como la de Diego Gelmírez y el favor no disimulado de Calixto II, pariente cercano del rey Alfonso [9].

Los conflictos interdiocesanos por problemas de delimitación de los respectivos ámbitos jurisdiccionales, que estuvieron a la orden del día y enfrentaron a muchos prelados durante casi todo el siglo, ocupó asimismo la energía y los trabajos de la mayoría de las asambleas episcopales celebradas entonces [10].

[8] Ibid., l.II c.65; ES XX p.403-404.

[9] Sobre la problemática suscitada en torno al reconocimiento de la primacía de la Iglesia de Toledo, cf. J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo...* v.I p.353ss. También hace referencia a ella en el capítulo 7 de esta *Historia de la Iglesia en España*.

[10] El cisma del papa Anacleto (1130-38) e Inocencio II, y el más largo de la época de Alejandro III (1159-78) no tuvieron repercusiones importantes en las iglesias hispanas, que se alinearon en el partido del papa legítimo: R. FOREVILLE-A. FLICHE-J. ROSSET, *Histoire de l'Église*, dirig. por FLICHE-MARTIN, ed. castellana, v.IX, p.58-59 y 286.

[11] J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones...* v.III p.257-58.

Casi todos los concilios de la centuria fueron convocados o presididos por legados pontificios. El arzobispo de Toledo desde 1093 y el de Compostela a partir de 1120 cumplieron, como es sabido, esta función eclesial de manera permanente, sin que ello fuera óbice de que los distintos pontífices enviaran otros legados ocasionales, con relativa frecuencia, para ocuparse de asuntos de particular relieve, sobre todo cuando estaban planteados conflictos políticos graves o pleitos eclesiásticos que implicaban la competencia de los distintos metropolitanos. Entre estos legados especiales destaca la personalidad del cardenal Bosón, que llevó a cabo dos legaciones en la primera mitad del siglo. En la segunda mitad sobresale la figura del cardenal Jacinto, legado también en más de una ocasión, que a finales del siglo ocupará la sede romana como Celestino III (1191-1198). Al concilio de León (1107) había acudido el arzobispo de Vienne Guido, no en calidad de legado, elegido asimismo para la cátedra de San Pedro con el nombre de Calixto (1119-1124).

Sin embargo, ni el valor personal indiscutible de los representantes pontificios ni la asiduidad de las asambleas episcopales consiguieron dar un impulso decisivo a la reforma, cuya temática ya no ocupa en el conjunto de los concilios del siglo XII el mismo lugar preferente que en los de la segunda parte de la centuria anterior. La complejidad de la reorganización eclesiástica dentro de unos cuadros políticos sometidos a frecuentes mutaciones, los enfrentamientos de los distintos príncipes cristianos entre sí, cuya pacificación era siempre una premisa necesaria para promover la lucha contra los sarracenos, y la misma animación de la reconquista, sobre todo a partir de 1150, fueron preocupaciones que consumieron buena parte del tiempo y de las posibles energías reformistas de los prelados españoles y de los enviados papales. Por otra parte, el rigor de los reformadores gregorianos, al menos por lo que al clero secular se refiere, quedaba ya muy atrás. Con todo, asuntos tan cruciales como la lucha contra los abusos que seguían existiendo debido al hecho generalizado de la iglesia propia, las intromisiones de los laicos —en pleno período de consolidación señorial— en negocios estrictamente eclesiásticos o el ataque sistemático de los nuevos señores contra bienes y personas de la Iglesia, el concubinato clerical y la simonía, entraron con relativa frecuencia en las deliberaciones conciliares de esta época.

El concilio de Palencia celebrado en 1129, haciéndose eco probablemente del Lateranense I (1123), «ordena taxativamente que nadie posea de forma hereditaria iglesias o lo que está ochenta y cuatro pasos alrededor de las mismas», prohíbe que se entreguen en préstamo o arrendamiento a los laicos, y para salvaguardar la autonomía jurisdiccional de los obispos prescribe «que los clérigos no reciban las iglesias de mano de los señores seculares y que los vicarios de los obispos no lo permitan» [11]. Los concilios de Lérida de 1155 y 1173, que son prácticamente la publicación

adaptada de muchos de los cánones de los Lateranenses I y II (1139), volverán a insistir en los mismos aspectos [12].

Los cánones condenando agresiones cometidas por los señores laicos contra bienes, derechos o personas eclesiásticas aparecen con frecuencia en los concilios desde el comienzo de la centuria. Las actas del celebrado en León del año 1114, por ejemplo, se abren prohibiendo las violencias de los legos «en las iglesias de Dios, en sus cosas y en sus ministros», y ordenan la debida restitución de todo cuanto éstos hubieren detraído injustamente. A lo largo del siglo se irán redactando otros preceptos similares en las distintas reuniones de obispos. Los cánones 21 y 22 del concilio leridano de 1173 recogen la conocida constitución del Lateranense II: *Si quis suadente diabolo,* sancionando con pena de excomunión, remisible únicamente en peligro de muerte o por el Romano Pontífice, a quienes hubieren puesto «manos violentas» en alguna persona eclesiástica, y violaran iglesias o monasterios [13].

Los decretos contra el concubinato de los clérigos, tan característicos de las asambleas inspiradas por los reformadores gregorianos, no parece que se tomaran demasiado en serio. El concilio de Carrión trató de regular la situación jurídica de los hijos de los eclesiásticos casados antes de la legislación romana, que vetaba estos matrimonios. El de León (1114), al establecer en el capítulo 8 que ningún clérigo tuviera en casa otras mujeres que las permitidas por los cánones, es decir, las parientes muy cercanas, no hace más que acomodarse a la antigua y tradicional legislación de la Iglesia sobre el particular. La asamblea palentina de 1129 va más lejos y ordena de manera tajante que las mancebas de los clérigos sean arrojadas públicamente de las iglesias. Los concilios de la Tarraconense reunidos en Lérida el 1155 y 1173 resumen la disciplina referente a la continencia del clero que había ido elaborándose desde León IX hasta Inocencio II [14]. Pero semejantes preceptos canónicos, al igual que el promulgado también por los obispos en Lérida el año 1173 condenando a los simoníacos y a quienes recibieren «per manun laicam» órdenes o beneficios eclesiásticos, debieron de encontrar un eco muy escaso en la mayoría de los ambientes de la Iglesia hispana. Este último concilio publicó asimismo un canon mucho menos comprometido sobre la decencia del vestido y la compostura externa de los miembros del estamento clerical, que durante las centurias siguientes se repetirá de forma más o menos amplia en muchas reuniones

[12] F. VALLS-TABERNER, *Ein Konzil zur Lerida im Jahre 1155:* «Papsttum und Kaisertum...» p.364-368; J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III, p.278ss. (Concilio de Lérida de 1173).

[13] El c.23 fue redactado en tono no menos riguroso: «El que habiendo sido excomulgado por su obispo o arzobispo por motivo de algún delito manifiesto y por ello causare algún mal... permanezca sujeto a excomunión hasta que repare el daño... Y si urge el peligro de muerte, reciba la penitencia y el viático, pero sea privado de la sepultura eclesiástica» (J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.285).

[14] «Con arreglo a lo dispuesto por los sumos pontífices León IX, Nicolás II, Calixto II e Inocencio II acerca de la continencia del clero, sepárese de sus mujeres a los ordenados *in sacris* y a los monjes profesos que hubiesen contraído matrimonio, por no ser éste válido... y los clérigos... concubinarios públicos... que amonestados por su obispo u otro prelado no se corrijan dentro de cuarenta días y hagan la debida penitencia, sean privados de su oficio y beneficio. Prohíbase oír la misa y el evangelio del presbítero o diácono cuya incontinencia es notoria...» (J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.279).

de obispos bajo el título *De vita et honestate clericorum.* Todo hace pensar que concilios típicamente gregorianos como el de Besalú (1077), donde se había excomulgado por delitos de simonía al arzobispo Wifredo de Narbona y a seis abades de monasterios pirenaicos, o el de Gerona (1078), en el que Amado de Oloron, legado de Gregorio VII, anatematizaba el nicolaitismo y la simonía y tomaba partido por el sector más radical de los reformistas, declarando inválidas las ordenaciones de los clérigos que hubieren incurrido en el pecado de Simón Mago, eran ya pura historia [15].

En varios concilios aparecen otros temas característicos de la vida eclesiástica y social de la época, sobre los cuales legislaron también las asambleas episcopales celebradas fuera de España entonces. La *Pax Dei,* por ejemplo, fue impuesto por el concilio de Compostela de 1124 para los períodos fuertes del año litúrgico. Esta saludable institución, que había entrado en la Península por Cataluña durante la primera parte del siglo XI, era fielmente observada, según el criterio de los padres asistentes al citado concilio, «entre los romanos, francos y otras naciones cristianas» [16]. Pero semejante apreciación pecaba, sin duda, de optimista. En plena cultura feudal, donde los enfrentamientos de príncipes y nobles y las violencias y rapiñas de los poderosos contra los miembros de los estamentos más débiles de la sociedad estaban a la orden del día, resultaba muy difícil que esos períodos de paz arbitrados por los jerarcas surtieran efectos duraderos y verdaderamente eficaces. Si el concilio compostelano pretende apuntalar la paz recurriendo con rigor a la «tregua de Dios», lo hace seguramente apremiado por las difíciles circunstancias políticas de aquellos años. El desastroso reinado de Urraca, jalonado por guerras y conflictos de la soberana castellana con el rey de Aragón y con Alfonso VII, dio lugar a la creación de unas condiciones sociales caóticas, en las que el pillaje y el bandolerismo pululaban por todas partes. Buena prueba de ello la constituyen las actas de otro concilio reunido en Santiago diez años antes, que contienen ya tres decretos contra los ladrones. El de Oviedo de 1115 se hace eco ampliamente de la misma plaga [17]. Las asambleas episcopales de León y Compostela (1114), la de Palencia (1129) y las leridanas de la segunda parte de la centuria, repetidamente citadas, respondiendo a los mismos imperativos publican medidas de seguridad a favor de los labradores, clérigos, romeros y mercaderes. La preocupación por las actividades comerciales, en pleno período de desarrollo, se asoma también alguna vez a los textos de las actas de estas asambleas episcopales. Los prelados

[15] El concilio de Besalú: J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.136-138; cf. también; J. VILLANUEVA, *Viage...,* v.XIII p.110-111. Noticias sobre el obispado de Besalú: J. VILLANUEVA, o.c., v.XV p.71-90. El concilio de Gerona: J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.138-140.

[16] J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.252-253. Los períodos señalados: «desde el primer día de Adviento hasta las octavas de Epifanía; desde Quincuagésima hasta las octavas de Pascua; desde las Rogaciones hasta las octavas de Pentecostés; en los ayunos de las Cuatro Témporas; en las vigilias y festividades de la Virgen María, de San Juan y de los Apóstoles, y en la fiesta de Todos los Santos». Sobre la «Tregua de Dios» cf. B. TOPFER, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Berlín 1957); H. HOFFMANN, *Gottesfriede und Tregua Dei* (Stuttgart 1964).

[17] Las actas del concilio de Compostela de 1114: J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.233-238. Y las del Ovetense: Ibid., p.239-244. Una breve referencia crítica sobre este supuesto concilio: F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo* p.39-40.

que asisten a la de Santiago el año 1114 sancionan con pena de excomunión el empleo de medidas distintas a la de «aquella piedra que se halla en el campo de Compostela». La de Palencia citada más arriba lanza la misma censura contra quienes se atrevieren a fabricar moneda falsa, y manda además que «de orden del rey se le saquen los ojos» [18]. Los decretos proteccionistas para los peregrinos y comerciantes, así como las sanciones contra falsificadores de moneda, figuran en los concilios Lateranenses, los cuales, por otra parte, prevén fuertes castigos para frenar la «insaciable rapacidad de los usureros» [19].

La vida monástica ocupa en las actas conciliares un lugar secundario. El de Carrión (1103), por ejemplo, ordena la supresión de los monasterios dúplices, tan característicos del monacato hispanovisigodo y altomedieval. Las violaciones de la continencia monacal suelen tratarse en el mismo contexto que las del clero secular. A los obispos les preocupaba de manera especial salvaguardar la estabilidad y la residencia de los monjes, y les prohíben ejercer funciones pastorales públicas, como las parroquiales, condenando además reiteradamente a los «giróvagos», que el concilio de Palencia (1129) llama «vagamundos» [20]. Las tensiones entre clero secular y regular, que se agudizarán con la creación y consolidación de los Mendicantes, existían bastante antes ya. Los obispos y abades reunidos en Palencia el año 1100 discutieron las relaciones económicas de los monasterios con sus respectivos obispos, y la asamblea determinó que fueran eximidos del pago de las tercias episcopales aquellos cenobios que llevaran sin hacerlo por privilegio y costumbre o durante un período no inferior a los treinta años [21].

De los numerosos concilios que jalonan todo el siglo, tuvieron una significación especial el de Tarragona de 1147 y el de Palencia de 1148, en los cuales se preparó el de Reims, que se reúne durante la Cuaresma de este último año para condenar las proposiciones teológicas de Gilberto de la Porrée [22]. El de Valladolid de 1143 promulga los decretos del Lateranense II, y los de Lérida de 1155 y 1173 fueron, como ya indicamos, el vehículo oficial de los dos Lateranenses en la provincia eclesiástica Tarraconense. El concilio de Tarragona de 1180, convocado por el arzobispo de la metrópoli, debió de servir para dar a conocer las actas del Lateranense III, al que había asistido dicho arzobispo en compañía de otros muchos prelados hispanos. También tuvo importancia el celebrado en Gerona a finales de siglo (1197) con el propósito de cortar de cuajo el movimiento

[18] Los textos de los decretos de los concilios de Santiago y Palencia: J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.235, 237 y 257.

[19] R. FOREVILLE, *Lateranense I, II y III* p.227, 242-243 y 277. Las disposiciones sobre la «Paz de Dios» o «Tregua de Dios»: p.242 (Lateranense II) y p.277 (Lateranense III).

[20] J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.258: «Que los monjes vagamundos sean reducidos a sus propios monasterios; y que ni aun los obispos puedan tenerlos consigo sin licencia de sus abades».

[21] F. FITA, *El concilio nacional de Palencia en 1100...*: BAH 24 (1894) 215-226. G. MARTÍNEZ DÍEZ, a.c., data este concilio en 1101.

[22] G. MARTÍNEZ DÍEZ, a.c., p.552, supone la presencia de Bernardo de Claraval en este concilio palentino. No hemos podido encontrar la confirmación de este extremo. Ni J. TEJADA Y RAMIRO, v.III p.272-273, ni L. SERRANO, o.c., v.II p.38-39, hacen referencia al particular.

de los «valdenses o sabatatos». Esta asamblea publicó el célebre edicto de Pedro II de Aragón, que asume el canon veintisiete del concilio Lateranense anterior, haciéndolo todavía mucho más riguroso [23].

La larga serie de concilios posgregorianos celebrados en España apenas se ocupó de las instituciones propias del clero secular o de las estrictamente pastorales. Se echa de menos en ellos, por ejemplo, la redacción de normas relacionadas con el régimen y estilo de la vida de los canónigos seculares, justamente en una época crucial para esta forma de congregaciones eclesiásticas. La vida común del obispo y de su clero, que florecía ya en los antiguos «episcopios» visigóticos, arruinada después de la invasión islámica, comienza a renacer otra vez a partir del siglo IX, a medida que van reorganizándose las distintas iglesias locales. Desde muy pronto empiezan las referencias sobre prelados que viven con la clerecía ligada a las respectivas catedrales en Oviedo, Valpuesta, Santiago, Mondoñedo y en otras sedes episcopales restauradas [24]. Al principio resulta difícil situar con exactitud dichas comunidades dentro de marcos específicamente monásticos o canonicales. Suponemos que esta clase de comunidades, todavía rudimentarias, se inspiraban en las experiencias monásticas contemporáneas, y nos parece asimismo imposible en muchos casos individuar las diferencias entre *vita canonica* y *vita monasterialis* antes de mediados del siglo XI, sobre todo en los reinos occidentales de la Península. En las iglesias de la parte nororiental la situación era diferente. Allí la *Institutio Canonicorum* de Aquisgrán (816), adaptación de la regla de San Crodegango de Metz (766), que distingue claramente las dos formas de vida comunitaria, había ejercido una poderosa influencia en la organización de la vida común del clero [25]. Ahora, al doblar el año 1100, en pleno período de reformas monásticas con perfiles bien diferenciados y ante la consolidación de la vida regular de muchas comunidades de canónigos —*canonias regulares*— que ajustaban los ideales de ascesis comunitaria, pobreza, austeridad y la *cura animarum* a los preceptos de una regla atribuida de ordinario a San Agustín, los cabildos seculares catedralicios o las simples colegiatas de los pequeños núcleos de población que no habían adoptado semejante género de vida, necesitaban, lógicamente, una normativa específica reguladora de su funcionamiento. Los prelados reunidos en el concilio de Palencia de 1100 analizan la situación económica de los miembros del cabildo de esta sede y determinan la separación de los bienes de la *mensa episcopalis* y de la *mensa capitularis*. No sabemos en qué medida fue imitada aquella decisión por otros prelados de los reinos occidentales. En Oviedo, el año 1106 los canónigos y el obispo tenían ya sus bienes perfectamente diferenciados [26].

[23] J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., v.III p.301-302 (texto latino).

[24] Algunas referencias: F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La Iglesia de Asturias en la alta Edad Media* p.83ss. Para la parte oriental de la Península: I. VINCKE, *Die Vita communis des Clerus und das spanische Königtum im Mittelalter:* «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens» 6 (1937) 30-59.

[25] Sobre la influencia del concilio de Coyanza (1055), León, en la reorganización de la vida canónica: A. GARCÍA GALLO, *El Concilio de Coyanza:* AHDE 20 (1950) 101-144. A. Linage Conde, al analizar el movimiento de canónigos regulares en España, hace algunas acotaciones críticas al estudio de García Gallo.

[26] S. GARCÍA LAGARRETA, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo* n.126 p.336-337; F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *El Libro de los Testamentos...* p.351-352.

El cabildo de Toledo, muy relacionado en sus orígenes con las formas monásticas cluniacenses, logra asimismo la fijación y la independencia de los bienes capitulares gracias a una decisión del arzobispo Raimundo en el transcurso del concilio toledano del 1138, al que asistieron varios obispos de León y Castilla. En dicha reunión se eleva hasta treinta el número de canónigos, que a finales de siglo serán ya noventa divididos en tres categorías [27]. La formación de la *mensa capitularis* de Burgos se efectúa a finales del siglo. Parece que a comienzos del siguiente la formación de las mesas capitulares como realidades independientes era ya un hecho generalizado en todas las diócesis españolas [28].

Semejantes provisiones de índole económica sirvieron para evitar muchos de los inevitables conflictos entre los canónigos y sus respectivos prelados, que habían comenzado a aflorar desde el mismo momento de la consolidación definitiva de estas instituciones. Al poseer cada cabildo la soberanía sobre los bienes capitulares, podían aumentar sin trabas sus respectivos patrimonios, de manera semejante al de los prelados, la mayor parte de los cuales, a lo largo de esta centuria, ampliarán extraordinariamente sus señoríos espiscopales, tanto en el aspecto dominical como en el jurisdiccional. Pero la reafirmación económica de los cabildos seculares presentan también su lado negativo. Al dividirse los ingresos de la mesa capitular en prebendas individuales para atender al sostenimiento de cada capitular, las canonjías se convierten en realidades fundamentalmente beneficiales y económicas, con el lógico deterioro del ministerio litúrgico y pastoral inherente a este oficio eclesial. El crecimiento desordenado de las prebendas, la falta de bienes comunes suficientes para sufragarlas y la fijación de los oficios correspondientes a cada una de ellas, constituirán los temas principales de los estatutos capitulares redactados a finales de este siglo y durante el siguiente. Detrás de muchos de estos estatutos estará con frecuencia la autoridad de un legado papal o el prestigio de algún prelado español miembro de la curia romana [29].

[27] Sobre la separación de bienes capitulares en Toledo: J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo...* v.II p.25-27. En el cabildo de Burgos: L. SERRANO, *El obispado de Burgos...* v.II p.198-199.

[28] D. MANSILLA REOYO, *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando* p.194. CH. DEREINE, *Chanoines,* DHGE 12 (1950), c.368, constata que la división de los bienes capitulares y los episcopales ya se había efectuado en las comunidades de canónigos durante la época carolingia (750-1050).

[29] Sobre la economía de los cabildos cf. A. POSCHL, *Bischofsgut und Mensa Episcopalis* v.I (Bonn 1909) p.60ss. CH. DEREINE, a.c., c.369, hace referencia a la prebenda capitular. «Aunque los bienes estaban divididos en tantas prebendas como canónigos, el cabildo sigue siendo siempre el sujeto de dominio de estos bienes, cuyo usufructo retorna al cabildo después de la muerte de cada canónigo»: A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho canónico. El primer milenio* p.381-382. D. MANSILLA REOYO, *Iglesia castellano-leonesa...* p.194-198, ofrece numerosas referencias sobre documentos o estatutos de reforma capitulares de la época citada. El estatuto de Honorio III para la Iglesia de León en 1224 constituye un paradigma para otros posteriores, y estuvo inspirado por el cardenal leonés Pelayo Gaitán: T. VILLACORTA RODRÍGUEZ, *El cabildo catedral de León* p.42ss. El obispo burgalés D. Mauricio también redactó una importante constitución para sus canónigos, llamada «Concordia Mauriciana»: L. SERRANO, *D. Mauricio obispo de Burgos y fundador de su catedral,* apénd.12 p.141ss. El cardenal burgalés Gil Torres inspiró asimismo la redacción de otras constituciones para las iglesias castellanas durante el pontificado de Inocencio IV. Noticias sobre reformas de cabildos en las sedes de la provincia eclesiástica Tarraconense durante el siglo XIII: P. LINEHAN, *La Iglesia española y el papado...* (Salamanca 1975). Sobre la acción del legado J. de Abbeville en la Tarraconense, p.20ss.

El arcediano y el maestrescuela fueron los cargos más importantes de los cabildos seculares en este período de consolidación. Los concilios españoles de la época no hablan de ellos, pero las funciones de ambos, prácticamente idénticas en toda la Iglesia, hoy resultan ya bien conocidas. Demetrio Mansilla compendia así las competencias arcedianales: «Su poder e influencia no hay que buscarlos en el cabildo, sino más bien en el gobierno de la diócesis. Su poder sobre este campo estaba en el siglo XIII aún en pleno auge y esplendor. El tenía jurisdicción ordinaria sobre un territorio determinado de entre los diversos distritos en que se hallaba dividida la diócesis. Estos distritos llamábanse arcedianatos. En ellos el arcediano tenía facultad para convocar sínodos, oír las diversas causas de su arcedianato y resolverlas, examinar los candidatos antes de su ordenación y presentarlos al obispo; asimismo, exigir tasas e impuestos eclesiásticos, conferir algunos beneficios, corregir desmanes de los clérigos de su arcedianato. *Podemos decir que era un pequeño obispo dentro del obispado*» [30]. Los ingresos que recibían estos dignatarios capitulares por ejercer el derecho de visita en las iglesias de sus respectivas jurisdicciones constituyó un capítulo importante de dicho encumbramiento [31].

En la segunda parte del siglo XI o a comienzos de la centuria siguiente, cada obispo determina definitivamente el número y los límites de las demarcaciones arcedianales en las distintas diócesis. Los arcedianatos se dividían a su vez en arciprestazgos, que agrupaban a varias parroquias. A lo largo del siglo XII esta división administrativa quedó ya perfilada en las sedes episcopales de los reinos cristianos.

El maestrescuela comenzó a ocupar un lugar destacado en los cabildos peninsulares hacia el año 1100. A partir de entonces fue el responsable ordinario de la promoción, dirección e inspección de la enseñanza impartida a la clerecía de la catedral. A veces los documentos lo denominan *magister scholasticus litteratus* o *grammaticus,* quizás porque desempeñara personalmente funciones magisteriales. Al principio, las enseñanzas dirigidas por él en las escuelas catedralicias procuraban ofrecer a los prebendados y beneficiados eclesiásticos conocimientos tan sencillos como aprender a leer y escribir. De hecho, la formación de los miembros del clero hasta entonces había sido, por lo general, muy deficiente. Los titulares de los ministerios pastorales accedían normalmente a sus cargos después de haber convivido con otros clérigos, de quienes recibían aquellos rudimentos indispensables que los capacitaran para realizar dichas tareas de la forma menos indecorosa. Por ello, la posible influencia de los primeros maestrescuelas debió de resultar bastante reducida, circunscribién-

[30] D. MANSILLA REOYO, o.c., p.204-205. Cf. también A. AMANIEU, *Archidiacre:* DDC I (1935) 948-1004.

[31] J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Directorio para la visita pastoral de un arcediano:* HS 10 (1957) 127-133. En la iglesia de los reinos occidentales de la Península la preeminencia de los arcedianos parece que duró bastante tiempo. En Cataluña, al igual que en otras partes de Europa, decae en el siglo XIV con la aparición de otros oficiales episcopales (E. FOURNIER, *Les origines du vicaire général* p.27ss).

dose a los límites de la congregación capitular. Al perfeccionarse las escuelas capitulares, mejorarán los programas y se ampliará también el ámbito de los destinatarios. El concilio Lateranense III pretendió potenciar a nivel eclesial las funciones de estos capitulares. El canon 18 es preciso y elocuente: «En cada iglesia catedral deberá existir un beneficio suficiente que se asignará a un maestro, el cual se encargará de la enseñanza gratuita de los clérigos de esta iglesia y de los escolares pobres; de esta manera, el maestro verá cómo se solucionan los problemas de la vida y los discípulos verán abrirse ante ellos el camino de la sabiduría». Los prelados asistentes a dicha asamblea, que querían abrir estas instituciones académicas a los estudiantes pobres de las respectivas ciudades, no necesariamente clérigos, intentaban asimismo potenciar escuelas semejantes en otras localidades y dar nueva vida a las antiguas venidas a menos o simplemente desaparecidas, quizás las de los monasterios benedictinos, cuando ordenaban a renglón seguido que «en las otras iglesias o monasterios se destinara nuevamente a este cometido lo que en tiempos pasados hubiera podido dedicarse a lo mismo» [32].

Sabemos que la legislación lateranense encontró muchas dificultades para abrirse paso y hacerse efectiva tanto en España como en otras partes de la Iglesia. Todo parece indicar que las previsiones relativas al maestrescuela, reiteradas por el Lateranense IV (1215), tampoco resultaron muy eficaces, salvo en sedes como Santiago de Compostela, Palencia, Salamanca y algunas otras catalanas, donde llegaron a formarse escuelas catedralicias de cierta entidad. Estos centros académicos más florecientes servirán de base y de punto de partida para la creación de los Estudios Generales españoles a lo largo del siglo XIII, como pondremos de relieve al analizar los comienzos de la vida universitaria peninsular. El conocido texto de las *Partidas* que pormenoriza las competencias del maestrescuela y lo describe como la máxima autoridad académica de la ciudad, fue redactado ya a la vista de la nueva realidad cultural nacida de la existencia de los citados Estudios [33].

Durante la época de consolidación de la vida capitular que siguió a la reforma gregoriana, los cabildos catedralicios experimentaron también en la mayor parte de la Iglesia una importante revalorización de orden administrativo-jurídico, al adquirir, prácticamente en exclusiva, el derecho de elegir a sus respectivos obispos. El concilio Lateranense II les confiere esta prerrogativa, urgiéndoles únicamente la necesidad de escuchar el consejo de los religiosos [34]. En España, sin embargo, parece que la nueva disciplina no se llevó a efecto de manera rigurosa ni habitual. Por lo general, las elecciones episcopales venían haciéndose hasta entonces en reuniones o asambleas conciliares con la intervención del rey, los obispos, los nobles y a veces el propio papa. Todo parece indicar que tanto los soberanos como el Romano Pontífice siguieron actuando de modo semejante a pesar de las prescripciones lateranenses. De hecho, el concilio de Valladolid de 1143, que reproduce los decretos de Letrán, no recoge el veintiocho, que se refería precisamente a las facultades electivas de los canónigos. Lo mismo ocurre con los dos concilios leridanos de la segunda parte de la centuria, tan vinculados a las actas de los dos primeros lateranenses [35].

[32] R. FOREVILLE, o.c., p.275. Sobre la instrucción del clero cf. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La formación intelectual del clero según nuestra antigua legislación canónica (siglos XI-XV)*: «Escorial» 3 (1941) 289-298; A. GARCÍA GALLO, *El concilio de Coyanza*, a.c., p.319ss.

[33] *Part.* I tit.VI, 1.7. Cf. vol.II-2.º c.IV art.II: «Renovación de los estudios eclesiásticos».

[34] El Lateranense IV (1215) arbitra tres procedimientos electivos; por votación, mediante compromisarios o, excepcionalmente, «bajo la inspiración divina» (R. FOREVILLE, o.c., p.176).

La documentación conciliar española de este siglo tampoco resulta muy clarificadora respecto a las estructuras pastorales existentes o reformadas entonces en los distintos reinos cristianos. Hasta el siglo XI, en España todas las iglesias tenían ministerio pastoral, sin que pueda establecerse todavía una distinción adecuada entre iglesias parroquiales propiamente dichas y no parroquiales. La parroquia en sentido estricto: con un territorio determinado, un sacerdote responsable —el término de párroco tardará aún mucho en generalizarse—, la fuente bautismal y fieles propios, comienza a perfilarse de manera definitiva con la reforma gregoriana. El avance de la reconquista peninsular, la intensificación de las tareas repobladoras, juntamente con el crecimiento de los núcleos urbanos en los siglos XII y XIII, determinarán el aumento del número de parroquias, tanto rurales como urbanas, en todos los reinos cristianos de la Península. Sabemos, por ejemplo, que en la ciudad de Toledo había a finales del siglo XIII veintiséis iglesias parroquiales servidas por más de cien clérigos [36]. En la centuria siguiente Oviedo, una ciudad episcopal mucho menos importante que la metrópoli castellana, tenía cuatro parroquias y veintitrés clérigos relacionados con ellas. Las iglesias rurales estaban atendidas de ordinario por un sacerdote o dos a lo sumo. En algunas localidades grandes el grupo de miembros de la clerecía, a veces organizados capitularmente, era también numeroso [37].

Tenemos pocas noticias específicas sobre las cuestiones relativas al ejercicio del ministerio pastoral y a la vida sacramental de las parroquias. En la segunda parte del siglo XI, el concilio de Coyanza (1055), al que asistieron varios obispos de los reinos occidentales, y el de Compostela celebrado el 1056 siguiendo las pautas del anterior, habían promulgado una serie de normas de derecho sacramental, que reproducían en su ma-

[35] Sobre el problema de las elecciones en España cf. J. DOMINGUEZ, *Las elecciones episcopales en España hasta el siglo XIII* (Roma 1936); D. MANSILLA REOYO, *La iglesia castellano-leonesa...* p.151ss. Las actas del concilio de Valladolid: C. ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal* n.40 p.148ss.

[36] Cf. J. F. RIVERA RECIO, *La Iglesia de Toledo...* v.II p.111-112. El autor contabiliza en 1294 hasta ciento veintiocho raciones dependientes de las iglesias toledanas, más algunas fracciones de ración. No todos los racioneros desempeñaban funciones pastorales. El mismo J. F. Rivera apuntaba claramente la distinción entre raciones *servideras* y *prestameras*. Además podían acumularse en manos de un solo clérigo varias de estas raciones.

[37] ARCH. CAP. OVIEDO, *Libro Becerro* f.302r.-305v. La situación de los clérigos de una de las parroquias ovetenses, San Tirso, era la siguiente: «En esta eglesia ha un *capellán curado* que es agora Bartolomé Sánchez. Un sacristán que es Pero Alfonso. Un prestamero que es agora el arçediano de Bavia, canónigo en la eglesia de Oviedo. Iten ha maes quatro capellanes de anniversarios. Et estos beneficios húsanlos a presentar el prestamero de la eglesia» (f.302r.). En la iglesia de Santa María de Llanes (una villa de la Asturias oriental) había en la misma época «un capellán et onze raçioneros» (f.353v.). Este manuscrito fue compuesto en los años 1385/86 por orden del obispo D. Gutierre (F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Gutierre de Toledo obispo de Oviedo [1377-1389]* p.269-276).

yor parte la disciplina tradicional visigoda recopilada en la *Hispana.* Suponemos que las cosas estarían prácticamente igual a lo largo del siglo XII con las lógicas variantes impuestas por la recepción del rito romano [38].

Tampoco se registran cambios notables respecto a la predicación. Los responsables de este ministerio, con una instrucción muy rudimentaria, seguirían utilizando los homiliarios de la época visigótica, tal vez reproducidos de nuevo en los escritorios de las catedrales o monasterios. También circularon por la Península homiliarios dependientes de ambientes litúrgicos no visigodos, como el llamado *Homiliarium Bedae,* proveniente de San Feliu de Guíxols (Gerona), copiado en el siglo XI a base de comentarios bíblicos de San Jerónimo, San Agustín y Beda el Venerable. Otros, escritos en el mismo siglo, reproducían parcial o íntegramente homiliarios carolingios. El de Paulo Diácono, por ejemplo, debió de ser muy conocido en las iglesias españolas [39].

La situación económico-jurídica de las iglesias, parroquiales o no, ha sido analizada ya al tratar de la «iglesia propia» en España [40]. La única novedad importante del siglo XII en este campo fue la generalización del diezmo eclesiástico con carácter obligatorio. Al parecer, durante la época visigótica el entregar diezmos y primicias a la Iglesia no había pasado «de ser una práctica piadosa raramente practicada y sin significación económica alguna» [41]. Esta tributación comenzó a imponerse en los condados catalanes durante la primera época de la reconquista, siguiendo el ejemplo de la Iglesia carolongia. Una vez establecido, vino a constituir una de las principales causas de los enfrentamientos entre obispos y abades a la hora de extender el ámbito de sus respectivas jurisdicciones, ya que los diezmos pagados a las iglesias representaban un saneado y notable capítulo de ingresos. El concilio de Palencia del año 1100 se hace eco ya de esta problemática. Y las asambleas conciliares leridanas de 1155 y 1173 afrontaron decididamente los abusos cometidos por los laicos en el mismo terreno. Además de especificar sobre qué productos recaía el impuesto diezmal, sancionan con la excomunión a quienes impidieran la correcta percepción

[38] Sobre las normas de pastoral sacramental promulgadas en Coyanza, cf A. GARCIA GALLO, *El Concilio de Coyanza* AHDE 20 (1950) 309ss Sobre la práctica pastoral romanovisigoda cf. J FERNANDEZ ALONSO, *Cura pastoral hasta el siglo XI* DHEE I (Madrid 1972) 660-671.

[39] R ETAIX, *L'Homiliaire conserve au Museo Diocesano de Gerona* AST 34 (1961) 47-55, estudia brevemente el *Homiliarium Bedae* D. MANSILLA REOYO, *Dos códices visigóticos de la catedral de Burgos* HS 2 (1949) 381-429, examina otro homiliario, escrito probablemente a finales del siglo XI, que depende del Homiliario de Paulo Diácono, cuya estructura se adaptaba a la de la liturgia romana L. BROU, *Un nouvel homiliaire en ecriture wisigothique Le codex Sheffield, «Ruskin Museum» 7* HS 2 (1949) 147-91, afirma que esta obra tuvo como modelo en casi su totalidad la de Paulo Diacono J. F. RIVERA RECIO, *El «Homiliarium Gothicum» de la Biblioteca Capitular de Toledo. Homiliario romano del siglo IX-X,* HS 4 (1951) 147-167; este homiliario esta estrechamente relacionado con la liturgia romana, mucho antes de que se introdujera oficialmente en España, y no depende de los clásicos medievales como los de Beda, Alano de Farfa, Paulo Diacono, etc. Un homiliario de Calahorra, escrito entre 1121 y 1125, contiene fundamentalmente homilias de Alano de Farfa y de Paulo Diácono. J. LECLERQ, *Textes et manuscrits de quelques bibliothèques d'Espagne* HS 2 (1949) 105 Cf. también ID , *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits* «Scriptorium» 2 (1948) 195-214; y F. WIEGANG, *Das Homiliarium Karls des Grossen* «Studien zur Theologie und Kirche», I Bd , 2 H (Leipzig 1897)

[40] Cf las p.118ss de este volumen.

[41] G MARTINEZ DIEZ, *Diezmo* DHEE II (1972) 757-58.

del mismo. El Lateranense II también se había ocupado de estas cuestiones [42].

III. PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA RENOVACION CULTURAL DEL SIGLO XII. EL RENACIMIENTO DE LA LITERATURA LATINA

Por J. F. CONDE

A lo largo de la duodécima centuria la cristiandad occidental, de Italia y Francia especialmente, vive un verdadero renacimiento de las letras latinas, al mismo tiempo que comienzan a consolidarse en los distintos países las lenguas vernáculas. El despertar y el auge de la vida ciudadana; el ascenso de una nobleza que comienza a experimentar ciertas preocupaciones literarias; las Cruzadas y las rutas comerciales cada vez más frecuentes y de mayor alcance, que relacionan a Europa con los ambientes culturales y los saberes del abigarrado y complejo mundo islámico o del Lejano Oriente, hasta entonces muy alejados y prácticamente desconocidos; la intensificación de la enseñanza de las viejas disciplinas del *trivium* y del *quadrivium* en las escuelas monásticas y, sobre todo, en las catedralicias después de la configuración definitiva de los cabildos, algunas de las cuales se convierten pronto en estudios generales; el germen de las primeras universidades, son algunos de los factores más destacados que determinaron la gestación de esta revitalización nueva de la cultura clásica.

La incidencia en España de ese renacimiento generalizado de las letras latinas ha sido valorada y analizada por los autores de forma diversa. Normalmente se suele afirmar que dicho fenómeno no revistió la misma intensidad que en otras latitudes de allende los Pirineos y que llegó a los reinos cristianos de la Península con notable retraso, hecha la salvedad de Cataluña, cuya Iglesia «cobija en los siglos X y XI una vida cultural notablemente más robusta y variada que en el resto de las tierras cristianas» [1]. Deyermond, por ejemplo, sostiene que, «si exceptuamos el campo de las traducciones, los rasgos típicos del renacimiento del siglo XII no aparecieron en España hasta el siglo XIII» [2]. La tesis del célebre hispanista inglés

[42] «Mándase a los legos pagar puntualmente y con integridad los diezmos, así de granos como del vino, del producto de todos los animales, del fruto de los árboles, de las hortalizas, de toda negociación y de todas las cosas que se llaman minucias»· J. TEJADA Y RAMIRO, o.c., V III p.283 (C de Lérida de 1173) «Diezmo es la decena parte de todos los bienes que los homes ganan derechamiente; et esta manda santa eglesia que sea dada a Dios porque él nos da todos los bienes con que vevimos en este mundo. Et deste diezmo son dos maneras: la una es aquella que llaman en latín predial, que es de los frutos que cogen de las tierras et de los arboles; et la otra es llamada personal, et es aquella que dan los homes por razón de sus personas, cada uno según aquello que gana por su servicio»: *Part* I, tit.XX 1.1. Las veintiséis leyes de este título tratan del mismo tema Sobre este aspecto cf. A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise* (París 1936), J SAN MARTIN, *El diezmo eclesiástico en España hasta el siglo XII* (Palencia 1940), G MARTINEZ DIEZ, *El patrimonio eclesiastico en la España visigoda* (Comillas [Santander] 1959).

[1] F. RICO, *Las letras latinas..* p.17.

[2] A. D. DEYERMOND, *Historia de la literatura española.* I: *La Edad Media* p.104. C J. L. MORALEJO, *Literatura hispano-latina* p.60ss

DIOCESANO TEOLOGICO PASTO BIBLIOTECA

nos parece excesivamente categórica. En realidad, desde el año 1000, en la Península concurre una serie de circunstancias que favorecerán también la vuelta al estudio y al cultivo de la literatura latina. La disolución del poder califal en los distintos reinos de taifas (929-1031) permitió a los Estados cristianos afirmarse definitivamente y avanzar de forma importante la línea de sus fronteras en el Sur. La conquista de Toledo (1085), que supone un hito decisivo en la historia de la Reconquista, propiciará a la vez el acercamiento y el intercambio cultural entre cristianos y musulmanes. Las traducciones de las obras árabes o griegas al latín, realizadas con profusión en las centurias siguientes, como se indicará en otro lugar, serán uno de los logros más brillantes de esta simbiosis cultural. Si es cierto que las nuevas oleadas invasoras, animadas por movimientos imbuidos de un fuerte espíritu religioso islámico, que capitaneaban las dinastías bereberes (1052-1269) de los almorávides y almohades, impidieron la consolidación definitiva de la Reconquista durante el siglo XII, no lo es menos que la intransigencia y el puritanismo ortodoxo de estos grupos de devotos del Profeta favoreció también la integración en los reinos cristianos de hombres cultos mozárabes, musulmanes y judíos, que se convertirán muy pronto en verdaderos animadores de las conocidas «escuelas de traductores».

Por otra parte, a partir del año 1000 la «frontera pirenaica» no fue en modo alguno una barrera infranqueable para el nuevo clima espiritual que se respiraba en la Europa de entonces. El espíritu cluniacense penetra en la Península, principalmente por Cataluña y Navarra, siendo portador de esos aires culturales que se respiraban en Francia, Italia y en las regiones más periféricas de la cristiandad. Si bien los «monjes negros» de Cluny —al igual que más tarde los de Citeaux— no se distinguieron por escoger como norte de sus objetivos religioso-eclesiásticos la promoción cultural, con todo, a su amparo fue perfilándose la ruta de las peregrinaciones compostelanas, jalonada de instituciones, por las que pasaban al lado de los simples romeros, comerciantes, juglares y hombres de ciencia. Constata el *Anónimo de Sahagún* que durante el reinado de Alfonso VI, y convocados por el soberano castellano, se congregaron en esta localidad, punto estratégico del Camino de Santiago, hombres «de todas las partes, burgueses de muchos e diversos oficios, e otrosí personas de diversas e extrañas provincias e reynos, gascones, bretones, alemanes, ingleses, borgoñones, provinciales (provenzales), lombardos y otros muchos negociadoes e (de) extraños lenguages» [3]. Las escuelas episcopales que florecen a lo largo de la duodécima centuria en varias sedes hispanas cuentan con maestros de cierto relieve, algunos autóctonos formados en el extranjero, otros foráneos, atraídos por la prometedora situación de los núcleos urbanos en período de desarrollo. Nada tiene de extraño que Compostela, meta de la mayoría de los peregrinos que recorrían la Península [4]; Toledo, una sede

[3] J. PÉREZ-R. ESCALONA, *Historia del monasterio de Sahagún,* Apénd. I, p.301.

[4] Más adelante, al hablar de la renovación de los estudios eclesiásticos a lo largo de los siglos XII-XIII, nos referiremos con mayor amplitud a la significación cultural de la sede del Apóstol.

metropolitana «invadida» por cluniacenses desde su restauración (1086) y por inmigrantes de otras latitudes y religiones, y el monasterio catalán de Santa María de Ripoll, «caput et specimen universae Esperiae» [5], vinculado a la cultura carolingia desde el siglo X y foco de irradiación de las ideas francas en las regiones pirenaicas, sean los tres grandes centros de la renovación cultural de la época.

Las obras históricas, al igual que la poesía y la hagiografía latinas, tienen a lo largo de esta época central de la Edad Media peninsular numerosos cultivadores con importantes realizaciones, detrás de las cuales está casi siempre el nombre y la pluma de un clérigo.

La *Historia silense* es la primera obra histórica escrita en el ambiente cultural castellano-leonés del siglo XII. A pesar del título, no puede probarse su relación con el monasterio burgalés de Silos. La autoría de la misma resulta todavía desconocida, pero todo parece indicar que fue compuesta hacia 1115 por un monje de ascendencia mozárabe perteneciente probablemente a un monasterio de León. Pretendía describir las *res gestas domini Adefonsi* (Alfonso VI), y sólo logró hacer una compilación previa a base de otras historias anteriores, que remata con la biografía bastante extensa de Fernando I. El autor anónimo, que abre sus trabajos lamentándose de la decadencia literaria de las letras españolas [6], aunque no merezca el título de latinista consumado, sí posee cierta cultura bíblica y un conocimiento notable de los autores clásicos. «Los críticos —dice de él Pérez de Urbel— nos han hablado de sus atisbos de filosofía histórica, de sus sentencias morales, de sus descripciones geográficas, de su colorido poético, de la riqueza de su vocabulario y de sus construcciones sintácticas con acento, giros y reminiscencias clásicas, cosas nuevas en nuestra historiografía medieval» [7]. En efecto, la *Historia silense* constituye un hito destacado en la historiografía latina de la Edad Media.

El obispo Pelayo de Oviedo (1101-1130), de quien ya hemos tenido ocasión de hablar en otra parte, redacta sus trabajos históricos al mismo tiempo o quizás unos años más tarde que el Silense, en ambientes también muy próximos, pero sin conocer al monje leonés. Sus dos obras más importantes: el *Liber Cronicorum,* una amplia recopilación llena de interpolaciones y de no pocas falsificaciones, compuesta bajo el patrocinio de este prelado, y el *Chronicon Regum Legionensium,* tal vez escrita por él personalmente, que comienza con el reinado de Bermudo II para llegar al de Alfonso VI (982-1109), por quien sentía el autor una veneración parecida a

[5] Z. GARCÍA VILLADA, *Poema del abad Oliba en alabanza del monasterio de Ripoll:* RFE 1 (1914) 152.

[6] «Cum olim Yspania omni liberali doctrina ubertim floreret, ac in ea studio literarum fontem sapientie sitientes passim operam darent, *inundata barbarorum fortitudine, studium cum doctrina funditus evanuit.* Hac itaque necessitudine ingruente, et scriptores defuere et Yspanorum gesta silentio preterire. Sed si tanta clades cur Yspanie acciderit sagaciter animadvertis, profecto memorie occurrit, quod *universe vie Domini* misericordia et veritas sunt» (ed. J. PÉREZ DE URBEL-A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, p.113).

[7] J. PÉREZ DE URBEL-A. GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, *Historia silense. Edición crítica e introducción* p.54. Cf. asimismo, F. RICO, *Las letras latinas..* p.76-81; este autor también reconoce en el monje que se esconde en el anonimato de la autoría de la *Historia silense* a un «hombre de acusada personalidad y criterio propio».

la del Silense La historiografía pelagiana constituye un auténtico alegato en defensa de los intereses de la Iglesia de San Salvador de Oviedo, sin duda la característica y la aportación mas llamativa de toda ella; D. Pelayo, como historiador e incluso como latinista, queda a mucha distancia de su contemporaneo el monje leonés [8]

La *Historia compostelana* fue sin duda el trabajo de índole histórica mas relevante de la centuria Concebida como un *Registrum* de Diego Gelmírez (1100-1140), cubre prácticamente todo su pontificado, ya que se interrumpe un año antes de su muerte. Conocemos los autores. dos franceses, Hugo y Giraldo de Beauvais, los gallegos Nuño Alfonso y Pedro de Anaya, y un anónimo cuya nacionalidad no resulta facil descubrir. La obra, muy extensa, rebasa con mucho el ambito y las peculiaridades de las historias eclesiasticas articuladas en torno a una sede o a un obispo, aunque el protagonista principal sea siempre el gran prelado de Compostela. En la actualidad la *Historia compostelana* resulta todavía una fuente de incalculable valor para conocer los intrincados avatares de la vida politico-social de los reinos occidentales durante la primera parte del siglo XII, y de manera especial para el reinado de Urraca Alfónsiz (1109-1126). Los responsables de la misma, que no dudan en sacrificar la objetividad de sus juicios y valoraciones si ello redunda en alabanza y honor del «patrono» Gelmírez, van espigando al hilo de la narración una serie de juicios de caracter personal e intimista, que parecen situarnos prematuramente ante las biografías del Renacimiento. El amplio acervo documental utilizado, muchas de cuyas piezas copian en el texto, sospechamos que contenga también elementos espurios. Pero «el nivel de latinidad de la crónica —el mas alto que hallamos en textos del siglo XII hispano— es clara muestra del cultivo de las letras en la escuela Compostelana bajo el benéfico influjo centroeuropeo; es un latín elegante, rico, correcto, sembrado de reminiscencias literarias clásicas y adornado en sus cláusulas con los atavíos del *cursus* rítmico» [9].

A mediados de siglo otro clérigo, escondido esta vez bajo el anonimato, escribe la *Chronica Adefonsi Imperatoris,* que abarca una buena parte del reinado de Alfonso VII. Al narrar los preparativos de la conquista de Almería (1147) cambia la prosa por el verso para ahorrarle al lector el tedio de la lectura, y escribe lo que ha venido en llamarse el *Poema de Almería.* El autor, probablemente un miembro destacado del estamento eclesiástico [10],

[8] Sobre la significacion historiografica de Pelayo de Oviedo cf las p 330-335 de este mismo volumen El *Liber Cronicorum,* como parte integrante del llamado *Corpus Pelagianum,* esta aun sin estudiar, aunque existan analisis parciales del mismo en los estudios relacionados con las ediciones criticas de las respectivas cronicas La edicion critica del *Chronicon* en B SANCHEZ ALONSO, *Cronica del obispo don Pelayo* (Madrid 1924)

[9] J L MORALEJO, a c , l c , p 66 Cf tambien B SANCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografia* p 152-153, F RICO, a c , p 51ss, edit ES XX (Madrid 1765), traduc y notas, M SUAREZ J CAMPELO, *Historia compostelana, o sea, Hechos de D Diego Gelmirez* (Santiago de Compostela 1950) El *Chronicon Iriense,* una breve historia eclesiastica de Galicia, que empieza con la marcha de los vandalos a Africa y llega hasta Bermudo II (982), viene a completar de algun modo la *H compostelana ES XX, p 598-663 La primera parte del Anonimo de Sahagun* fue escrita probablemente en latin a comienzos del siglo XII B SANCHEZ ALONSO, o c , v I p 154

[10] L SANCHEZ BELDA, *Chronica Adefonsi Imperatoris,* edit y estudio (Madrid 1950), p XVss, no le parece descabellada la hipotesis de que se tratara del obispo de Astorga Arnaldo

refleja en su trabajo, de neta inspiración leonesista como el Silense, las características del cronista áulico, contemporáneo del biografiado, que quiere recoger todo cuanto redunde en alabanza y gloria del soberano protagonista. La falta de equilibrio de la estructura narrativa, alargada innecesariamente en acontecimientos de rango secundario o muy parca en otros relevantes, es una de las notas de la historiografía de la época, que en autores como el ovetense Pelayo llega a límites sorprendentes. Las rebeliones del conde asturiano Gonzalo Peláez (1132-1137), por ejemplo, se describen con tanta minuciosidad y lujo de detalles, que el escritor parece haber tomado parte en ellas personalmente Por lo demas, el estilo de esta composición histórica, aunque de cierta calidad, no alcanza cotas extraordinarias. La prosa presenta muestras clarisimas de las influencias del texto bíblico, y la parte versificada tampoco resulta un prodigio literario: el versificador utiliza el hexámetro leonino, pero comete muchas irregularidades de metro y de rima. «La frecuente construcción de pies irregulares hace sospechar que en el ánimo del poeta pesaba más el ritmo acentual que la cantidad silabica, y la misma sospecha se siente al comprobar la coincidencia de dactilos con palabras esdrújulas. El Poema de la conquista de Almería representa un momento en el que el concepto clasico de la cantidad se va extinguiendo para dar paso a la idea moderna de la rima. con la unión de estos dos elementos poéticos está formado el Poema» [11]. La inclusión de elementos de épica juglaresca en esta composición poética constituye, sin duda alguna, un aspecto muy valioso del mismo [12].

La épica latina, escrita u oral, dejó asimismo huellas importantes en otra obra histórica, redactada a los pocos años de la anterior en el ambiente cluniacense de Santa María de Nájera, cenobio ubicado en la Rioja de Castilla. Nos referimos a la llamada *Crónica najerense,* una compilación pergeñada a partir de crónicas e historias anteriores, que empieza con los orígenes del mundo y llega hasta Alfonso VI. Entre los elementos épicos identificables destacan, sobre todo, las huellas del poema latino titulado *Carmen de morte Sancti regis,* cuyo protagonista es el rey castellano Sancho II [13]

La historiografía latina de Cataluña se elabora también en ambientes monásticos, en Santa María de Ripoll concretamente La primera redac-

(1144 1152) A QUINTANA PRIETO, *Sampiro, Alon y Arnaldo Tres obispos de Astorga cronistas del Reino de Leon,* en «Leon Medieval Doce estudios», p 66-68, da como cierta dicha autoria y afirma que Arnaldo era de origen catalan

[11] L SANCHEZ BELDA, o c , p LXVIII La mejor edicion critica es la de J GIL, *Carmen de expugnatione Almeriae Urbis* «Habis» 5 (1974) 45-64

[12] «Los dos grandes heroes de la epopeya medieval en España y Francia —Roldan y el Cid— se dan la mano en los modestos leoninos del *Poema de Almeria* Modestos, sin duda, pero en modo alguno despreciables justamente por abrevado en diversas aguas (nostalgias de Virgilio, huellas biblicas y de la epica tradicional romanica) el *Poema de Almeria* es un esplendido reflejo de su tiempo y, en tal sentido, de hartos quilates tambien como literatura F RICO, a c , p 72-73 Cf tambien H SALVADOR MARTINEZ, *El «Poema de Almeria» y la epica romanica* (Madrid 1975)

[13] Ed critica A UBIETO ARTETA, *Cronica najerense* («Textos Medievales» n 15) (Valencia 1966) Un intento de recomposicion del poema prosificado por la *Najerense* W J ENTWISTLE, *On the Carmen de morte Sancti regis* BH 30 (1928) 204-219 Cf tambien R MENENDEZ PIDAL, *Relatos poeticos en las cronicas medievales* RFE 10 (1923) 330-352

ción de la *Gesta Comitum Barcinonensium,* fue compuesta por monjes de este cenobio prácticamente al mismo tiempo que la *Najerense* [14]. Un clérigo aragonés o catalán, aventurero y poco culto, según Menéndez Pidal, redacta a principios de la centuria las *Gesta de Roderici Campi Docti,* articulando la narración sobre una serie de episodios destacados de la vida del Cid. Los niveles de latinidad resultan pobres. El biógrafo, que acompañó varias veces al héroe castellano, «usa mucho del discurso directo, pero sus discursos son inexpresivos, sin vigor retórico, sin pormenores de realidad. No idealiza nada». Con todo, su obra tiene un valor extraordinario. El conocimiento y la utilización de la documentación cidiana, que pone de manifiesto a lo largo de la misma, así como su cercanía cronológica y real a los acontecimientos recogidos, convierten esta *Historia Roderici* en el documento narrativo más fiable de los que poseemos sobre el Cid, sólo parangonable en veracidad a la obra coetánea árabe de Ben Alcama [15].

La poesía latina de la época renace estrechamente vinculada a la implantación del rito romano-galicano en los reinos cristianos, una reforma que comienza de manera progresiva y lenta en el siglo X, para acabar imponiéndose ya definitivamente en el XII. Los responsables de los libros litúrgicos, a la vez que mantienen piezas poéticas del antiguo rito mozárabe, van creando otras adaptadas a los nuevos textos. Las secuencias y los tropos, piezas literario-musicales, sobre las que volveremos más adelante al tratar de los orígenes del teatro medieval, son las más características de la lírica religiosa. Varias iglesias de Cataluña, Santa María de Ripoll sobre todo, se convierten en importantes centros de producción de esta poesía litúrgica o paralitúrgica, escrita al socaire de la nueva liturgia. Además, durante el siglo XI vivieron en dicho monasterio poetas con una personalidad histórica tan definida como la del abad Oliba, un monje del mismo nombre y Juan de Fleury. Los tres componen poemas de índole fundamentalmente profana. Durante la misma centuria y en la siguiente los imitan también otros monjes anónimos, que tratan en sus versos de los temas más variados. Junto a poemas de carácter religioso abundan asimismo los elegíacos y los de índole encomiástica [16]. Un manuscrito procedente de Ripoll conserva el texto del conocido *Carmen Campidoctoris,* la primera aportación en latín a la épica cidiana. Fue compuesto hacia el año 1090 por un autor catalán, tal vez clérigo, relacionado con el citado cenobio. En sus estrofas recoge tres episodios de la vida del héroe castellano [17].

[14] Edit. L. Barral-Dihigo-J. Masso Torrents, *Cròniques catalanes* (Barcelona 1925); cf. también la edición de Pedro de Marca, *Marca Hispánica* (Barcelona 1962) p.538-595 (reedición de la obra editada en París el 1688). Otro monje anónimo compuso además una *Brevis historia monasterii Ripipullensis,* que finaliza en 1147.

[15] Cf. R. Menendez Pidal, *La España del Cid* v.II p.906ss (7.ª ed.), donde estudia esta obra. El texto de la misma: ibid., p.921-971. Cf. también J. Horrent, *Historia y poesía en torno al «Cantar del Cid»* p.123ss.

[16] R. d'Abadal i de Vinyals, *L'abad Oliba, bisbe de Vich y la seva època* (Barcelona 1948); la obra de los poetas de Ripoll: Ll. Nicolau d'Olwer, *L'escola poètica de Ripoll en els segles X-XIII* «Anuari de l'Institut d'Estudis catalans» 6 (1915-19) 3-84. El monje Oliba escribe a mediados del XI una *Prosopopeia,* donde se ensalzan los trabajos literarios del cenobio: Ll. Nicolau d'Olwer, o.c., n.8.

[17] R. Menendez Pidal, *La España del Cid* v.II p.878ss estudio y texto. Cf. también J. Horrent, o.c., p.93ss.

Los *Carmina amatoria* de Ripoll, veinte poemas anónimos sobre temas eróticos, de estilo goliardesco, que nos recuerdan inmediatamente los *Carmina Burana* o la colección *Cantabrigense,* constituyen también otro testimonio elocuente de la abigarrada actividad literaria desarrollada en el monasterio catalán. Fueron copiados a finales del siglo XII en los folios libres de un *Liber glossarum,* pero desconocemos el nombre real del autor o copista: el llamado «Anonim enamorat». Desde el punto de vista formal, esta serie de «carmina» son ya una muestra clara de la secularización de los modelos estilísticos utilizados en los himnos y las secuencias [18]. La crítica satírica y desenfadada de la avaricia clerical, otro de los tópicos de la poesía de los goliardos, aparece en un himno de Ripoll titulado *De Christiana Vita,* pero su procedencia foránea parece probable [19].

En el extremo más occidental de la Península, Santiago de Compostela se consolida a lo largo del siglo XII como otro de los centros más relevantes de las actividades poéticas. El ambiente variopinto y animado de la ciudad gallega, meta de peregrinos jacobeos, muchos de ellos franceses, ofrecía las condiciones ideales para componer piezas originales relacionadas con la devoción al Apóstol o para conocer y divulgar otras de origen no peninsular. El *Liber Sancti Jacobi,* conocido también con el título de *Codex Calixtinus* por la supuesta autoría del papa Calixto II, es la obra más significativa de esta literatura jacobea. Presenta la forma de una compilación, realizada de manera progresiva mediante la acumulación de elementos procedentes de distintas partes de Francia, especialmente de monasterios cluniacenses, y fue traído a Compostela por Aymerich Picaud, uno de los principales artífices de las tareas recopiladoras. Muchas de las piezas líricas copiadas en este precioso códice ofrecen además el valor de su notación musical. Las escritas por autores compostelanos se encuentran generalmente en el apéndice unido al *Liber* cuando éste ya estaba formado [20].

La sede primada de Toledo aparece también durante el siglo XII como otro centro privilegiado de creación poética. Las piezas compuestas allí tienen asimismo bastante que ver con la implantación de la nueva liturgia y presentan muchas de ellas, las secuencias de manera particular, claras huellas estilísticas francesas, debido a la influencia cultural ejercida por el numeroso grupo de cluniacenses francos afincados en la ciudad del Tajo durante el gobierno de los arzobispos Bernardo de Séridac y Raimundo de Salvetat [21]. En Burgo de Osma, donde también renace la vida religiosa bajo la protección tutelar de Toledo, un canónigo «no mal dotado para las letras y excelente catador de poesía hímnica», componía en la misma cen-

[18] J. L. Moralejo, a.c., l.c., p.76ss, Id., *El Cancionero erótico de Ripoll en el marco de la lírica mediolatina* «Prohemio» 4 (1973) 107-141. Textos: Ll. Nicolau d'Olwer, l.c., p.41-56, Th. Latzke, *Die Carmina erotica der Ripollsammlung* «Mittellateinisches Jahrbuch» 10 (1975) 138-201. Cf. también R. Garcia-Villoslada, *La poesía rítmica de los goliardos medievales* p.118ss.

[19] A. Peris, *Una poesía sobre la simonía en los «Carmina Ripipullensia»* «Durius» 3 (1975) 355-364.

[20] Para la edición del famoso Códice W. Muir Whitehill, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus* (Santiago 1944), P. David, *Études sur le livre de Saint-Jacques attribue au Pape Calixte II* «Bul. Étud. Port.» 10 (1945); 11 (1947); 12 (1948). Una amplia descripción del *Liber* L. Vazquez de Parga-J. M. Lacarra-J. Uria Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* v.I p.171-200.

[21] F. Rico, a.c., p.29ss.

turia tres himnos dedicados a San Pedro de Bourges, obispo de la sede castellana desde 1101 a 1109 [22]. Dentro ya del siglo XIII, en Córdoba se copia o se compone un breve poema en hexámetros leoninos verdaderamente singular: el personaje celebrado es Lucifer [23].

La producción hagiográfica latina, un género literario muy floreciente en otras partes de la Iglesia a lo largo de los siglos XI y XII [24], experimenta asimismo un notable desarrollo en los reinos cristianos de la península Ibérica. La serie de referencias a obras de esta clase que nos ofrece M. C. Díaz y Díaz pone de relieve el arraigo de una tradición que continuará más tarde en las respectivas lenguas romances, y de la que Berceo va a ser un representante cualificado [25].

En los umbrales del siglo XII, probablemente el año 1099, se escribe la famosa *Garcineida:* el *Tractatus Garcie, Tholetanae ecclesiae canonici, de reliquiis preciosorum martirum Albini atque Rufini.* Es una parodia aguda y mordaz, estructurada a imitación de las traslaciones de reliquias, tan frecuentes en la literatura hagiográfica de la época —Albino representa la plata y Rufino el oro—, que fustiga despiadadamente la venalidad y la corrupción de la curia romana, en particular del papa, de los cardenales y del entonces omnipotente arzobispo de Toledo Bernardo. Presenta a Urbano II y a su colegio cardenalicio como personas muy aficionadas al dinero y expertas del arte potatoria, y traza una caricatura inmisericorde del metropolitano español, calificándolo de «grueso, lucio, opulento, redondo, enorme, pesado, obeso, recio, ciclópeo, de cuerpo gigantesco, pecho ancho, barriga inmensa, lomos amplios, entrecejo grande, frente contraída, rostro tre-

[22] Ibid., p.33-35. Se trata de himnos litúrgicos. A finales del XII o a comienzos del XIII se compone también otro poema biográfico sobre el fundador del monasterio benedictino de Benevivere, cerca de Carrión: Diego Martínez de Villamayor: J. L. MORALEJO, *Literatura hispano-latina...* p.72. La edición y estudio del mismo: L. FERNÁNDEZ, *Un poema latino medieval:* «Humanitas» 13/30 (1959) 275-322.

[23] F. RICO, a.c., p.35-37.

[24] G. PHILIPPART, *Les Legendiers latins* p.37ss. B. GAIFFIER, *Recherches d'Hagiographie latine* p.7-29, da cuenta de las relaciones existentes entre España y Francia desde el siglo VIII al XII en el campo hagiográfico.

[25] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum...* n.722: *Catalogus reliquiarum ecclesiae Ovetensis;* n.739: ESTEBAN, monje de Cellanova, *Vita et miracula S. Rudesindi episcopi Duminesis*; n.833: ORDOÑO, monje del mismo monasterio, *Vita S. Rudesindi episcopi et confessoris,* n.810: *Inventio corporis S. Cucuphatis;* n.811: *Acta translationis S. Isidori episcopi Hispalensis;* n.815: BERENGARIO, obispo de Gerona, *Epistola ad Sighardum abbatem de reliquiis S. Narcissi;* n.820: GRIMUALDO EMILIANENSE, *Vita S. Dominici Silensis;* n.823: ID., *Translatio corporis S. Felicis ex Castro Bilibiensi in monasterium S. Aemiliani;* n.826: *Vita S. Petri Urseoli;* n.849: *Vita S. Casildae;* n.852: *Passio Victoris Bracarensis;* n.899: *Passio Vicentii abbatis S. Claudi Legionensis*; n.902: *Historia de Arcae Sanctae Ovetensis translatione;* n.922: RENALLUS, gramático de Barcelona, *Passio S. Eulaliae Barcinonensis;* n.924: ID., *Vita beati Ollegarii;* n.926, *Passio SS. Martyrum Facundi et Primitivi;* n.933: ESTEBAN «praecentor», *Translatio et miracula S. Vincentii Caesaraugustani;* n.934: SALVATUS, *Vita S. Martini Sauriensis;* n.953: *Vita S. Petri episcopi Oxomensis,* n.981: *Legenda pulcra de translatione capitis S. Iacobi;* n.1007: *Translatio S. Vicentii Caesaraugustani Ulyssiponem a. 1173;* n.1044: *Miraculum S. Iacobi de liberatione Christianorum et fuga Sarracenorum* (C. Calixtino); n.1051: *Vita S. Enneconis abbatis Oniensis;* n.1052: *Vita S. Victoriani Asanensis;* n.1056: FERNANDO, monje emilianense, *De translatione reliquiarum beati Aemiliani;* n.1060: *Miracula a S. Maria de Montserrat patrata;* n.1063: *Vita S. Odonis episcopi Urgellensis;* n.1064: *Vita et miracula S. Odonis episcopi Urgellensis;* n.1065: *Vita S. Senorinae Bastensis;* n.1068: *Vita S. Ermengaudi episcopi Urgellensis;* n.1073: *Passio SS. Claudii, Luperci et Victorici;* n.1075: ID., Otra narración; ID., *Miracula SS. martyrum Claudii, Luperci et Victorici;* n.1076: ID., *Translatio reliquiarum;* n.1082: *Vita Sancti Isidori.*

mendo, aspecto grave, pelo áspero, cuello gordísimo», que rivaliza también con los curiales romanos a la hora de apurar la copa [26]. El hilo argumental es sencillo: el arzobispo quiere conseguir la legación de Aquitania, y para ello viaja a Roma llevando las reliquias de los dos «santos», porque «para quien posee los sagrados huesos de Albino y Rufino, Roma le pondrá al alcance de la mano cuanto desee».

La denuncia de la supuesta corrupción romana que aparece en la parodia resulta a todas luces injusta. Roma y los cluniacenses estaban viviendo entonces horas altas de celo reformista. Por eso el marco de fondo sobre el cual discurre la *Garcineida,* hay que buscarlo en otra dirección. El autor, un canónigo de la Iglesia toledana cuya personalidad concreta no pudo definirse todavía, pretende fundamentalmente con sus aceradas expresiones arremeter contra el centralismo romano, en vías de plena consolidación desde los tiempos de Gregorio VII, y contra la «colonización cluniacense» de la metrópoli castellana, llevada a cabo de manera especial por su arzobispo Bernardo de Sériday. Pertenecía con toda probabilidad al grupo de capitulares toledanos que se había rebelado contra el titular de la metrópoli cuando éste marchaba al concilio de Clermont el año 1095.

Por lo demás, el autor de *Garcineida,* que dice llamarse García y ser uno de los acompañantes de Bernardo en el viaje a Roma, demuestra un dominio de la lengua latina poco común y una cultura bíblica y clásica exquisitas. De los clásicos maneja preferentemente a Terencio, pero conoce también a César, Salustio Persio, Juvenal y al mismo Horacio, cuya lírica, según M. Rosa Lida, era aún poco degustada en la Edad Media, teniendo que esperar más de tres siglos para asomarse a la literatura castellana en las coplas de arte mayor de la *Comedieta de Ponza* [27]. «Por todos estos rasgos —parodia, erudición, riqueza verbal— y por su tema, la *Garcineida* anuncia ya la actividad satírica de los goliardos, con quienes coincide en la aspiración a un elevado ideal eclesiástico, transparente bajo las tintas caricaturescas con que zahieren los vicios de Roma, su codicia y venalidad, su ceremonial espléndido y huero, su pompa y delicias pecaminosas. Una importante diferencia estriba en que la sátira de los goliardos es abstracta; ataca en general las flaquezas de la curia y del clero sin particularizar personas. García, en cambio, apunta a individuos a quienes nombra sin ambages: Urbano II, el arzobispo de Toledo, varios cardenales y señaladamente Gregorio de Pavía y, sobre todo, pone en escena su propia persona» [28].

Propósitos moralizadores y edificantes, distintos a los de esta sátira, gestada en los círculos antifranceses y antirromanos de Toledo, se encuen-

[26] La tradución está tomada del trabajo de M. ROSA LIDA DE MALKIEL, *La Garcineida de García de Toledo* «Estudios de Literatura Española y Comparada» p.1-13; la cita concreta, p.5. La edición mejor y más completa: R. M. THOMSON, *Tractatus Garsiae* (Leiden 1973). Sobre esta obra cf. también P. LEHMANN, *Die Parodie im Mittelalter* (Stuttgart 1963) p.96 y 138 (2.ª ed.); F. RICO, a.c., p.42-50; J. L. MORALEJO, *Literatura hispano-latina.* . p.67-68. Sobre otras obras satíricas similares: J. A. YUNCK, *The Lineage of Lady Meed: The Development of Mediaeval Venality Satire* (Indiana 1963).

[27] M. ROSA LIDA DE MALKIEL, o.c., p.9-10.

[28] M. ROSA LIDA DE MALKIEL, o.c., p.12.

tran también en otra obra de naturaleza diferente compuesta unos años más tarde: la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonsi. El autor, un judío converso de Aragón, trata de cumplir esa tarea moralizadora recurriendo a las fábulas y apólogos orientales. Su trabajo, una amplia colección de *exempla,* tendrá mucha aceptación en los siglos siguientes y será generosamente utilizada por la literatura gnómica o sapiencial, tan abundante en las lenguas vernáculas de Europa durante la baja Edad Media [29].

En realidad, los clérigos responsables de la mayoría de los trabajos literarios compuestos en esta época de renacimiento de las letras latinas perseguían objetivos parecidos, aun siguiendo caminos diversos. El providencialismo más o menos radical y el moralismo histórico, óptica habitual para interpretar los acontecimientos, característica de la historiografía, o el ejemplarismo, a veces muy explícito y otras indirecto, animador de las narraciones hagiográficas, eran distintas maneras de educar y de servir a la cosmovisión peculiar de la «Christianitas», cuyos contornos se iban perfilando, siempre con mayor nitidez, en los tiempos que siguieron a la reforma gregoriana.

IV. LA CULTURA HISPANO-MUSULMANA

Por J. F. Rivera

La cultura en los reinos de taifas

En otro lugar ya se ha indicado que en los primeros tiempos de la ocupación de al-Andalus por los árabes se ha de pensar que la aportación cultural de los invasores hubo de ser bastante elemental. La tarea primordial para ellos se ceñía a la arabización de los ocupantes de los territorios incorporados a su imperio y a la islamización de ellos.

Pueblo en sí muy joven, en su identidad comunitaria no podía contar con una refinada cultura. Pero conviene advertir, como escribe E. J. Bing, que, si la formación cultural de los árabes del siglo VIII fue muy somera y pobre, justo es confesar el mérito de los grandes generales conquistadores, como Jalid ibn al-Walid por el norte y el este, que ocupó las regiones del imperio bizantino en Siria y Palestina atacando luego al imperio persa, cuyo ejército, derrotado en el 637, entró en su capital, Ctesifonte, dando fin al imperio sasánida en sólo diez años de lucha. Su avance bélico atravesó las fronteras orientales y atacó el Irán, Afganistán, Pakistán, Bujara y Samarcanda, propagando la lengua y la doctrina mahometanas hasta las regiones de China y Filipinas.

Por su parte, el otro general conquistador, Amr ibn al-As, se lanzó contra Egipto, ocupando Alejandría, base naval de la flota bizantina. Las tropas mahometanas llegan hasta Trípoli en Libia y de aquí a Cartago, y,

[29] Edit. y traducción del latín: A. González Palencia (Madrid-Granada 1948). Una edición inglesa con abundante bibliografía sobre este autor: E. Hermes, *The «Disciplina Clericalis» of Petrus Alfonsi* (Londres 1977).

después de haber surcado el mar Mediterráneo por el estrecho de Gibraltar, se instalan en España.

«Para el occidental, el mundo más espectacular de los ejércitos está asociado con nombres tales como Alejandro, César y Napoleón. Es debido a muchos siglos de antagonismo religioso entre Oriente y Occidente, con la ignorancia resultante de sus historias recíprocas, el que nombres como Jalib ibn al-Walid y Amr ibn al-As sean casi desconocidos para el Occidente. Y, sin embargo, estos dos hombres deben ser colocados con Alejandro y César entre los más grandes conquistadores de todos los tiempos. En extensión, sus conquistas excedieron en mucho a las de Napoleón, siendo sólo rebasadas por las de los romanos y los mogoles» [1].

Dentro de este vastísimo territorio conquistado estaban incluidas las zonas de las más antiguas culturas y los países más desarrollados de la humanidad en el orden del saber. Es cierto que al principio la conquista de tan enormes territorios, donde se había acumulado la ciencia de la antigüedad, no influyó mucho en los conquistadores. Al principio —anota A. G. Chejne [2]— los conquistadores árabes tuvieron muy poco en común con la población conquistada, ya que diferían en lengua, religión y costumbres,

> «fueron una minoría y permanecieron así durante mucho tiempo después de la conquista... Es poco probable que hubiese muchos árabes cultos en tiempos de la conquista; ya a principios del siglo VIII, la vida intelectual que refleja la lengua árabe estaba todavía en su infancia, incluso en el Este. Sin embargo, esta lengua contaba con el Corán, algunas tradiciones y leyendas orales y la poesía. En general, se puede decir que el Corán y la poesía fueron las primeras y más importantes contribuciones literarias traídas... y como tales, elemento principal para el desarrollo futuro».

Esto, que tuvo su realización en al-Andalus, fue también patente en los otros países conquistados. Pero es a partir del siglo IX cuando el contacto y convivencia con otras culturas comenzó a penetrar en el ambiente intelectual árabe, iniciando una época de florecimiento intelectual que produjo muy sazonados frutos en los siglos siguientes. Así, en el período califal, cuando las bibliotecas y escuelas de al-Andalus ganaron un justo renombre, como la biblioteca en Córdoba creada por al-Hakan II, quien, entusiasmado por la ciencia, envió a delegados suyos por el mundo musulmán y fundó la mayor biblioteca de manuscritos reunida por ningún gobernante del mundo musulmán. Este afán de reunir eruditos e intelectuales bajo su mecenazgo fue un mérito de los reyezuelos taifas, quienes ponderan el valor del patrimonio cultural de la capital de al-Andalus y se esfuerzan por reproducirlo en su propio territorio.

Es tarea vana intentar catalogar la actividad científica desarrollada en al-Andalus durante el período taifal y almohade, porque no se trata aquí de confeccionar un inventario de autores ni de obras surgidas en estos años, sino de manifestar el esplendor cultural de la época, dando a cono-

[1] Bing, E. J., *El mundo de los árabes,* trad. espan. de Sanz Huelin (Madrid 1956) 129-132.
[2] Chejne, A. G., o.c., 149.

cer el grado y alto nivel alcanzado por los representantes de la época en las ciencias más relacionadas con la religión y con las disciplinas del espíritu.

Aquí nos limitaremos a presentar la egregia personalidad de algunos personajes, tales como Ibn Hazm (994-1063), Ibn al-Arif (1088-1141), Ibn al-Sid (1052-1171), Abu Salt (1067-1134), Ibn Tufay (1110-1185), Avempace (1070-1138) y Averroes (1126-1198); aunque los mencionados en la lista se distinguieron por su dedicación a los estudios filosóficos y teológicos, los escritos de ellos tienen una amplitud enciclopédica, pues sus obras contienen materias gramaticales, poéticas, lingüísticas, médicas y matemáticas, sin que se pueda afirmar cuál de estas disciplinas fue la más significativa de su actividad.

Ibn Hazm nació en Córdoba a fines del siglo X, bajo el califato de Abd al-Rahman, hijo de un funcionario de la corte. Hasta su adolescencia respiró el clima propiciado por las copiosas bibliotecas de la ciudad y el ambiente artístico de la época, siendo nombrado visir por Almanzor; al producirse la caída de Abd al-Rahman, fue encarcelado, y, al salir de la prisión, se retiró de toda actividad política, recluyéndose en una casa rústica de las cercanías de Huelva. En los avatares políticos de su tiempo sus libros fueron quemados en una hoguera encendida en la plaza pública de Sevilla. Murió en Huelva el 15 de junio de 1063 [3].

Aunque sea difícil concretar la especialización de la producción cultural de Ibn Hazm, ya que su actividad fue vastísima y se dice de él que escribió un total de 80.000 folios, entre los que deben destacarse *El collar de la paloma* [4], se le debe considerar como historiador de la teología coránica [5], de cuyos autores hace una sabia distinción por razón de las materias tratadas, porque, como escribe,

> «la ciencia de la revelación del Islam se divide en cuatro partes: la ciencia del Corán, la ciencia de las tradiciones, la ciencia de la jurisprudencia y la ciencia de la teología. La ciencia del Corán se divide en el conocimiento de su lectura y de su significado; la ciencia de las Tradiciones, en el conocimiento de sus textos y de sus transmisores; la ciencia de la jurisprudencia, en el perfecto conocimiento del Corán, las Tradiciones, el consenso de los acuerdos y discrepancias de los musulmanes y los procedimientos de demostración de lo que es válido o no; y la ciencia de la teología, en el conocimiento de los escritos, sus argumentos y lo que es verdad o falsedad por demostración científica» [6].

Obras suyas son: *Sobre la clasificación de las ciencias; Sobre las leyes del razonamiento; Libro de los caracteres y de la conducta, que trata de la medicina de las almas; Contra la metafísica del médico Mohammed ben Zacaria; Libro de las soluciones decisivas acerca de las religiones, sectas y escuelas,* etc. [7]

En todas ellas el autor propugna la posición central de las ciencias religiosas, en las que debe confluir la atención primordial de todas las otras disciplinas.

[3] Asín Palacios, M., *Abenhazan de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas* (Madrid 1927-1932), 5 vols.; Cruz Hernández, M., o.c., 163-190; Chejne, A. G., o.c., 258-274.
[4] Trad. españ. García Gómez, E. (Madrid 1967).
[5] Chejne, o.c., transcribe el párrafo citado p.258.
[6] Ibn Hazm, *Marabib al-ulum,* citado por Chejne, A. G., o.c., 258-259.
[7] Fraile, G., o.c., 650-653.

Elabora sus escritos basándose en la síntesis neoplatónica musulmana y sirviéndose de la lógica aristotélica.

Tema que hondamente preocupa en la teología árabe es el de la concordia entre la razón y la fe, así como también la conciliación de la presencia divina con la libertad humana.

Cuando se han leído algunas obras de Ibn Hazm y se estudian sus exposiciones para la conciliación del saber divino con la libertad humana, aunque enfocándolas con óptica distinta, sorprende encontrar ya en el siglo XI planteados con toda su crudeza las grandes polémicas *De auxiliis,* que traerían en jaque a los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII [8].

El portentoso saber de Ibn Hazm le conquistó buen número de discípulos, que le siguieron tanto en sus días de esplendor como en los de encarcelamiento y desgracia.

Y a tales discípulos los encontramos enseñando las doctrinas de la enciclopedia del maestro en los restantes años del período. Entre ellos merece especial mención el cadí toledano Abu Kasim ibn-Said, que escribió *Tabaqat al-uman,* considerada «la primera gran historia universal del saber científico», fallecido en 1069 a los cuarenta años de edad; como también el mallorquín al-Humaydi, completamente identificado con el maestro y muerto en Bagdad, autor de la enciclopedia *al-Yadwad,* cuya influencia alcanzó también al Islam oriental, haciéndose sentir en el mismo Algacel, quien alaba la erudición del maestro al tratar los nombres divinos, y posteriormente en Averroes e Ibn Arabí, convirtiéndose el pensamiento de Ibn Hazm en el círculo integrador de las corrientes filosóficas del Islam occidental [9].

Un suffí natural de Almería, Ibn al-Arif (1088-1141), de familia muy humilde, se destacó en el estudio de los libros religiosos, adquiriendo fama de maestro autorizado entre sus discípulos, enseñando en Almería, Zaragoza y Valencia. El juez de Almería le persiguió, enviándole encadenado a Africa, donde fue bien recibido; pero este triunfo no aplacó la aversión del cadí, quien le produjo la muerte envenenándole. Fue un místico neoplatónico con matices panteístas, ya que el hombre despojado de todo tiene que entregarse a Dios y solamente existe apoyado en la subsistencia divina [10]. Entre sus obras se cuenta el *Muhāsin al-machālis,* de gran contenido místico.

También de ideología panteísta fue Ibn al-Sid de Badajoz, inspirado por la doctrina de los *Hermanos de la Pureza,* secta secreta que tuvo actividad en Basora en el siglo X, y cuyos 51 tratados resumen todos los saberes de la época desde las matemáticas, geometría y ciencias del espíritu, como son la filosofía y la teología, con una sorprendente gama de influjos coránicos, elementos aristotélicos, indios y mazdeístas. Proceso emanatista circu-

[8] Fraile, G., l.c., y Chejne, A. G., o.c., cap.XVI.
[9] Asín Palacios, M., *Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre:* «Al-Andalus» 7 (1942) 1-47; Morata, L., *El Abubacer:* «Ciudad de Dios» 139 (1924) 180-194.
[10] Asín Palacios, M., *Biografía de Ibn al-Arif,* en *Obras escogidas,* 219-223.

lar mezclado con elementos neopitagóricos y estoicos; doctrinas exotéricas estas introducidas en al-Andalus por al-Germaní, instalado en Zaragoza a mediados del siglo XI. Según la doctrina de Ibn al-Sid, Dios es el más grande de todos los seres, que de El derivan por emanación, sin que sufra deterioro su unidad, siendo una creación progresiva por la dependencia de unos seres de otros [11].

Junto a los nombres coetáneos de Abu Salt (1067-1134) y del médico Ibn Tufayl (h. 1110-1185) adquirió particular renombre Ibn Bachchah, conocido con el nombre de Avempace (1070-1138), nacido en Zaragoza, que ocupó el puesto de visir, pero en vísperas de la conquista de la ciudad por Alfonso emigró a la región andaluza y de allí se trasladó a Fez, donde por envidia murió envenenado; entre sus obras están *El régimen del solitario* y *Sobre la unión del entendimiento con el hombre,* donde en la doctrina aristotélica, matizada de platonismo, trata del fin último del hombre, que debe ponerse en la contemplación. Abstrayendo de los bienes materiales y sensibles para fijarse en las puras realidades inteligibles, encontrándose entonces con el entendimiento agente, considerándose como una emanación de Dios. Se advierte en toda su lucubración una tendencia a la mística intelectual, influyendo bastante en los escolásticos latinos [12].

Pero el astro más brillante de toda esta constelación de filósofos del mundo hispanomusulmán fue *Abu-l- Mohammed Hafif ibn Rusd,* famoso y conocido por *Averroes* (1126-1198), nacido en Córdoba, en una familia de juristas. Desde su juventud se dedicó al estudio del derecho y de la teología; intensificó luego sus conocimientos de la medicina y de las ciencias naturales, dedicándose finalmente al estudio de la filosofía bajo la égida de Aristóteles. «El pensamiento filosófico de Averroes, que representa la más alta cima de la filosofía árabe —escribe Cruz Hernández [13]— no es caso excepcional, sino el resultado final de la dialéctica interna del pensamiento árabe». Separándose del magisterio tradicional de Avicena, seguido en el Islam oriental y occidental, elige como guía a Aristóteles, aunque no rehúse los logros conseguidos por Avicena, logros que funde en una amalgama que Gilson llamará el «aristotelismo avicenizante». Intérprete de Aristóteles, Averroes será el que le dé a conocer en toda su integridad en Occidente, sirviendo de punto de contradicción entre los que le siguen y los que le vituperan en la escolástica medieval, como fue Tomás de Aquino, quien tomó por doctrina original de Aristóteles lo que no fueron sino apostillas personales de Averroes o escritos de dos épocas sucesivas del mismo autor, que no siempre fue consecuente con las ideas anteriormente lanzadas. Averroes, aunque de doctrina teológica muy discutida por diversos biógrafos, busca la conciliación y armonía entre la revelación y la razón, pero para formular un asentimiento racional exige la demostración de la verdad, competencia propia de los filósofos; la existencia

[11] ASÍN PALACIOS, M., *Ibn al-Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos»:* «Al-Andalus» 5 (1940) 45-154; *Ibn al-Sid de Badajoz y el poeta toledano al Waqasi:* «Huellas del Islam» (Madrid 1941) 98ss.

[12] Editado por ASÍN PALACIOS, M., «Al-Andalus», 8 (1943) 1-87.

[13] CRUZ HERNÁNDEZ, M., o.c., 82.

del mundo demuestra la existencia de Dios; Dios conoce las cosas por pura intuición; Dios creó el mundo desde toda la eternidad, porque la voluntad divina no puede ser movida por ninguna causa extrínseca; pero no creó la materia, que es eterna, y no es eterna porque es pura potencia, es decir, no ser, y lo que no es no puede ser creado por Dios, porque no existe; tampoco crea las formas. Es cierto que todos los seres están compuestos de materia y forma. Pero hay dos clases de materia: la de los cuerpos celestes, que está absorbida por la forma, y la de los seres terrestres, que son pura potencia hasta que son individualizados por la forma.

Tema de singular discusión entre los intérpretes es la doctrina averroísta del entendimiento agente y posible, que parece indicar un mayor número de entendimientos, de ellos unos eternos, inmortales, universales, comunes a todos o, al menos, a toda la especie humana, y un entendimiento en potencia, propia para cada individuo particular, que denomina *vis imaginativa.*

Escribió Averroes multitud de obras sobre medicina, derecho, filosofía y teología; de ellas muchos originales se han perdido, conservándose en su versión latina, lo que impide que a veces se pueda precisar la esencia auténtica del pensamiento averroísta [14].

Con él se cierra el «siglo de oro» de la filosofía hispano-musulmana; la vida de Averroes fue muy accidentada, gozando durante años del favor califal y siendo otros motivo de repulsa y de las envidias de los alfaquíes, que le tuvieron por ateo e irreligioso.

Después de él sobresalen los nombre de Ibn Arabí (1164-1240) y Ibn Sabin (1216-1271), que marcan desde la mitad de su existencia la decadencia de los almohades.

No hay duda de que los musulmanes prestaron un gran servicio a la cultura, especialmente a la filosofía en sus relaciones con la teología, y que aportaron un inmenso arsenal de cuestiones y temas que darán materia durante siglos a las discusiones de la escolástica medieval, y por el caudal de tratados y materias filosóficas que introdujeron en la corriente cultural, sobre todo de la enciclopedia aristotélica. Fueron promotores de un acercamiento ideológico de ambas culturas, como han probado los arabistas españoles tales como Asín Palacios, A. Bonilla Sanmartín y M. Cruz Hernández en sus estudios sobre cada uno de los autores citados, que constituyen una clara luz para su conocimiento y han desvelado muchos enigmas de sus discutidas teorías.

El influjo tanto de la sabiduría filosófica musulmana como de la judía contemporánea ejerció una soberana influencia en la filosofía medieval cristiana, dando un salto gigantesco ésta desde el estado embrionario en que se encontraba por desconocer muchos tratados filosóficos de Aristóteles y de otros pensadores, que llegaron en traducciones árabes. Este salto gigantesco se contiene en el paso de la filosofía escolástica de San An-

[14] ALONSO, M., *La teología de Averroes* (Madrid-Granada 1947) 51-98; FOBES, F. H., *Commentarium medium in Aristotelis De Generatione et Corruptione Averrois Cordubensis* (Corpus philos. Medii Aevi, Comment. Averrois in Aristotelem, vol. 4.1) (Cambridge [Mass.] Mediaeval Academy of America, 1956).

selmo, de Abelardo o de Pedro Lombardo hasta situarse a la altura de Santo Tomás de Aquino, que supo aprovecharse de las inéditas disciplinas proporcionadas por los árabes, ya como producción original de sus pensadores, ya más bien en las obras traducidas al árabe y de este idoma al latín de originales griegos o de otra procedencia oriental más lejana. Sinceramente, la afluencia musulmana al cauce filosófico de la primera época de la escolástica fue trascendental.

Y si así fue en el área de la filosofía, de modo semejante se produjo en el campo de las ciencias, como la medicina, las matemáticas, el álgebra, la astronomía, la astrología, la alquimia y, en general, en todas las ciencias y las artes.

No sorprende que el escritor Ibn Said de Toledo, muy ufano con los progresos de las ciencias y las artes en al-Andalus, se atreviera a escribir:

> «En los primeros tiempos España estuvo vacía de ciencia; ninguno de sus naturales se hizo célebre por este título. Sólo hay memoria de que existían en algunas regiones antiguos talismanes, obra de los reyes de Roma (...). Y así continuó, falta de estudios filosóficos, hasta que la conquistaron los musulmanes» [15].

Aunque no intentamos catalogar los avances, indiscutibles, en cada una de las disciplinas y el progreso de las artes con la afluencia de la actividad musulmana y con su peculiar pericia, justo es constatar que fue bajo los gobiernos taifales cuando se dio gran impulso a tales progresos, fomentando la habilidad y las iniciativas así como los conocimientos de las personas bien dotadas para fomentar estos avances. En su obra *Tabaqat al-uman,* recogió Ibn Said el recuento de los logros conquistados. Es interesante reproducir lo que nos dice del célebre primer artesano y luego técnico de la escuela toledana de astronomía Azarquiel, ejecutor de los instrumentos de medición del movimiento de los astros para sus alumnos, tanto que se convirtió en un afamado astrónomo y matemático, quizá el más famoso del mundo islámico, atreviéndose a presentar conclusiones distintas de las de Ptolomeo, siendo autor de nuevas tablas y aparatos como la zarcalia y la azafea para descubrir la rotación de los planetas en relación al sol, el recorrido elíptico de Mercurio y las explicaciones sobre las estrellas fijas. Azarquiel se convierte en maestro, y el meridiano de Toledo sirve, a partir de él, de pauta para los astrónomos del mundo. Sobre él habla Ibn Said:

> «Y el más sabio de todos en la ciencia de los movimientos de los astros y de la constitución de las esferas es Abu Ishac Ibrahim b'Yahya el cincelador, el conocido por el hijo de Zarquel; él es el más conocido y eminente entre la gente de nuestro tiempo en las observaciones astronómicas y en la ciencia de la estructura de las esferas y en el cálculo de sus movimientos, y el más sabio de todos ellos en la ciencia de las tablas astronómicas y en la invención de instrumentos para la observación de los astros».

[15] IBN SAID, *Tabaqat al-uman* 144.

Y otro autor nos describe una portentosa obra suya, realizada en Toledo:

> «Lo que hay de sorprendente y maravilloso en Toledo, tanto que no creemos que haya en todo el mundo civilizado ciudad alguna que se le iguale en esto, son dos recipientes de agua que fabricó el famoso astrónomo al-Zarquiel. Cuentan que este al-Zarquiel, como oyese hablar de cierta figura que hay en la ciudad de Arún, en la India... que señalaba por medio de unas aspas o manos las horas desde que salía el sol hasta que se ponía, determinó edificar un ingenio o artificio por medio del cual supieran las gentes qué hora del día o de la noche era y pudieran calcular el día de la luna. Al efecto, hizo dos grandes estanques en una casa de las afueras de Toledo, a orillas del Tajo, no lejos del sitio llamado Bab-Aldabbagin (la puerta de los curtidores), haciéndolo de suerte que se llenasen de agua o se vaciasen del todo según el creciente o menguante de la luna» [16].

Estos dos prodigiosos estanques perduraron más de medio siglo, tanto que llegó a conocerlos uno de los traductores toledanos, pero Alfonso VII autorizó a un judío para que los desarmase y no acertó después a montarlos debidamente...

Las obras maestras de Ptolomeo, Galeno, Esculapio, famosos de la medicina, y la singular habilidad y destreza conseguida por algunos musulmanes de diversa procedencia en la curación de muchas enfermedades les dio un singular renombre y fama a muchos de ellos, que, al hablar de sus profundos conocimientos filosóficos, se ha visto que escribieron también tratados de medicina, como Averroes, reduciéndose no simplemente a la práctica de recetar medicamentos, sino se que emplearon en los trabajos clínicos de análisis de las enfermedades. Entre ellos descuellan en la época taifal Ibn Wafid, gran botánico además, que hizo célebres los jardines del régulo de Toledo, logrando la aclimatación de plantas exóticas, escribiendo entre otros libros sobre *Agricultura,* y sobre *los medicamentos simples;* también se distinguieron en medicina el visir Abenguafid y Mohamed al-Teminí.

Los nombres de los musulmanes que colaboraron con su actividad al desarrollo de las ciencias forman una larga lista, sobre cuya actividad se han hecho profundas investigaciones y se han publicado revistas especializadas, además de informaciones valiosas contenidas en la *Encyclopédie de l'Islam,* donde se demuestra la gran relación que la ciencia y la filosofía griega guardan con las de Egipto, Caldea y Oriente Lejano [17].

El historiador español Sánchez Albornoz no duda en escribir en su citada antología de textos sobre España musulmana que «España cumplió durante los siglos medievales una doble y ardua misión. Fue a la par rodela y maestra de Europa; rodela, porque mientras Europa se transformaba y creaba la civilización abuela de la nuestra, la España cristiana velaba las armas por ella frente al Islam y vivía en guerra permanente contra

[16] MILLÁS VALLICROSA, J. M., *La obra de Azarquiel y las tablas toledanas.* «Estudios de la historia de la ciencia española» (Barcelona 1949) 25-176.

[17] HASKINS, C. H., *Studies in the History of mediaeval Science* (Cambridge 1924); THORNDIKE, L., *History of Magic and experimental Science* (Nueva York 1923-34).

al-Andalus y contra Africa, que de vez en vez descargaba en la Península nuevos torrentes de barbarie. Y maestra de Europa, pues por el cauce de esa España cristiana, la España islamita irradió su luz a una Europa ignorante y torpe. (...) Ese maestrazgo se extendió al arte, a las letras, la filosofía y la ciencia». Y después de lamentar la cortina de humo con que se pretende silenciar tales misiones, subraya que el arqueólogo francés Lambert ha demostrado el origen hispanomusulmán de las bóvedas de crucería, elemento fundamental para comprender el estilo gótico [18], y ha conseguido descubrir la evolución que condujo desde las bóvedas de arcos cruzados de la mezquita de Córdoba hasta las primeras ojivales de Inglaterra y Francia. También señala cómo el arabista Julián Ribera opina sobre el origen hispanoárabe de la música medieval de los trovadores y de los *minnessinger,* como lo prueba con abundante documentación, sosteniendo además la tesis del origen andaluz de la lírica europea [19]. De origen musulmán puede provenir la exaltación lírica y caballeresca del amor que había de triunfar en Francia en las cortes del *amour courtois.* Y prosigue que no puede dudarse, después de aludir a los trabajos de Asín Palacios sobre el influjo del Islam en Dante, «que a través de la España musulmana pasaron a Europa las matemáticas y la astronomía árabes, que ya estudió en Córdoba en el siglo X Gerberto; y el juego del ajedrez, del que hay piezas españolas anteriores al año 1000 y noticias documentales un poco posteriores; el arte de la fabricación de papel, conocida en al-Andalus desde el siglo X y que asombró a Pedro el Venerable; y muchas técnicas de las más varias artes industriales, marfil, cerámica, sedas, tapicería, etc. [20]

Todos estos aportes que aquí someramente se indican han sido materia de amplios estudios en cada uno de sus aspectos [21].

La Escuela de Traductores de Toledo

Pedro el Venerable y su impulsión traductora.—Aunque la designación «Escuela de Traductores de Toledo» es una frase consagrada por el uso, se debe reconocer que no es totalmente exacta, ya que traductores hubo en varias ciudades, y por la forma que se llevaron a cabo las traducciones, no se puede hablar de una actividad intencionalmente cooperadora; es una labor que se hizo, pero sin que previamente estuviera programada, aunque surgió una tarea hecha con el esfuerzo de muchos.

Por los datos que aparecen en la documentación conocida, es fácil deducir que la idea debió de surgir con ocasión del viaje a España del gran abad de Cluny Pedro el Venerable, llegado a Castilla para pasar una larga

[18] LAMBERT, H., *Les voûtes nervees hispano-musulmanes du XI siècle et leur influence sur l'art chrétien:* «Hesperis» VIII (1928); *Les premières voûtes nervées françaises et les origines de la croisée d'ogives:* «Revue archéologique» (1933).

[19] RIBERA, J., *La música árabe y su influencia en la española* (Madrid 1930); *Valor de la música de las Cantigas. La música medieval en Europa:* «Disertaciones y opúsculos» II, 3-88; *El Cancionero de Abenguzán,* l.c., I.5-93.; *La poesía a ambos lados del Pirineo hasta el 1200:* «Al-Andalus» I (1933).

[20] SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., o.c., I, 30ss.

[21] GONZÁLEZ PALENCIA, A., *El Islam y Occidente* (Madrid 1931); SUTTER, O., *Die araber als Vermittler des Wissenschaften in den Ubergang von Orient in der Occident* (1895).

temporada, en 1141, visitando los monasterios dependientes de la obediencia cluniacense. Pero también le había incitado a venir el hecho de que aquí era fácil encontrar peritos en el conocimiento de la lengua árabe, y ellos podían prestarle valiosa ayuda para conocer el texto genuino del Corán y los escritos sobre Mahoma, ya que en Europa se tenían del Profeta imágenes de caricatura. El, con vistas a encargar una refutación válida, quería contar con los textos auténticos.

Para lograr su finalidad, celebró muchas conversaciones con individuos cristianos conocedores de la lengua árabe, entre ellos contó con los aseramientos del arzobispo de Toledo D. Raimundo, cluniacense, y con los consejos de éste y otros colaboradores comenzó a reunir los apetecidos escritos que informaban sobre la persona y la doctrina de Mahoma.

Entre los colaboradores elegidos, uno fue el maestro Pedro de Toledo, al que unió a Roberto de Ketines; Hernán de Carintia y un sarraceno llamado Mohamed. A Roberto y a Hernán los encontró en la Rioja, y a los otros dos en Toledo, aunque no consta que el citado abad hubiera estado en Toledo.

Reunido el equipo y distribuidos entre sus componentes los libros que se debían traducir, se llevó a cabo la tarea, aunque hoy no es fácil saber la parte que cada uno hizo.

Aunque haya duda sobre las atribuciones de cada uno de los traductores de este *Corpus mahometicum,* se sabe que se asignó a Pedro de Toledó las dos cartas polémicas, finales de la colección, cuyo autor árabe fue el cristiano Abdallah Ibn Ismail al-Kindi. El reparto entre los otros traductores fue así: la *Chronica mendosa et ridiculosa sarracenorum* correspondió a Roberto de Ketines o de Ketton; el tratado *De generatione Mahumet* a Hernán de Carintia, y el *Corán* al citado Roberto con participación de Pedro de Toledo [22].

Una vez realizada la versión de estos textos seleccionados, Pedro el Venerable los llevó consigo y, declarándose incapaz de comentarlos y refutarlos, se limitó a sintetizar en un prólogo la *Summa totius haeresis* para que encabezara la colección. Pensó entonces que nadie mejor que San Bernardo, a la sazón en la apoteosis de su actividad, podría realizar la sólida refutación de las doctrinas mahometanas, y a él recurrió, pidiéndole que se hiciera cargo de aquel material y que lo refutase cumplidamente.

Ignoramos si la colección preparada por Pedro el Venerable y su equipo tuvo mucha difusión en España y en la cristiandad, pues San Bernardo no aceptó el trabajo que se le ofreció, alegando sus múltiples ocupaciones. Todo induce a pensar que la colección no debió de difundirse mucho, puesto que al final del siglo XII y principios del siglo XIII, el entonces arzobispo de Toledo, instigado por su arcediano D. Mauricio, consideró de suma conveniencia que se tradujera nuevamente el Corán para que los controversistas hispanocristianos pudieran disponer de un óptimo instrumento de trabajo y poder refutar con argumentos objetivos a los mahome-

[22] Esta participación es defendida por MUÑOZ SENDINO, J., *La Escala de Mahoma* (Madrid 1949) 130-147.

tanos. Fue esta labor encomendada a un canónigo de Toledo, llamado Marcos, que ya se había distinguido como traductor de algunos tratados de medicina [23].

Está fuera de duda que el bilingüismo de los hispanos, sobre todo de los que se habían incorporado desde la minoría mozárabe, reconquistada, era un instrumento muy eficaz para servir de vehículo cultural al Occidente europeo de los saberes de toda clase que se habían desarrollado en los inmensos países del dominio musulmán. Toledo además tenía el imán de su fama, acrecentada con el ambiente cultural que floreció durante el período taifal de la corte de Almamún (1043-1075). Elocuente testimonio de este emporio cultural es el exaltado de E. Renan, quien osa afirmar que con la introducción de los textos árabes en los estudios occidentales se divide la historia científica y filosófica de la Edad Media en dos épocas perfectamente distintas: «... en la segunda —la que corresponde a la introducción de los saberes orientales— es la misma ciencia antigua que vuelve a Occidente, pero más completa, esta vez en los comentarios árabes o en las obras originales de la ciencia griega, a las cuales los romanos habían preferido los resúmenes. La medicina encuentra a Hipócrates y Galeno, la astronomía (...) vuelve por Alfergan, Tabet ben Currah, Albunasar, a la precisión de la ciencia antigua. La aritmética (...) se enriquece con nuevos procedimientos. La filosofía (...) recibe el cuerpo completo del aristotelismo, es decir, la enciclopedia de las ciencias antiguas» [24].

Para apercibirse del aura cultural que en el mundo europeo despertaba el nombre de Toledo, es muy elocuente un texto del inglés Daniel de Morlay, quien escribe al obispo Juan de Norwich hacia el año 1180 y le da cuenta cómo, aguijoneado por el deseo de saber, se trasladó a París, asistiendo a sus famosas escuelas. Muy pronto —dice él— pude advertir la vacuidad e incapacidad de los maestros que en ellas impartían la docencia, a quienes con el nombre poco honroso de *quosdam bestiales in scholis*, quienes con mucha prosopopeya habían puesto ante sí gran copia de códices voluminosos, se levantaban a veces de sus asientos y con estiletes de plomo dibujaban en los márgenes de los códices asteriscos y obelos: «eran estatuas mudas que intentaban aparecer sabios, pero a mí me parecían infantiles». Ante esta perspectiva, y viendo que su estancia en París iba a producirle menguado fruto y enterado de que la ciencia de los árabes era enseñada en esta época en Toledo, se trasladó a esta ciudad *ut sapientiores mundi philosophos audirem festinanter properavi*, para poder ser discípulo de los más sabios maestros [25].

[23] STEINSCHNEIDER, M., *Polemische und apologetische Litteratur im arabischen Sprache* «Aban. fur die Kunde des morgenlandes» VI (1878) 227-234.; ALBERNY, M. Th., *Deux translations du Coran au Moyen Âge* «Archives d'histoire littéraire du Moyen Âge» XVI (1947).

[24] RENAN, E., *Averroes* (París 1889) 200

[25] DUDHOFF, K., *Daniels von Morley liber de naturis inferiorum et superiorum*. «Archiv der Naturwissenschaft und der Technic» VIII (1915) 1-40: «Cum dudum ab Anglia me causa studii excepissem et Parisius aliquandiu moram fecisse, videbam *quosdam bestiales in scholis* gravi auctoritate sedem occupasse... Qui dum propter inscientiam suam statuae tenerent, tamen volebant sola taciturnitate videri sapientes... *Sed quoniam doctrina arabum, quae in quadruvio fere tota existit, maxime his diebus apud Toletum celebratur, illuc ut sapientiores mundi philosophos audirem festinanter properavi,..*»

Sin pretender dar excesivo crédito a la organización escolar pregonada por el anónimo autor de *Virgilius Cordubensis*, que exalta el nivel cultural de Toledo hasta límites tales que no logran ocultar la superchería del autor, sin duda esta exaltación debió de reflejar una cierta realidad acerca de la aureola científica de la ciudad [26].

No es, pues, de extrañar que con tales instrumentos se encontraran en la ciudad individuos que, sintiéndose capacitados para traducir del árabe la mucha ciencia que en la biblioteca arábiga se había ido acumulando, tuvieran la feliz idea de dar a conocer parcialmente y según sus propios gustos aquellos preciosos materiales desconocidos en el mundo sabio europeo. De aquí que en ocasiones no son los traductores los que vierten del árabe al latín, sino que ellos se sirven de mozárabes expertos en lengua árabe y parlantes en idioma romance para realizar la primera versión, que después el traductor vierte al latín. Tenemos esta versión intermediaria del maestro Pedro de Toledo, Galippus, etc. Conocida es la misión de Juan Hispano, que explica cómo se llevó a cabo la versión de Avicena al latín: «Por vuestro mandato —dice dirigiéndose al arzobispo de Toledo—, pronunciando palabra a palabra (las palabras árabes) y con ayuda del arcediano Domingo que iba traduciendo cada una al latín...» [27]

Tradicionalmente se atribuye al arzobispo de Toledo, D. Raimundo (1124-1152), la iniciativa de fomentar las traducciones de los libros árabes al latín, hoy parece que esta iniciativa, fundada en la dedicatoria de un libro traducido, se basa en una mala puntuación en la transcripción del texto. Anteriormente se habían iniciado las traducciones, al menos desde el siglo XI, aunque entonces no llevaba su protagonismo Toledo. La actividad traductora tiene su período áureo hacia finales del siglo XII, desbordando en varios años el pontificado de D. Raimundo, aunque ciertamente él ocupaba la sede toledana cuando Pedro el Venerable impulsó la traducción del *corpus* mahometano.

No resulta fácil hacer una lista cumplida de todos los traductores, porque muchos de ellos se limitaron a realizar su tarea sin dejar constancia escrita de ella. Se aducen los nombres de Hernán de Carintia, Guillermo de Stadfort, arcediano de Toledo, y algunos más.

Ciertas referencias más concretas poseemos de Domingo Gundisalvo y de Juan Hispano por los prólogos, dedicatorias y colofones de algunas de sus obras. Sabemos que Gundisalvo o Gundisalvi o Gundisalinus, arcediano de Cuéllar (Segovia) aparece documentado en Toledo desde 1162 al 1181, viniendo a dicha ciudad en el pontificado de D. Juan (1152-1166). Se han catalogado once obras traducidas por él, contándosele además cuatro obras originales: *De immortalitate animae, Liber de unitate, De processione mundi* y el *Liber de divisione philosophiae*. Mediante ellas introduce en el mundo cultural europeo nuevas corrientes filosóficas, que serían desarro-

[26] El ms que suponemos original en la Biblioteca Capitular de Toledo 94-22 Cf GUTIOD, HEINE, *Bibliotheca anecdotarum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum* (Lipsiae 1848) 211ss, editó una copia hecha por Palomares; cf. sobre el autor BONILLA SANMARTIN, A., *Historia de la filosofía española* I, 310-315.

[27] ALBERNY, M. Th., *Avendaut* «Homenaje a Millás Vallicrosa» (Barcelona 1954) 19-44

lladas después, acentuando el neoplatonismo imperante. Se le ha tachado de cierto panteísmo y emanatismo, pero debe pensarse que algunas salpicaduras son explicables y excusables cuando se comienza a preparar una teología que todavía estaba sin cribar y, sobre todo, en una lengua aún no utilizada para estos menesteres [28].

Compañero en el cabildo de Toledo fue Gerardo de Cremona [29], natural de Cremona, en Italia, donde había nacido en el 1114. Tenía entusiasmo por el *Almagesto,* que sólo conocía por referencias y que no pudo encontar en Italia, aunque lo buscó con todo interés. Pero, habiendo tenido noticia de que Toledo era famosa por sus colecciones de libros árabes, marchó a Toledo, empeñándose muy a fondo en la traducción de innumerables obras, cuya lista —*haec sunt nomina librorum quos transtulit Gerardus Cremonensis in Toledo*— asciende a 81 títulos sobre materias de filosofía, geometría, astrología, medicina, alquimia, física y geomancia, vertiendo así al latín el caudal de los escritos de Ptolomeo, Galeno, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, al-Kindi, al-Gazzalí, Rabbí ben Said, al-Farganí, Ibn Gabirol y otros muchos. Fue más extenso que profundo, pero su actividad fue pasmosa. Murió en 1176, resumiéndose su vida en estas frases: *Facta viri vita studio florente perhennant... Toleti vixit, Toletum reddidit astris.*

Otro activo traductor colaborador de Domingo Gundisalvo fue Juan Hispano, quien no debe ser confundido con Juan Hispalense. Arcediano de Cuéllar, como Gundisalvo; después primer deán del cabildo de Toledo y, por último, obispo de Albarracín, donde falleció en 1215. Se le atribuye la traducción del libro *Fons vitae,* de Ibn Gabirol.

También debe mencionarse a Marcos de Toledo, traductor de algunos tratados médicos y del *Corán* [30]. Se cita también a Salomón ben Arit Alcoitia y a Juan de Toledo, aparte de algunos otros cuyo nombre se desconoce [31].

Todos ellos fueron pregoneros del alto nivel cultural que desde Toledo se descubría y que ellos se encargaron de perennizar con sus aportaciones, pletóricas de contenido.

[28] Rivera Recio, J. F., *Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano:* «Al-Andalus» XXI (1966) 267-280; Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo:* «Al-Andalus» XII (1947) 295-338.

[29] Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese, traductore del sec. XII* (Roma); Birkenmajer, A., *Eine wiederfundene Übersetzunt Gerars von Cremona:* «Aus der geistelwelt der Mittelalters» (1925) 472-481.

[30] Alberny, M. Th., *Marc de Tolède:* «Al-Andalus» XVII (1952) 99-140.

[31] Sería imperdonable no subrayar por su eximia importancia para toda la bibliografía de este capítulo la obra densa de Vernet, J., *La cultura hispánica en Oriente y Occidente* (Barcelona-Caracas-Méjico 1978).

Capítulo X

LAS TRANSFORMACIONES POLITICAS DEL SIGLO XII

Por Antonio Oliver, Javier Faci
y Juan Francisco Rivera Recio

BIBLIOGRAFIA

Unión de Cataluña y Aragón

Liber Maiolichinus (Ed. Carlo Calisse, Roma 1904); P. Kehr, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragón:* Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss. (Berlín 1926); Miret i Sans, *Les cases dels Templers i Hospitalers a Catalunya* (Barcelona 1910); F. Soldevila, *Història de Catalunya* (Barcelona 1963).

Cenit y decadencia de la idea imperial. El reino de Portugal

Defourneaux, M., *Les français en Espagne aux XI et XII siècles* (París 1949); Folz, R., *L'idee d'Empire en Occident du V au XIV siècle* (París 1953); García Gallo, A., *El Imperio medieval español:* Arbor (1945) 199-228; Menéndez Pidal, R., *El Imperio hispánico y los cinco reinos:* Revista de Estudios Políticos XXIX (Madrid 1950) 9-49 y XXX (1950) 9-79; Ubieto, A., *Navarra-Aragón y la idea imperial de Alfonso VII de Castilla,* en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* VI (1953-54) p.41-82.

La invasión almohade

Lévi-Provençal, E., *Documents inedits d'histoire almohade* (París 1928); Millet, R., *Les almohades, histoire d'une dynastie berbère* (París 1923); Antuña, M., *Campañas de los almohades en España:* Religión y Cultura XXIX (1935); Huici Miranda, A., *Imperio almohade* (Tetuán 1956-1957); Chejne, A. G., *Historia de la España musulmana* (Madrid 1880) p.76-90.

Pedro el Católico y la Iglesia

E. Bagué, *Pere el Catòlic: Els primers comtes-reis,* de P. E. Schramm, J. F. Cabestany, E. Bagué (Barcelona 1960) p.103-145; P. Belperron, *La croisade contre les albigeois et l'union du Languedoc à la France. 1209-1249* (París 1948); J. Girou, *Simon de Montfort, du catharisme à la conquête* (París 1953); J. E. Martínez Ferrando, *La tràgica història dels reis de Mallorca* (Barcelona 1960); A. Oliver, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antihereticas de Inocencio III* (Roma 1957); J. M. Pou i Martí, *Conflictos entre el pontificado y los reyes de Aragón en el siglo XIII:* Miscel.

Histor. Pont. XVIII: Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954) p.139-160; F. SOLDEVILA, *Jaume I, Pere el Gran* (Barcelona 1961); ID., *Història de Catalunya* (Barcelona 1963); J. VENTURA, *Pere el Catòlic i Simó de Montfort* (Barcelona 1960).

RODRIGO XIMÉNEZ DE RADA Y LA NUEVA CRUZADA EN OCCIDENTE

Las obras escritas por R. Ximénez de Rada, fueron editadas por el Card. F. A. DE LORENZANA, bajo el título *Roderici Archiepiscopi Toletani Opera* en el tomo III de la colección *Patrum Toletanorum quotquot exstant Opera* (Matriti 1793) 209-292 (ed. facsímil: Valencia 1968, con índices de M. D. CABANES PECOURT). La documentación pontificia a él dirigida se encuentra en los registros de Inocencio III y Honorio III, publicados por MANSILLA, D.; en cuanto a la copiosa bibliografía sobre el personaje, cf. GORROSTERAZU, J., *Don Rodrigo Jimenez de Rada, gran estadista, escritor y prelado* (Pamplona 1926); ESTELLA, E., *El fundador de la catedral de Toledo. Estudio histórico del pontificado de D. Rodrigo Ximenez de Rada en la sede toledana con la documentación original del archivo capitular. 1208-1247* (Toledo 1926); GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la epoca de Alfonso VIII* I y II (Madrid 1960); MANSILLA, D., *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando* (Madrid 1948); RIVERA RECIO, J. F., *Personajes hispanos asistentes al Concilio IV de Letrán:* HS 4 (1951) 335-355; ID., *Adelantamiento de Cazorla. Historia general* (Toledo 1948); GRASSOTTI, H., *Don Rodrigo Ximenez de Rada, gran señor y hombre de negocios en la Castilla del siglo XIII* (Buenos Aires 1973); LINEHAN, P., *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII.* Trad. española (Salamanca 1975).

LA CAMPAÑA DE LAS NAVAS DE TOLOSA

La bibliografía sobre este punto ha sido trabajada por todos los autores que han estudiado la figura de Jiménez de Rada, arriba citados, como GONZÁLEZ, J.: JIMÉNEZ DE RADA, *De rebus Hispaniae,* es fuente de primera mano.

DISOLUCIÓN DEL IMPERIO ALMOHADE

Véase la bibliografía anteriormente citada sobre la invasión.

I. LA UNION DE CATALUÑA Y ARAGON

Por A. OLIVER

Recordemos que, en Castilla, el desacuerdo entre dos poderosos castellanos, Alfonso VI —el conquistador de Toledo— y el Cid Campeador, hizo que se retardaran los hitos de la Reconquista. Ambos miraban hacia Zaragoza y Valencia. Y se perfilaba ya el problema: Aragón y Valencia, ¿se inclinarían hacia Castilla o hacia Cataluña?

En cuanto a Valencia, aquellos desacuerdos impidieron que llegase a formar parte definitivamente de la corona castellana.

En cuanto a Aragón, el afán expansivo que le empujaba hacia el Cantábrico, la Galia meridional y el Mediterráneo había conducido a Sancho Ramírez a unir en sí Aragón y Navarra en 1076. Alfonso el Batallador (1104-1134) se esforzó por extender su influencia en el Languedoc y Gascuña. Su enlace matrimonial con Urraca, la castellana, había aumentado

su prestigio y poder. Reconquistó Zaragoza en 1118[1], y las tierras del Moncayo abajo, hasta Calatayud y Daroca. Entre Aragón y Cataluña quedaba una zona de conflicto, ambicionada por ambos: los condados de Pallars y Ribagorza, y en momentos fue también problemático Urgel (el condado), que fluctuó entre los dos. Lo mismo pasaba con Lérida, todavía en poder musulmán y bajo una especie de protectorado de los condes de Barcelona. Pero la codiciaban los aragoneses (como hemos visto, incluso en el terreno eclesiástico): Sancho Ramírez estuvo por algún tiempo aliado con el rey moro de Lérida, Móndir, y ambos sufrieron un duro fracaso en su lucha contra el Cid (1082).

El conde de Barcelona Ramón Berenguer III, después de los años tristes del fratricidio, es el verdadero continuador de la política de Ramón Berenguer I. El 3 de febrero de 1112 se casaba con Dolça de Provenza, confirmando con ello la antigua voluntad y política de los catalanes de una mancomunidad cis- y transpirenaica. *Comes Pyrenei* llama a Ramón Berenguer III el poema latino sobre la conquista de Mallorca[2]. Recordemos que en ambas vertientes de la cordillera se hablaba un mismo idioma. En Provenza sonaba y triunfaba el verso de los trovadores, florecía el arte románico, era poderoso el comercio y el tráfico marítimo y no había barreras para el contacto y asimilación de las corrientes de toda Europa.

El conde realiza en 1114, junto con los pisanos, la efímera conquista de Mallorca e Ibiza. Y, a fin de ponerse a salvo de las pretensiones del emperador de Alemania Enrique V sobre el condado de Provenza —que era feudo del imperio—, se hace vasallo de San Pedro, entregándose así, con su mujer, sus hijos y sus dominios, a la tutela de Pascual II, pagando un censo anual de treinta morabetines de oro[3].

Ramón Berenguer III favoreció la entrada en sus tierras de los caballeros del Hospital y del Temple: en Provenza, muchos caballeros tomaron el hábito del Hospital y se fundó el priorato de San Gil, que extendió su autoridad en el sur de Galia y aquende los Pirineos. En Cataluña consta la existencia de una casa del Hospital en Cervera en 1111, y en 1121, la de un priorato de la orden, con sede en Barcelona. En cuanto a los Templarios, el conde les hizo donación del castillo de Granyena y él mismo entró en la orden el 14 de julio de 1130. Su hijo Ramón Berenguer IV fue el que promovió luego la extensión de ambas órdenes en Cataluña y Aragón[4].

Ramón Berenguer III tuvo, de su mujer Dolça de Provenza, un hijo digno de él: Ramón Berenguer IV. Bien aconsejado por San Oleguer, apenas empezó a gobernar, en 1131 (tenía diecisiete años), convocó una reunión de *paz y tregua,* compuesta por eclesiásticos y nobles, *ad tractandum de communi utilitate ipsius terrae.* Es un precedente de la constitución de las futuras *Corts.*

[1] Desde los primeros momentos, Zaragoza estuvo estrechamente unida a Roma. Fue Gelasio II quien nombró a su primer obispo, el francés Pedro de Librane; Roma es la que perfila los límites de la restaurada diócesis en relación con las de Pamplona, Tarazona, Siguenza y Tortosa (A. CANELLAS, *Zaragoza* · DHEE IV 2806).

[2] *Liber Maiolichinus* (ed. Carlo Calisse, Roma 1904).

[3] Bula de 23 mayo de 1116, en P. KEHR, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon:* Abhandlungen der preuss. Akad. der Wiss. (Berlín 1926) p.56-57.

[4] MIRET I SANS, *Les cases dels Templers i Hospitalers a Catalunya* (Barcelona 1910) capítulo I.

A partir de ahora, los hechos se precipitan. En septiembre de 1134 muere sin sucesión el rey de Aragón Alfonso I el Batallador. En su testamento dejaba el reino a las órdenes militares del Santo Sepulcro, del Hospital y del Temple. Pero poco antes de su muerte, y con la aquiescencia de buena parte del país, había sido proclamado rey su hermano Ramiro. Ramiro, monje de Saint Pons de Thomières, era abad de Sahagún, prior de San Pedro el Viejo, de Huesca, y obispo electo de Roda, de Ribagorza. Alfonso VII de Castilla, amparado en los derechos que le otorgaba el hecho de ser bisnieto, por parte de su madre, del rey Sancho de Navarra, se levantó contra Ramiro y entró en los dominios del aragonés por Agreda y Tarazona, llegando hasta Zaragoza. En aquel momento acuden a Zaragoza los grandes hombres de Cataluña: San Oleguer, arzobispo de Tarragona; Guido, obispo de Lascuarre; Alfonso Jordá, conde de Tolosa y de San Gil; Guillermo, señor de Montpellier; Bernardo, conde de Cominges; Arnau Mir, conde de Pallars, y Ermengol, conde de Urgel. Gracias a las gestiones de ellos, el rey castellano renunció al señorío efectivo sobre Aragón. Ramiro casó entonces con Inés de Poitiers, sobrina del conde de Tolosa; unión que la Santa Sede desaprobó.

Del matrimonio de Ramiro con Inés nació Petronila, con la que se casaba, en 1150, Ramón Berenguer IV. Siendo así que el propio Ramiro, ya en 1137, había prometido a su hija con todo su reino al conde, a éste cedieron, en 1140, sus derechos al reino los maestres del Santo Sepulcro y del Hospital, cosa que vio muy bien la Santa Sede, que, como dijimos, no había autorizado el matrimonio del monje-obispo Ramiro.

Así quedaban unidos Cataluña y Aragón. El conde de Barcelona, ya rey de Aragón, no usó nunca el título real. Lo usó siempre Petronila. Los condes de Barcelona, dado el origen carolingio de las señorías de la Marca, nunca se dijeron reyes, contra la costumbre que siguieron siempre los señores de Asturias, Navarra y Aragón.

Ramón Berenguer IV se llama, pues, *conde de Barcelona y príncipe de Aragón.* Su hijo Alfonso (II de Aragón, I de Cataluña) se llamará ya *rey de Aragón y conde de Cataluña,* costumbre que seguirán sus sucesores.

Así se unieron dos pueblos de caracteres diversos, opuestos a veces, pero complementarios: Cataluña, pueblo de tendencias cosmopolitas y marítimas; Aragón, Estado continental, tendiendo a concentrarse en sí mismo. Cataluña, con mayor inclinación hacia la democracia; Aragón, manteniéndose como Estado predominantemente aristocrático. Ambas tendencias se manifestarán en la Iglesia de cada uno de los dos pueblos.

En una empresa conjunta, a la que el papa Eugenio III concedió los privilegios de la cruzada de Tierra Santa, Ramón Berenguer IV conquistó, al fin, Tortosa (1148), y con la ayuda del arzobispo de Tarragona Bernat Tort, restauró su obispado, llamando al abad de San Rufo de Aviñón, Berenguer Guifré, como obispo en 1151[5]. Y en octubre de 1149 cayeron en sus manos Lérida y Fraga.

[5] Después de la reconquista quedaron en la comarca numerosos grupos de moros y judíos. Mucho más tarde intervendría en la conversión de éstos San Vicente Ferrer en la célebre disputa de Tortosa (1413-1414). La orden de los Hospitalarios tuvo en Amposta —a 15 kilómetro de Tortosa— una poderosa castellanía desde 1157 a 1524, de la que dependían todas las casas de la orden en Cataluña, Aragón y Valencia, hasta que en 1319 se separaron las de Cataluña (F. SOLDEVILA, *Història de Catalunya* [Barcelona ²1963] p.179).

En los años del papa Alejandro III (1159-1181), y mientras los rivales del papa eran apoyados por el emperador Federico Barbarroja, Ramón Berenguer IV, en tratos con el emperador, supo permanecer fiel al papa, en una política que siguió también su hijo Alfonso.

A Ramón Berenguer IV se debe el afianzamiento en sus tierras de las órdenes del Temple y del Hospital. El introdujo en Cataluña la orden del Císter, fundando el monasterio de Poblet el 7 de septiembre de 1153. Para ello había acudido el conde a San Bernardo. Concedió su protección al de Santes Creus, y, en las tierras conquistadas a los sarracenos, las trescientas iglesias construidas atestiguan su celo en pro de la expansión del cristianismo.

Vivieron en sus tiempos los trovadores Berenguer de Palol y Guerau de Cabrera.

Muerto prematuramente a los cuarenta y siete años, en Piamonte, el 6 de agosto de 1162, fue enterrado en su querido monasterio de Ripoll y venerado por su pueblo como santo. *Corpusque suum ad Rivipollense monasterium transportatum est, et in ecclesia honorifice tumulatum, ibique satis evidentibus claruit miraculis* [6].

El poema latino de Ripoll y las *Gesta comitum* se deshacen en elogios del conde[7], y el propio emperador Federico Barbarroja, en carta dirigida a todos los fieles del imperio, habla de su «carísimo Ramón Berenguer» y de su entrañable afecto hacia tan grande amigo.

Muerto el conde, se hizo un consejo de regencia, presidido por el senescal Guillermo Ramón de Montcada y el obispo de Barcelona, más tarde arzobispo de Tarragona, Guillem de Torroja, cuya gestión y figura es alabada por el propio papa Alejandro III[8].

II. CENIT Y DECADENCIA DE LA IDEA IMPERIAL. EL REINO DE PORTUGAL

Por J. FACI

Acerca del problema del imperio hispánico medieval, dos puntos de vista se contraponen de manera clara. El primero de ellos, que tiene como principal representante a García Gallo [1], sostiene que no existió una auténtica idea imperial, y, por lo tanto, imperio, hasta el reinado de Alfonso VI. Menéndez Pidal, por el contrario, opina que tal concepción existía en épocas muy anteriores, aunque alcance una cierta culminación con Alfonso VI, y sobre todo con Alfonso VII [2].

[6] Martirologio del monasterio, escrito a fines del siglo XII, en SOLDEVILA, *Història...* p.196 n.101,103.

[7] SOLDEVILA, *Història...* p.196 n.102.

[8] KEHR, *Das Papsttum...* p.66; SOLDEVILA, *Història...* p.200-201.

[1] GARCÍA GALLO, A., *El Imperio medieval español:* Arbor (1945) 199-228.

[2] M. PIDAL, *El Imperio hispánico y los cinco reinos:* Revista de Estudios Políticos XXIX (Madrid 1950) 9-49 y XXX (1950) 9-79.

Desde un punto de vista empírico, mucho tiempo antes de Alfonso VI aparece en la documentación leonesa el título *imperator* en algunos documentos rigurosamente auténticos. En efecto, aunque pueda ponerse en duda el empleo del título *imperator* por parte de Alfonso III, ya que existen sospechas de interpolación en algunos, como la donación de 877 a Mondoñedo o la carta de 906 a la iglesia de Tours, es indudable la autenticidad de la titulación de Ordoño II, su hijo, que en numerosas ocasiones se autoproclama: *filius Alfonsi Magni Imperatoris,* y en otras él mismo como *imperator.* Igualmente, otros reyes del siglo X emplean titulaturas imperiales, destacando sobre todas ellas la muy ambiciosa de Ramiro III en 974: *Ranimirus Flavius, princeps magnus, basileus,* donde vemos tanto una vinculación a la *gens* Flavia, que recuerda a los grandes reyes visigodos Leovigildo y Recaredo, como un intento de aproximación al título de los emperadores bizantinos. Alfonso V es calificado como *imperator* por el abad Oliba, mientras Sancho el Mayor aparece solamente como *rex* en el mismo documento. Bermudo III merece el mismo apelativo por parte de Sancho el Mayor, mientras que el propio rey navarro aparece calificado como tal en documentos de autenticidad más que dudosa (como los de Oña), aunque sea indudable la denominación en la famosa moneda acuñada en Nájera. Terminando esta rápida enumeración, diremos que, en efecto, quien por primera vez emplea títulos imperiales de manera profusa y variada es Alfonso VI.

Cabe interrogarse sobre el alcance y pretensiones de estas titulaciones. Para Menéndez Pidal, están ligadas al convencimiento de superioridad de los reyes leoneses sobre los demás reyes o magnates peninsulares, como legítimos herederos de la antigua monarquía visigótica, lo que parece acertado. En efecto, no debe de ser casual que las primeras menciones de tales títulos se hagan en unos momentos de apasionada invocación de goticismo, como es el reinado de Alfonso III, en el que se escriben las primeras crónicas cristianas, que vinculan al reino astur-leonés de manera inequívoca con la extinguida monarquía visigoda. Es sabido que el reino visigodo nunca se autoproclamó «imperio». Las vinculaciones con el Imperio romano oriental eran demasiado fuertes como para ello. Pero, en algunos momentos de su historia, la monarquía visigoda llevó a cabo una cierta sacralización de la figura del rey que nos acercaría a la mística imperial: el empleo del título *Flavius* a partir de Leovigildo o la unción regia, practicada probablemente desde Sisenando y, con toda seguridad, desde Wamba.

La influencia mozárabe, muy fuerte en la corte de Alfonso III, debió de servir de instrumento de transmisión de esta ideología visigótica, muy viva y cercana en estos mozárabes no asimilados al Islam y añorantes de épocas anteriores. Este entorno mozárabe, del que surge sin duda la llamada «Crónica Profética», debió de extender la idea de que la dominación musulmana sobre la Península estaba próxima a desaparecer y que sería el mismo Alfonso quien acabaría con ella. Si unimos a todos estos factores el conocimiento indudable que la monarquía astur-leonesa tenía de los avatares y vicisitudes del imperio carolingio, del que imita algunos elementos

ideológicos importantes, como el *Dei gratia* de los títulos, nos podemos hacer una idea de los componentes fundamentales de esta «idea imperial hispánica». En lo que es posible estar de acuerdo con García Gallo es en que tal idea no tiene una realidad ni un contenido precisos hasta tiempos posteriores y que toda interpretación que de ella se haga ha de ser radicalmente diferente de la de los imperios carolingio u otónida.

La época de Alfonso VI marca el comienzo de una mayor claridad y definición. Las circunstancias de este reinado fueron extraordinariamente favorables para ello. Por una parte, el vigoroso empuje de la expansión cristiana que se produce durante este reinado, y que culmina con la conquista de Toledo en 1085, permitirá ampliar el ámbito del título, ya que por primera vez existía una soberanía cristiana sobre territorios densamente poblados por musulmanes: de ahí que se encuentre con frecuencia la denominación de *totius Hispaniae imperator,* o *imperator constitutus super omnes Ispaniae nationes,* o *...imperante tam christianorum quam paganorum omnia Hispaniae regna* [3]. Por otro lado, el enfrentamiento con el papado y con las pretensiones teocráticas de Gregorio VII, que pretendía una soberanía feudal sobre todo el Occidente, así como la propia lucha entre imperio y papado en la guerra de las investiduras, debieron de ser factores que reforzaron las ambiciones imperiales del monarca castellano-leonés. Todo ello sin romper la antigua vinculación ideológica con la monarquía visigótica, más posible ahora por haberse conquistado Toledo, antigua capital del reino godo, lo que explica otros títulos, como el muy frecuente de *Toletanus imperator.*

Tras el corto paréntesis del turbulento reinado de Alfonso el Batallador y Urraca, en el que el propio rey aragonés emplea también el título, aunque más centrado sobre Castilla, la idea imperial hispánica alcanzará su cenit en el reinado de Alfonso VII, el «Emperador» por antonomasia. Desde 1118, mucho tiempo antes de la muerte de su madre, y en un momento en que sus posibilidades como sucesor futuro no estaban muy claras, el joven rey emplea ya una titulatura tan completa y rotunda como la de *Dei gratia rex et imperator Hispaniae.* Tras la muerte de Urraca, en 1126, en 1127 Alfonso el Batallador renuncia al trono, así como al título imperial, que a partir de este momento corresponderá únicamente al joven rey leonés. Sus aspiraciones de rey supremo de toda la Península aparecen diáfanas en el acto de devolución de Zaragoza a los reyes aragoneses a cambio del reconocimiento de vasallaje.

La idea imperial hispánica, y más concretamente leonesa, tiene su momento simbólico culminante en la coronación imperial de Alfonso VII en León, en 1135, tal como la conocemos a través de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* [4]. Sabemos que en el acto estuvieron presentes, y le prestaron juramento de fidelidad, el rey de Navarra García, el reyezuelo musulmán Zafadola, el conde Ramón Berenguer III y el conde Alfonso de Tolosa. En la narración de la crónica vemos perfectamente delimitados los ele-

[3] FOLZ, R., *L'idée d'Empire en Occident du V au XIV siècle* (París 1953) p.65-66.

[4] *Chronica Adefonsi Imperatoris,* ed. E. FLÓREZ, en *España Sagrada* XXI (Madrid 1766) p.345-47.

mentos fundamentales de toda coronación: elección, celebrada poco antes en un concilio; coronación semejante a la de los emperadores romanos, entrega de insignias imperiales y aclamación. No parece cierta la confirmación de su título imperial por parte del papa Inocencio II, tal como pretende alguna fuente castellana posterior.

Sin embargo, la idea imperial hispánica sucumbirá en el preciso momento en que parecía más sólidamente asentada. Toda la actuación política del emperador contradice sus pretensiones teóricas, desde la aceptación de la disgregación portuguesa hasta la división de sus reinos a su muerte. Las causas que aduce Menéndez Pidal son acertadas. Por una parte, el proceso feudal político e institucional era lo suficientemente fuerte como para hacer inviable la perduración de una idea unitaria. En lo que no es fácil estar de acuerdo con el ilustre medievalista es en achacar esta feudalización solamente a causas externas, sin tener en cuenta los impulsos internos de la propia sociedad castellano-leonesa. Por otra parte, al vincular Alfonso VII su política a la general de la cristiandad occidental del momento, hacía imposible la coexistencia de una idea imperial de carácter local con el imperio germánico, único con aceptación general en aquel momento.

La aparición del reino de Portugal

El nacimiento del reino de Portugal independiente es una cuestión históricamente controvertida, en la que no siempre ha habido argumentaciones únicamente científicas, sino que se han deslizado con frecuencia en la discusión sentimientos de carácter nacionalista. Resulta imposible saber si la concesión del condado de «Portucale» por parte de Alfonso VI a Enrique de Borgoña, marido de su hija ilegítima Teresa y llegado a Castilla a la vez que su primo Raimundo, se hizo como feudo revocable, hereditario o en calidad de dote. No parece que el camino sea la búsqueda de argumentaciones jurídicas, sino de comprender el contexto general en que la secesión portuguesa se produjo, como muy bien ha señalado Defourneaux[5].

Parece claro que, antes de la cesión del territorio por Alfonso VI, existían en la región ciertas tendencias secesionistas, frecuentes en un sistema político feudal en formación, y semejantes a las que habían llevado, por ejemplo, a Castilla a convertirse en un reino independiente con respecto a León. Por lo tanto, la separación hecha por el rey castellano sería más bien el reconocimiento de una situación de hecho que su punto de partida. La crisis provocada en los reinos hispánicos por la muerte de Alfonso VI debió de producir una independencia de hecho del condado. El sentimiento particularista de la nobleza portuguesa quedó bien claramente reflejado en el auténtico golpe de Estado dado en 1128, mediante el cual se sustrajo al hijo de Teresa, Alfonso Enríquez, de la influencia de los «extranjeros», castellanos y gallegos, del entorno político de Teresa.

[5] Defourneaux, M., *Les français en Espagne au XI et XII siècles* (París 1948) p.206ss.

No es posible valorar con exactitud la importancia que en la secesión portuguesa tuvieron factores de orden religioso. Lo que es un hecho es que cuando, en 1140, Alfonso Enríquez adopta por primera vez el título de rey, la Iglesia portuguesa había conseguido una independencia plena de carácter jurisdiccional. Para algunos historiadores, como es el caso de Erdmann, el papado y los monjes cistercienses tuvieron una participación definitiva en este proceso político-religioso, al prestar oídos complacientes e incluso fomentar el espíritu secesionista portugués. Consta claramente la intención portuguesa de proclamar su reino vasallo de San Pedro, tal como lo hacían todos aquellos territorios con dificultades políticas para consolidar su independencia, debido al prestigio que la protección pontifical les deparaba. Pero también es cierto que la postura pontificia fue en todo momento prudente y ambigua, para no herir en exceso la susceptibilidad de Castilla.

Durante la década 1130-1140, las relaciones entre Castilla y el condado portugués fueron tirantes, sucediéndose alternativas de enfrentamiento militar con momentos de negociación y tratados como el de Tuy, en 1137, en que Alfonso Enríquez aceptaba por primera vez proclamarse vasallo de su primo el rey castellano. En 1140, en Zamora, se produjo la negociación, que concluiría con acuerdo, mediante el cual Alfonso VII de Castilla aceptaba el título regio portugués a cambio del reconocimiento de vasallaje, adoptándose, por lo tanto, una solución política de tipo feudal en el momento de pleno apogeo de estas estructuras feudales. A partir de este momento, Portugal tiene una existencia de reino independiente, pues, como es lógico, el lazo de vasallaje no significó, en la práctica, una merma de la autonomía del nuevo reino. El vasallaje portugués a Castilla desaparecerá definitivamente durante el reinado de Alfonso X el Sabio.

El nuevo reino se orientó desde un principio en una dirección diferente a la castellana: hacia el Atlántico. Su larga fachada marítima y su privilegiada situación en las rutas comerciales que se irán abriendo en Europa le empujaban claramente en esta dirección. De este modo se comprende que en el ejército «cruzado», que en 1147 reconquista definitivamente Lisboa, predominaran hombres originarios de Aquitania, Bretaña, Flandes y, sobre todo, de Inglaterra, monarquía con la que Portugal siempre mantuvo relaciones privilegiadas.

III. LA INVASION ALMOHADE

Por J. F. Rivera

Almohades es la deformación hispana romanceada de la palabra árabe *Muwahhidun*, es decir, unitarios. Esta oleada africana beréber fue un movimiento religioso, integrado por gentes seguidoras del sufismo, procedente de las estribaciones del Atlas, de color negro o negroide, reunidos en torno al fundador Muhammad Ben Abd-Allah Ibn Tumart y sus sucesores. Ibn Tumart nació hacia fines del siglo XI; educado en el lugar de

origen, pasó después a Córdoba, de donde marchó a Alejandría y Bagdad; discípulo de Ibn Hazn y al-Gazali, desilusionado por la rigidez ortodoxa predominante en al-Andalus y la quema de las obras de su maestro al-Gazali, así como también de las prácticas y costumbres almorávides, comenzó a predicar en su tierra una nueva doctrina que le consiguió gran número de adeptos, instalándose en Tinmall, cerca de Fez, desde donde expandió sus enseñanzas y propagó su doctrina de justicia y honradez y se opuso al malikismo de los almorávides, cuyas costumbres desaprueba; al romper los vasos de vino y los instrumentos musicales, instrumentos de la corrupción que abominaba, preconiza el uso del velo femenino. Sufrió persecuciones y contrariedades, pero aumentó el número de seguidores al declarar guerra abierta a los almorávides. En el 1121 se proclamó *mahdi*, extendiendo su genealogía hasta entroncarla con el Profeta y considerándose infalible.

Hizo una división entre los que creían en él y, por lo tanto, en Dios y el Profeta, a los que denominó «gentes del paraíso», y los que no le aceptaban, considerados como «gentes del infierno«. Formó de entre sus secuaces un consejo de diez personas, de los cuales, por orden de antigüedad, habría de ser elegido el califa; ellos podrían tomar decisiones en los asuntos graves del Estado, sustituyendo al *mahdi* en el mando de ejército y en la presidencia de la oración de los viernes. Al crecer el número de seguidores, elevó este consejo de diez a otro de cincuenta miembros, quienes deberían ratificar las decisiones del anterior.

En el terreno religioso, los almohades son de una feroz intransigencia en cotizar el valor de la razón: «No se puede conceder al razonamiento individual el menor sitio en las leyes de la religión», sino seguir fielmente las normas prescritas por el Corán, aunque se permite que este sagrado libro sea interpretado alegóricamente y conforme a la tradición rígidamente entendida.

El sucesor de Ibn Tumart fue Abd al-Mu'min, que ostentó la soberanía de los almohades hasta el 1163, durante treinta y tres años, quien se rodeó de un grupo de eruditos consejeros, peritos en diversas ciencias e iniciadores de la nueva doctrina, respaldando las iniciativas del nuevo *mahdi*. Logrado el dominio en Marruecos sobre los almorávides y conociendo el avance de los ejércitos cristianos en al-Andalus, adueñados de varias ciudades, y el favor que contaban del Romano Pontífice, que con sus exhortaciones concitaba las fuerzas de la cuenca del Mediterráneo contra los árabes, y las rudas batallas presentadas por Ibn Mardanís y la incursión profunda del rey castellano, hasta lograr la toma de Almería, se decidió Abd al-Mu'min a cuidarse de defender el territorio árabe del al-Andalus, trasladándose a Gibraltar con un gran contingente de tropas en 1163. Con frecuentes escaramuzas y *razzias* con los ejércitos de Castilla y Portugal recogió victorias y botín, aunque a veces sus escaramuzas sufrieron quebrantos en sus luchas contra los cristianos, ya que, en 1177, los ejércitos del rey castellano Alfonso VIII tomaron Cuenca. La campaña en 1182 de los almohades, que penetraron por el reino de Toledo, fue un castigo muy fuerte para los cristianos de la retaguardia, especialmente en Talavera,

donde los almohades produjeron extraordinaria sorpresa, pues los «cristianos no daban crédito a sus ojos, porque hacía setenta años que no veían más musulmán en aquella tierra sino los que ellos tenían cautivos» [1].

Pero el encuentro de mayor éxito para los almohades fue la batalla de Alarcos, precedida de algunas incursiones previas devastadoras de las tierras cristianas con una increíble ferocidad, de la que ellos mismos dan testimonio al escribir: «Arrancamos los árboles, cortamos las nucas, derribamos las casas y los edificios, destruimos la iglesia y sus cruces y nos hicimos mutuos regalos de prisioneros. Buscamos las cosas ocultas y examinamos los edificios por donde pasó la muerte y de los que se apoderaron las espadas, y en sus restos sólo había ruinas y en sus vestigios escombros, hasta superar la fe al politeísmo y cambiar las campanas por los almuédanos y ser quitados los ídolos de sus lugares y ser arrancadas las campanas de la iglesia» [2].

La ferocidad bélica de los almohades corría pareja con su aversión a los cristianos y a los judíos, como testimonia el siguiente texto de Ibn Jaldún;

> «Debe prohibirse a las mujeres musulmanas que entren en las abominables iglesias, porque los clérigos son libertinos, fornicarios y sodomitas (...) Ningún judío debe sacrificar una res para un musulmán. Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para ellos (...) No debe consentirse que ningún alcabalero, policía judío ni cristiano lleve atuendo de persona honorable ni de hombre de bien; al revés, habrán de ser aborrecidos y huidos (...) Satán se apoderó de ellos y les hizo olvidar el nombre de Dios; constituyen el partido de Satán, y, en verdad, el partido de Satán es el de los que se pierden. Deberían llevar un signo para que sean conocidos por vía de humillarles. Debe suprimirse en territorio musulmán el toque de campanas, que sólo debe sonar en tierras de infieles.
>
> No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se trata de obras de musulmanes. Lo mejor sería no permitir a ningún médico, ni judío ni cristiano, que se dedicara a curar musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y curen exclusivamente a los de su propia confesión, porque a quien no tiene simpatía por los musulmanes, ¿cómo se les ha de confiar sus vidas?» [3]

La animadversión almohade contra los cristianos se hizo patente en la persecución de los judíos. Las más renombradas ciudades del dominio almohade sufrieron los golpes de la persecución declarada contra los judíos, y el poeta Ibn Ezra, con el alma transida de dolor, cantó elegíacamente la ruina de las comunidades judías de España;

> *¡Ay! sobre Sefard descendió una calamidad desde los cielos;*
> *mis ojos, mis ojos vierten lacrimosas aguas* [4];

y después de recorrer el río de sangre hebrea por la ciudad de Lucena,

[1] *Anónimo de Copenhague* (edic. y trad. de HUICI MIRANDA, A.) (Valencia 1917) p.23.
[2] HUICI MIRANDA, A., *Las grandes batallas...* p.139.
[3] LÉVI-PROVENCAL, E., *Un recueil de lettres officielles almohades:* Hesperis XXVIII (1941) p.66.
[4] Trad. de MILLÁS VALLICROSA, J., *La poesía sagrada hebraico-española* (Madrid 1948) p.306.

Sevilla, Córdoba, *convertida en mar de ruinas, donde sus sabios y personajes eminentes murieron de sed y de hambre,* pasa a decirnos: *ningún judío, ni uno sólo, quedó en Jaén ni en Almería; ni en Mallorca ni en Málaga quedó refrigerio alguno.*

El 19 de julio de 1195 se presentó la batalla dura de Alarcos, victoria rotunda para las fuerzas almohades, cuyo triunfo fue magnificado en las crónicas árabes, pues «hizo olvidar todas las victorias anteriores de al-Andalus y su grato recuerdo quedó en boca de todos» [5].

Después de Alarcos, las *razzias* almohades se intensificaron, según ha recogido Levi Provençal tomándolo de relatos oficiales [6]. En 6 de agosto de 1196, el soberano almohade Ya'qūb informa a sus destinatarios que el rey de los *rum* (cristianos) se había retirado hacia Castilla y había enviado mensajeros para obtener la paz con los musulmanes. El *mahdi* no sólo rechazó la paz, sino que resolvió llevar la guerra a Castilla. Los almohades se pusieron en camino y llegaron a tierras enemigas, y los soldados se acercaron al castillo de Montánchez, del que se apoderaron; fueron en seguida a sitiar Trujillo, capital de la frontera del norte, y los habitantes de esta plaza huyeron, siendo perseguidos muy de cerca por los guerreros almohades, pudiendo muy pocos ponerse a salvo. Siguiendo su ejemplo, los pobladores de Santa Cruz buscaron la salvación en la huida, pero su localidad cayó en poder de los almohades, que la saquearon a mansalva.

IV. PEDRO EL CATOLICO Y LA IGLESIA

Por A. OLIVER

Alfonso II el Casto murió en Perpiñán el 25 de abril de 1196. En su testamento dejaba a Pedro, el primogénito, las tierras de Aragón y Cataluña, con sus derechos sobre las de la Galia Meridional, desde Béziers hasta el puerto de Aspa. A Alfonso, el segundo de sus hijos, los condados de Provenza, Millau, Gavaldà y Razès, y los derechos sobre el señorío de Montpellier.

Bajo el reinado de Pedro se produce la alianza de la casa de Barcelona con la de los condes de Tolosa, que durante largo tiempo habían sido rivales irreconciliables. Soldevila cree que en ello influyó de forma decisiva el problema de la herejía albigense. En efecto, el conde de Tolosa Ramón VI estaba preocupado: desde su elevación al trono papal, en 1198, Inocencio III se mostraba cada día más decidido a atajar el galopar de la herejía en el Mediodía francés. El condado de Tolosa era justamente el foco más activo de la fermentación herética. El conde había intuido el peligro de una acción del papa en sus tierras, expuesto como estaba él mismo a una severa corrección, dada su simpatía hacia los albigenses, y así

[5] Cf. FITA, F., en BRAH II (1887) 456-458.
[6] LEVI PROVENCAL, E., o.c.

decidió aliarse con el monarca catalano-aragonés, que tenía tantos sueños e intereses puestos en las tierras de Occitania.

En cuanto a Pedro II, debe recordarse que ya en tiempos del papa Alejandro III había habido un intento de cruzada contra Roger II, vizconde de Béziers, y otros acusados de herejía, en 1181.

En 1197, el mismo rey Pedro había dictado severas medidas contra los herejes de sus reinos [1], como hemos visto antes, en un intento de distraer la atención de Roma.

Pero las severas disposiciones del papa hicieron que los puntos de vista del rey aragonés se vieran sobrepasados por el espectro de las consecuencias políticas de una posible cruzada, que no haría sino barrer las ilusiones catalanas de un eje pirenaico y abrir sobre aquellas tierras las puertas de un dominio efectivo del rey francés.

Pedro se unió, pues, con el conde de Tolosa, aceptó su amistad y concertó el matrimonio entre Ramón VI y la infanta Leonor, hermana del conde-rey, en 1200. Y el mismo Pedro casó, en 1204, con María de Montpellier, hija de Guillermo VIII y de Eudoxia Comnen; así vinculaba el señorío de Montpellier a la casa catalana y hacía, con los dos matrimonios, retoñar las viejas ilusiones y sueños de la casa de Barcelona sobre las tierras catalanas de allende el Pirineo.

Lo malo era —escribe Soldevila— el momento en que la unión se realizaba y las vertientes religiosas que tenía aquella alianza política. El rey era muy joven (no tenía los veinte años cuando empezó a reinar), muy ambicioso y frívolo para enfrentarse con Inocencio III y, más tarde, con la experiencia estratégica de Simón de Montfort [2].

La coronación en Roma

Pedro cuidó, pues, sus relaciones con el papa. Y a fin de que ello fuera evidente y le procurara un peculiar esplendor, quiso coronarse rey en Roma. A Roma llegó el rey con una brillante comitiva a principios de noviembre de 1204, y el 11 del mismo mes y año fue coronado por Inocencio III según un refulgente ritual que nos describe un documento de la época: «Apenas llegado el rey, fue a hacer la reverencia al papa, y fue honorablemente alojado en la casa de los canónigos de San Pedro. Las solemnes ceremonias de la coronación tuvieron lugar tres días después, el 11 de noviembre, fiesta de San Martín. El pontífice, acompañado de los cardenales, obispos, presbíteros y diáconos, pregonero, cantores, jueces, abogados y notarios de la curia, de muchos nobles y gran muchedumbre de pueblo fiel, se dirigió al monasterio del mártir San Pancracio, en el Transtíber, donde le esperaba el soberano. En la antigua basílica, el rey fue ungido por el obispo de Porto, y después coronado por el propio papa Inocencio, quien le impuso las insignias reales, el manto, el cetro y la co-

[1] Véase el capítulo X.
[2] J. VENTURA, *Pere el Catòlic i Simó de Montfort* (Barcelona 1960).

rona. Acto seguido, el rey hizo el juramento de fidelidad y vasallaje a la Sede Apostólica» [3].

Las infeudaciones y juramentos de vasallaje al papa (en los tiempos de Pedro II ocurren los de Juan Sin Tierra de Inglaterra y de Kalojan de Bulgaria) tienen siempre una vertiente política con intereses por ambas partes. En nuestro caso, Pedro recoge y reúne hechos de sus antecesores: desde los tiempos de Ramiro I dependían de la Sede Apostólica los reyes de Aragón, y los condes de Barcelona desde los de Berenguer Ramón II [4]. Al recibir de manos del papa la corona real, Pedro lograba al mismo tiempo para sus descendientes el derecho de recibirla, a su vez, de las del arzobispo de Tarragona.

Lo cierto es que, apoyados en el sistema feudal del vasallaje, los soberanos obtenían, a cambio del juramento de fidelidad, el *favor apostolicus*. Y ése era el que Pedro pedía y necesitaba ante la posibilidad de la lucha armada, que ya se adivinaba, contra los disidentes de Occitania. Enfeudadas al papa aquellas tierras, quedaban a resguardo de toda incursión forastera y quedaba asegurado el dominio del rey sobre ellas.

Es posible que el rey abrigara también otras intenciones, como la conquista de Mallorca, que corroboraría su prestigio ante el papa, y el casamiento de su hermana Constanza con Federico II, el pupilo del papa y futuro emperador. Pero ninguno de los dos puntos consta en las fuentes coetáneas.

¿Y los intereses del papa? Precisamente parece claro que quien tuvo interés en que Pedro fuera personalmente a Roma, en que fuera coronado, y solemnemente coronado, y en que emitiera su juramento de fidelidad, fue el propio papa. Y las razones eran claras. Primeramente, las de la política general de Inocencio III: en la crisis del imperio fue él quien decidió a quién daría su apoyo y favor; en sus intervenciones en otros reinos se apoyó siempre en los derechos que fluían de la plenitud de su poder espiritual, que redunda en lo temporal. Y segundo, las particulares de aquel caso: justamente las mismas que empujaron al rey. De hecho, en 1204, Inocencio había desplegado ya todas sus fuerzas de represión de la herejía: recurso a los poderes civiles, castigos espirituales, castigos materiales. Todo menos la represión armada, que se veía venir, y en la que el propio papa estaba pensando sin duda, aun cuando hubo de esperar a que se produjera el asesinato de su legado Pere de Castelnau, en 1208, para hacer que se desatara sin piedad la lucha armada de la cruzada interior. En el caso posible, pues, de una acción guerrera contra los herejes, los señores de las tierras languedocianas, herejes ellos mismos, según hemos visto, o fautores y conniventes de ellos, se pondrían de su lado. Si el rey se aliara con ellos, con el fin de defender sus tierras y sus sueños, la oposición sería temible. Y no cabía duda de que Pedro se defendería, como lo hizo,

[3] E. Bagué, *Pere el Catòlic*: Els primers comtes-reis, por P. E. Schramm, J. F. Cabestany, E. Bagué (Barcelona 1960) p.115-118; textos en p.140 n.37.

[4] Poco antes de la batalla de Muret, Inocencio III, el 4 de julio de 1213, a petición de Pedro, confirmaba la bula expedida por Urbano II en 1095, en virtud de la cual el reino de Aragón se encontraba bajo la protección de la Sede Apostólica. Cf. F. Soldevila, *Història de Catalunya* (Barcelona ²1963) p.226 n.31.

contra cualquier intromisión del rey francés, a quien el papa había recurrido ya como posible capitán de una cruzada antiherética antes de la coronación del aragonés, y a quien volverá a recurrir después insistentemente.

«El rey Pedro —escribe Soldevila—, dado su carácter, sus medios limitados, sus relaciones de parentesco, de amistad y de señorío con los barones languedocianos, no inspiraba de seguro suficiente confianza a Inocencio. Por eso el papa buscaba no precisamente confiarle, si llegaba el caso, la dirección de la lucha armada contra los albigenses, sino más bien evitar que se pusiera de su lado en cualquier momento de aquella lucha; eventualidad muy verosímil, especialmente si llegara a ser preciso llevar la lucha hasta sus últimas consecuencias y llegaran las tierras meridionales a verse invadidas por las gentes del norte» [5].

En tan compleja coyuntura es explicable la importancia dada al viaje de Pedro en persona hasta Roma: el acto de coronación hecho por el papa y el juramento de fidelidad solemnemente pronunciado por el rey, al tener resonancia en toda la cristiandad, comprometían seriamente al rey de Aragón con la sede de Pedro.

Por otra parte, aquel juramento de fidelidad —como sucedía en los casos solemnes, especialmente en los tiempos de Inocencio III— lo dictó indiscutiblemente la curia papal. Y los términos de la sumisión son tan solemnes como los quería el papa, y tan comprometedores, que las cortes de los Estados del rey los rechazaron: Pedro jura sobre los cuatro evangelios que será siempre fiel y obediente al papa Inocencio, a todos sus sucesores y a la Iglesia romana; que conservará fielmente su reino en su obediencia, defendiendo la fe católica y persiguiendo la herética pravedad; que guardará la libertad e inmunidad eclesiásticas y amparará sus derechos en toda su tierra y señorío, en los que procurará conservar la paz y la justicia. Reino y señoríos que se entregaban todos a la Santa Sede en feudo perpetuo con promesa de un tributo anual.

De hecho, apenas regresado de Roma, el rey emprende, a principios de 1205, la lucha contra los herejes, entrando con sus huestes por la región de Albi y ocupando el castillo de Escura, que pertenecía al papa y se hallaba en poder de aquéllos.

Mas, a partir de entonces, el rey se mantiene al margen de la contienda; ejemplo que, como vimos, seguían los barones occitanos simpatizantes con los herejes. El legado papal no pudo lograr que el conde de Tolosa tomara cartas en el asunto, y, cansado, le excomulgó en mayo de 1207. Aquí, sin embargo, debemos repetir una vez más que la actitud del rey y de los nobles se veía explicada y en cierta manera justificada no sólo por los intereses de aquéllos y sus simpatías, sino también, según se queja amargamente el papa [6], por el desprestigio y corrupción de buena parte del clero católico, por la negligencia de los propios obispos, en estridente contraste con la austeridad y cuidada sencillez de los herejes.

[5] Soldevila, *Història*... p.225-226.

[6] Soldevila, *Història*... p.232 n.61.

Otras actitudes de Pedro II con la Iglesia

Habiendo empezado a reinar muy pronto, el rey poseía un amor propio que le llevaba a menudo a arbitrariedades. Celosísimo de sus derechos, no permitía que nadie le pisara el terreno. El mismo reconocía, en 1207, que tenía la *pesima costumbre* de contrariar sistemáticamente los nombramientos de prelados hechos sin su autorización y de obstaculizar por todos los medios su actuación. He aquí un botón de muestra: Inocencio III nombró en 1205, sin el previo consentimiento del monarca, a un tal Berenguer[7] como obispo de Elna. Según una bula del papa, el monarca molestaba constantemente a dicho obispo acosándolo por todos lados. Cansado de las quejas del obispo, el papa escribió por dos veces al rey reprendiéndole y conjurándole a acabar con sus vejámenes. Por lo que dice el papa sabemos que el rey había caído en un abuso muy corriente entonces en sus tierras: invadir y ocupar las posesiones de la Iglesia y obligar luego a sus jerarcas a rescatarlas con dinero, si es que querían volver a ser dueños de ellas. El rey deberá restituir a la diócesis las poblaciones y tierras injustamente ocupadas. Y de ello cuidarán sus legados Pedro de Castelnau y unos monjes de Fontfroide[8].

Por aquellos tiempos andaba también don Pedro en un malhadado pleito: obtener el divorcio con su esposa doña María de Montpellier. El papa no cedió jamás ante las superficiales alegaciones del monarca. El pleito fue largo. Doña María, trasladada a Roma, defendió denodadamente sus derechos. El 19 de enero de 1213, el papa dio su sentencia conminando al rey a reunirse con su esposa. A pesar de la amenaza de censuras eclesiásticas, Pedro se resistió a la orden pontificia. A los pocos meses, como hemos de ver inmediatamente, moría don Pedro en Muret; y poco después, doña María, en Roma, siendo sepultada en la basílica vaticana.

Las Navas de Tolosa

Entre tanto, el arzobispo Rodrigo de Rada, de Toledo, había obtenido del papa las letras para la predicación de una cruzada contra los almohades. Las huestes cristianas debían concentrarse en Toledo después de la octava de Pentecostés de 1212. Pedro II fue el primer soberano en acudir. Estaba allí el 16 de junio con una brillante hueste de catalanes y aragoneses, con el obispo Berenguer, de Barcelona, y García, de Tarazona; el conde de Ampurias y otros magnates. Más tarde llegó Alfonso VIII de Castilla y, finalmente, Sancho VII con sus navarros. El 16 de julio, las huestes cristianas unidas lograban la gran victoria de las Navas de Tolosa sobre los musulmanes. En la gloriosa gesta, el rey de Aragón había afirmado su prestigio ante el papa y la cristiandad entera, logrando encendidos elogios de Roma, que pensaba sin duda en valerse de la autoridad y valimiento del rey como mediador en la lucha antialbigense.

[7] El nombre no es seguro: J. M. Pou i Marti, *Conflictos entre el pontificado y los reyes de Aragón en el siglo XIII:* Miscel. Histor. Pont. XVIII: Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Roma 1954),p.141.

[8] Pou i Marti, *Conflictos...* p.142.

La cruzada antialbigense y la postura de Pedro

El 12 de enero de 1208 cayó asesinado el legado del papa Pere de Castelnau, sospechándose con razón que tras la mano que blandía la lanza estaba un sicario a sueldo del conde de Tolosa. El papa proclamó entonces lo que durante años se había resistido a hacer: la guerra-cruzada en el interior de la cristiandad. La contienda fue cruel y estuvo llena de inexcusables venganzas, exterminios, matanzas, intereses, como se vio en Béziers y Carcasona. La dirigía en nombre del papa Simón de Montfort, secundando visiblemente los intereses del norte. Todavía entonces el rey de Aragón se mantuvo al margen.

Pero, ante el sesgo que va a tomar ahora el asunto, debemos recordar que, siguiendo una política muy propia de la casa de Aragón, don Pedro tenía una hermana, Leonor, casada con el conde de Tolosa Ramón VI, y que más tarde otra hermana suya, Sancha, será la esposa del hijo de éste Ramón VII (la otra hermana, Constanza, es la esposa del futuro emperador Federico II).

Excomulgado, pues, el conde Ramón VI, cuñado del rey, en 1207, y asesinado el legado papal, los legados se esforzaron para que el rey estuviera alejado de los intereses de sus familiares, mientras en sucesivos concilios iban despojando al conde de todas sus posesiones. El sínodo de Montpellier de 1211 fue tan duro en las condiciones impuestas al tolosano, que Pedro debió de sentir en su carne la crueldad de aquellas decisiones y vacilar y sacudirse los cimientos de sus sueños ultrapirenaicos. Se encontraba entre la espada y la pared: no podía fallar a sus familiares y vasallos occitanos; pero tampoco podía ser perjuro a la seria promesa que le ataba a la Sede Apostólica.

En un esfuerzo por salvar la situación, ya en 1211, el 27 de enero, Pedro había aceptado el pacto matrimonial de su hijo Jaime con Amicia, hija de Simón de Montfort, entregándole en rehén al pequeño Jaime, que tendría a la sazón tres años[9], a cambio de recibir el homenaje del de Montfort por las ciudades de Béziers y Carcasona, recién conquistadas, y de cuya señoría el legado le había investido.

Pero el de Montfort seguía su camino imperturbable. Después de la victoria de las Navas, el rey escribe el papa, a finales de 1212, una enérgica protesta, que constituye una toma de posición decidida y clara en pro de su cuñado y de los barones languedocianos. En un último esfuerzo por separar la causa del papa de la de los cruzados, el rey hace constar que los responsables de la cruzada se ensañan injustamente con los condes de Tolosa, Foix y Cominges, a los que arrebatan las tierras católicas, que eran

[9] El rehén no tenía en manos de Simón la fuerza que podría parecer como garantía: Pedro andaba a la sazón empeñado en lograr su divorcio con María de Montpellier, la madre de Jaime, y con tal de herirla a ella, se lo quitaba ahora de los brazos y lo ponía en las manos de su enemigo. De hecho, el rehén no impidió a Pedro lanzarse contra el de Montfort, en Muret, dos años después.

feudales de Aragón; que el caudillo cruzado obstaculiza sistemáticamente la reconciliación de Ramón con la Iglesia, aun cuando el conde se muestra dispuesto a someterse a lo que el papa disponga y hasta a ir a luchar contra los infieles en Tierra Santa o en España.

El papa, que había diferido hasta que pudo la proclamación de la cruzada, que siempre la soportó a regañadientes y que estuvo siempre dispuesto a pararla mientras se atajara el galopar de la herejía inicua, aceptó con profunda alegría las noticias que le transmitía el rey. En cartas dirigidas al arzobispo de Narbona se felicita por las buenas disposiciones del conde y manda al mismo arzobispo, Arnau Amalrich, que entre en negociaciones con el ilustre rey de Aragón, a fin de llegar a un acuerdo sobre las condiciones de paz. Que se proclame la paz en el Languedoc y se cese en la predicación de la guerra contra los herejes [10].

Frente a las evidentes buenas disposiciones del papa hay que recordar que Simón de Montfort era hombre frío, calculador, ligado a los intereses del norte de Francia sobre aquellas tierras del sur, interesado vivamente en la desposesión del conde de Tolosa y de los barones languedocianos. El caudillo y los legados y consejeros que le secundaban estaban empeñados en continuar la cruzada y en no ceder en su propósito de arrasar aquellas tierras de herejes desalmados.

Por eso, sorprendentemente, en los mismos días en que las letras del rey hacían mella en el corazón del papa y daba éste las órdenes que hemos visto, los responsables de la cruzada y los obispos, reunidos en Lavaur, rechazan tercamente, una a una, las condiciones que el rey Pedro, presente en el «sínodo», ofrecía para una paz razonable.

Ante la evidencia de que lo que querían los responsables era continuar a cualquier precio la cruzada, Pedro se declaró solemnemente protector de los barones y del conde de Tolosa, que habían puesto sus bienes y tierras bajo la protección del conde-rey. Copias de los respectivos actos de vasallaje, firmadas y autenticadas por el arzobispo de Tarragona y los obispos de Barcelona y de Vich, fueron mandadas al papa junto con una embajada. Pero las gestiones de los legados pudieron más: indicaron al papa el engaño del monarca de Aragón al presentar como católicos al conde de Tolosa y a sus confederados, y el obispo de Béziers insistía en la necesidad de proceder contra Tolosa, que era el centro de la herejía [11].

Ante aquellos informes, el papa cambió radicalmente de actitud. Lo sabemos por dos cartas del papa al rey, con fechas de mayo y junio de 1213. Con amargura le dice el papa todo su disgusto de que un príncipe, a quien ha querido como a ningún otro, haya defendido, con gran escándalo del pueblo cristiano, a los herejes, y más especialmente a los tolosanos, cuya ciudad estaba en entredicho. Que el rey no les conceda ni ayuda, ni consejo, ni favor, mientras el obispo Fulques, delegado para ello, no los haya reconciliado con la Iglesia. Quedan revocadas todas las medidas tomadas anteriormente por el papa a favor de los condes de Cominges, Foix

[10] POU I MARTI, *Conflictos...* p.144.
[11] A. FLICHE, *La represión de la herejía*, en *Hist. de la Iglesia*, Fliche-Martin, X (Valencia 1975) p.134.

y Bearn, quienes, contrariamente a las informaciones anteriormente recibidas, han defendido la herejía: el arzobispo de Narbona es el único cualificado para absolverlos. Que Pedro concluya una tregua con Simón de Montfort, a quien, por otra parte, el papa ordena entregar a Pedro lo que le debe por las tierras que posee [12].

No habría paz. La mala fe de Ramón de Tolosa era evidente para el papa. Pedro se vio en la alternativa que siempre había intentado evitar: si de verdad quería ayudar a los barones occitanos, como era su deber de señor, no le quedaba otro recurso que el de la lucha armada... contra los cruzados del papa.

En un esfuerzo desesperado, Pedro de Aragón intentó disuadir a Felipe Augusto de Francia de que tomara parte en favor de las tropas de Simón de Montfort, y el obispo de Barcelona, Berenguer de Palou, fue a la corte francesa para proponer al rey el casamiento de su hija con el monarca aragonés, que tramitaba a la sazón el divorcio con María de Montpellier; perspectivas que se vinieron a tierra al signar por aquellas fechas el papa la validez del matrimonio del rey.

Empujado por todas esas contrariedades y dando una vez más rienda suelta al viejo sueño catalán de dominar sobre el sur de Galia, convencido de que luchaba contra los cruzados, no contra el papa Inocencio, deslindado en su mente el campo político del religioso, Pedro cruzó rápidamente el Pirineo con un aguerrido ejército, que fue recuperando sin dificultades las ciudades y plazas arrebatadas por los cruzados a los condes de Tolosa, Foix y Cominges, quienes se unieron al rey. Este y sus huestes aparecieron ante las puertas de Muret el 10 de septiembre de 1213. El encuentro tuvo lugar el 13. Seguro de tener en una trampa a los sitiados en la ciudad, Pedro no quiso escuchar las proposiciones de paz que le hacían, muy poco seguros de sí, los obispos y abades cruzados. No quiso esperar tampoco la llegada de Nuño Sanç, conde del Rosellón, y de Guillermo de Montcada, vizconde de Bearn, que con sus mesnadas se dirigían a Muret. E, incomprensiblemente —quizá demasiado seguro de su fuerza y ventaja—, en vez de apretar el cerco, prefirió dar una batalla campal, en la que cometió el error de situarse en la vanguardia. Trabada la refriega, buscado ardorosamente por los contrarios, enredado entre los combatientes, el rey encontró rápidamente la muerte. Con una ancha herida en el costado, completamente desnudo y despojado, abierta la boca y muerto lo contempló respetuoso Simón de Montfort. Una muerte y una derrota que pudo evitarse. «Es perdé per sa follia», dirá más tarde Jaime II [13].

He aquí de qué manera aquel rey *católico*, que hubiese quemado en sus territorios a cualquier hereje que por ellos apareciera, se vio enzarzado en una lucha en favor de los herejes transpirenaicos y enfrentado a las tropas del papa.

La *Crónica* de los benedictinos de San Víctor de Marsella dice así: «Pedro, el ilustre rey de Aragón, en la guerra que hubo con los franceses,

[12] FLICHE, *La represión...* p.134-135; POU I MARTI, *Conflictos...* p.144.
[13] VENTURA, *Pere el Catòlic...* p.222-225; POU I MARTI, *Conflictos...* p.144-145.

peccatis exigentibus, fue muerto, muerte que toda la cristiandad debe llorar entristecida» —es el sentir de los hombres del sur. Más allá del Loire se pensaba como el cronista cisterciense Pere de Vaux Cernai, en su *Historia albigensium:* «El rey soberbio que, tomando las armas orgulloso, murió entre sacrílegos, cayó en eterna ignominia».

El final.—Gracias a la gestión del legado Pedro de Benevento, escrupuloso y digno, en contraste con la parcialidad de los otros legados pontificios, adictos incondicionales a Simón de Montfort (a quien Inocencio III no profesaba simpatía), la Iglesia de Roma iba a sustituir a los conquistadores del norte y a reducir la cruzada a términos canónicos, que determinaría taxativamente el gran concilio de Letrán de 1215. Después de él disminuye el encono. El concilio de Montpellier de 1224 logra que Ramón VII se someta y prometa expulsar de sus tierras a los herejes y respetar la libertad de las iglesias. Pero Simón de Montfort, inquieto por sus derechos, obstaculiza las negociaciones y logra que el mismo clero se oponga a ellas, pues no quiere perder ni restituir los despojos de la guerra que le han enriquecido. En noviembre de 1225, el concilio de Bourges, presidido por el legado pontificio, condena sin remisión al conde de Tolosa, y en 1226 se le excomulga y sus tierras son adjudicadas a Luis VIII de Francia. Ramón pierde sus aliados y el rey francés puede entrar victorioso en las tierras del sur, que queda así anexionado al régimen del norte.

V. *RODRIGO XIMENEZ DE RADA Y LA NUEVA CRUZADA EN OCCIDENTE*

Por J. F. Rivera

Tres nombres de singular resonancia orlan el episcopologio castellano de la primera mitad del siglo XIII: el arzobispo de Toledo, primado de las Españas, don Rodrigo Ximénez de Rada (1209-1249); el obispo de Palencia, don Tello Téllez de Meneses (1208-1246), y el obispo de Burgos, don Mauricio (1213-1238).

Del primero de ellos se va a tratar con detenimiento, porque su figura y su personalidad son de un relieve extraordinario.

Nacido en Puente de la Reina (Navarra) en 1170, hijo de familia noble y bien acomodada, era sobrino por parte de madre de San Martín de la Finojosa, a cuyo lado se educó cuando el santo regía la diócesis de Sigüenza, pasando luego a las florecientes universidades de Bolonia y París, donde puso los cimientos de su formación jurídica y teológica. Una vez terminados los estudios, regresa a su tierra navarra, ya clérigo, y, dadas las íntimas relaciones de su padre con el rey de Navarra, penetra en los negocios de la corte de este reino, hábil y ducho en el manejo de apaciguar diferencias, interviene Rodrigo en el ajuste de paces entre Navarra y Castilla, ganándose la confianza y amistad del monarca castellano Alfonso VIII, quien muy pronto le propone para ocupar la vacante sede episcopal

de Osma, en cuyo territorio estaba enclavada la abadía cisterciense de Santa María de Huerta, donde era abad su tío don Martín de la Finojosa.

Su estancia al frente de la diócesis de Osma fue muy breve, de escasamente un año, ya que en el 1208 muere el que era metropolitano don Martín López Pisuerga, arzobispo de Toledo, gran luchador en la obra de la reconquista hasta la derrota de los ejércitos castellanos en la batalla de Alarcos (1195).

Elevado a la sede metropolitana don Rodrigo con el rango de primado de las Españas y el de canciller mayor de Castilla, se convierte en prelado de una Iglesia famosa y de copioso patrimonio señorial [1]. Siempre en deseos de mejorar su poderosa influencia, mantiene frecuentes relaciones epistolares con los papas Inocencio III, Honorio III, Gregorio IX e Inocencio IV, conservándose en la actualidad centenares de documentos pontificios que para este prelado despachó la cancillería pontificia, pues además de primado y metropolino fue legado pontificio, y como tal asiste y preside varios concilios.

Interviene activamente en las cortes de Castilla y Navarra, logrando paces y treguas entre los reyes de ambos reinos.

Muy pagado de su rango eclesiástico, defendió denodadamente el privilegio primacial de la Iglesia toledana y, aunque pasado el siglo XII esta categoría jurisdiccional de Toledo había decaído en la vigencia primitiva, don Rodrigo, con instancias y visitas a Roma, logra reunir toda la documentación romana emanada durante los doce pontífices del siglo XII [2] creando y ratificando la primacía toledana, defendiendo ardorosamente su privilegio en el IV concilio de Letrán.

Con singular celo y energía predica la cruzada occidental para impedir los avances del ejército musulmán, interesando en ella a los reyes cristianos de los reinos peninsulares y del Mediodía francés.

Acrecienta con sabia administración el patrimonio diocesano y el suyo propio al adquirir numerosas propiedades, recibe generosas donaciones reales y de grandes señores, conquista con su propio peculio y a sus expensas vastos territorios con la toma de Quesada y de varias villas, núcleo de lo que después sería el adelantamiento de Cazorla [3].

Dado el estado ruinoso de su vieja catedral, se decide a levantar un nuevo edificio, para el que se estaban acumulando cantidades desde hacía medio siglo, hasta que en el 1226 puso la primera piedra, proyectando, según transmite una tradición oral hoy vigente, una iglesia tan colosal que las generaciones futuras «nos tengan por locos».

Muy suspicaz y pendenciero en la defensa de sus derechos y prerrogativas cuando tiene alguna sospecha de que hay quienes pretenden menoscabarlas. Sus pleitos con los obispos son ruidosos y largos, así como la lucha con las órdenes de Caballería, instaladas en su territorio diocesano, que ahincadamente defendían sus privilegios. Fueron sumamente prolijos los

[1] Rivera Recio, J. F., *Patrimonio y señorío de Santa María de Toledo desde 1085 a 1208:* Anales Toledanos XI 1-80.

[2] Rivera Recio, J. F., *La Iglesia de Toledo en el siglo XII* (Roma 1966) I p.318-358.

[3] Rivera Recio, J. F., *El Adelantamiento de Cazorla. Historia general* (Toledo 1948).

pleitos habidos con el prelado de Palencia por derechos arzobispales y el larguísimo sostenido con Tarragona sobre la pertenencia metropolitana de la diócesis de Valencia.

Sus relaciones con el rey de Castilla Alfonso VIII y con su sucesor Fernando III y con la madre de éste, doña Berenguela, fueron íntimas y duraderas, siendo compañero inseparable de los reyes de Castilla citados en sus empresas bélicas, lo que exigió frecuentes ausencias de su diócesis, por lo que mereció una severa amonestación de Honorio III.

Su preocupación pastoral se puso de manifiesto en no regatear energías por la defensa del nombre cristiano en los territorios ocupados por los musulmanes y en el ardor que desplegó en el fomento de la predicación de la cruzada, que culminó en la batalla de las Navas de Tolosa; crea obispados en las tierras conquistadas, como el de Baeza y el de Córdoba; por mandato pontificio cuida de enviar frailes misioneros a Marruecos para que con su predicación mantengan la fe de los cristianos, «conviertan a los infieles, levanten a los caídos, donde tú —le dice Honorio III— has procurado ejecutar diligentemente... por todos los medios posibles». Atendió con interés a que se tradujera nuevamente al latín el Corán, tarea que encomendó al canónigo de Toledo Marcos, perito en la lengua árabe, facilitando con ello a los escritores cristianos un valioso instrumento para conocer la mentalidad de Mahoma, a quien debían redargüir con garantías de seguro conocimiento; además fomentó la traducción de obras sabias de los árabes, introduciendo en Occidente los saberes que los árabes habían tomado del mundo helénico y oriental, y que habían elevado con sus particulares aportaciones.

Con preocupación histórica anota los sucesos de su época y los que por diversas fuentes habían llegado a su conocimiento, ocupando un lugar de primera línea entre los historiadores, de forma que se le puede designar como el padre de los historiadores hispanos, pues se cuidó de refundir las noticias que historiadores anteriores, tanto cristianos como musulmanes, habían transmitido en sus escritos, y él mismo recogió con objetividad los sucesos de la Hispania de su tiempo. Entre sus meritísimas obras históricas debe citarse como la primera *De rebus Hispaniae,* y las de los pueblos que se asentaron en la Península como: *Hunnorum, Vandalorum et Silingorum Historia, Ostrogothorum Historia, Historia Romanorum, Historia Arabum* [4] para limitar nuestra exposición a las más famosas obras históricas del egregio prelado.

Tras una vida agitada y rebosante de actividad, el 10 de junio de 1247, habiendo embarcado en Lyón, donde se encontraba, le sorprendió la muerte en el Ródano, siendo ya más que septuagenario. Hoy, por la información llegada a nuestras manos, no se puede decir si su muerte fue motivada por alguna enfermedad o debida a un naufragio.

Aunque tan esclarecida y tan afanada existencia hubo de tener algunas lagunas menos resplandecientes, sus contemporáneos exaltan su figura y

[4] La edición de estas obras históricas de don Rodrigo se pueden ver en el tomo III de la edición del CARDENAL LORENZANA, *Patrum toletanorum quotquot exstant opera* (Madrid 1793).

su actuación, que resume primorosamente el epitafio puesto sobre su sepulcro en el monasterio de Huerta [5], donde está sepultado.

Deterioro de la idea de cruzada

El entusiasmo de los días de Clermont, cuando se predicó la primera cruzada, y los éxitos iniciales obtenidos por los expedicionarios en los Santos Lugares aumentaron las esperanzas de la cristiandad para reconquistar Tierra Santa; pero estos anhelos se fueron apagando al ver el menguado éxito de las siguientes expediciones. El desánimo cundió entre los cruzados al percibir las rivalidades y ambiciones que reinaban entre los jefes de las expediciones, la forzada leva con que se integraban los señores y reyes cristianos ante la convocatoria de cada expedición y la misma desilusión de los pontífices al convocar una nueva cruzada. Se llegó a pensar en el peligro en que se hallaba la península Ibérica de caer atenazada bajo el dogal oriental y las incursiones musulmanas que se cernían por Occidente. Fue sobre todo Celestino III quien, por su anterior estancia en España, ponderaba las torturas que amenazaban a la cristiandad por las constantes amenazas que los pueblos mahometanos lanzaban contra los reyes hispanos, derrotados tras la tremenda batalla de Alarcos. Fue, pues, por iniciativa papal por lo que se fijó la atención cristiana sobre España al buscar salida a la lucha entre las expediciones imperiales de Europa y la cruzada pontificia en España.

> «Celestino III —dice P. Zerbi [6]— debía naturalmente fijarse en la península Ibérica, en aquellas regiones vinculadas con tantos lazos a la Sede Apostólica y ampliamente abiertas a su acción, además de ser personalmente conocidas y queridas por el papa; en aquella tierra donde la lucha contra el Islam, más que en cualquier otro sector del Occidente, contaba con tradiciones ricas y gloriosas y, a la sazón, se encontraba en pleno desarrollo; donde, finalmente, era posible al mismo tiempo reclutar fuerzas y emplearlas en el mismo lugar. En España, pues, había un vasto campo para afirmar la autoridad e iniciativa de Roma, inhibidas y paralizadas en otras zonas, y el viejo pontífice podía allí contraponer a la empresa de Enrique VI —el emperador— *su* cruzada.
>
> La cruzada papal y la imperial se colocan, pues, una al lado de la otra...; en contraposición, parece que se expresa la antítesis entre las dos diversas concepciones de la organización unitaria del mundo cristiano; de ellas, una gravitaba sobre el pontífice; la otra se basaba sobre el imperio germánico;

[5] El epitafio puesto sobre su sepulcro es como sigue:

Continet haec fossa Roderici corpus et ossa;
De cuius morte soli bene contigit Hortae
Praesulum gemma, totius gloria gentis,
Lux, decus Hispaniae, verus fons, arca sophiae,
et pius et mitis, cunctis uberrima vitis,
Extitit alumnis, caruit sua vita calumniis.
Mater Navarra, nutrix Castella, Toletum
sedes, Parisius studium, mors Rhodanus, Horta
mausuleum, coelum requies, nomen Rodericus.
Bis quater adde fuit, erit constructio plana.
Anno Domini 1247 obiit Rodericus
Archps. Toletanus, 4 idus iunii.

[6] ZERBI, P., *Papato, Impero e «Respublica christiana»* (Milán 1950) p.168.

concepciones que, caída la idea de los dos poderes estrechados en armoniosa unidad, prácticamente están destinados a enfrentarse en lo sucesivo en abierta lucha».

Aunque Celestino III no regateó esfuerzo alguno en suscitar el interés por fomentar la cruzada española, como lo demuestran las abundantes cartas por él escritas para atraer la atención hacia España, los fracasos españoles en su lucha contra el Islam, y sobre todo la muerte de Celestino III, ocurrida a principios del 1198, frenaron sus anhelos; pero su sucesor, Inocencio III, recogió la antorcha y, desde el principio de su pontificado, tuvo marcado interés en reconciliar a los reyes hispanos entre sí para conjuntar la pacificación de ellos y prepararlos para una acción común contra los ejércitos árabes; tales fueron los intentos de ratificación de los pactos entre Castilla y Portugal de 1194; la reconciliación de Aragón y Castilla con Navarra, y así, limando rencillas, rompiendo o robusteciendo pactos, el pontificado logró, si bien no con grandes éxitos, reducir las guerras entre los príncipes cristianos y crear un clima propicio a la acción común, cuyo fruto no llegó a percibirse hasta la batalla de las Navas de Tolosa.

VI. LA CAMPAÑA DE LAS NAVAS DE TOLOSA

Por J. F. RIVERA

Por una y otra parte comenzaron las algaras y excursiones bélicas de castigo, correrías que llevaron a las huestes cristianas hasta Andalucía, y cabalgadas árabes que penetraron por tierras toledanas, sembrando por ellas días de pánico y angustia. Hubo por las dos partes suertes cambiantes y captura de cautivos, muertes y saqueos, pero como el intento de unos y de otros se limitaba a tantear las fuerzas y preparación del adversario, producidos los daños y taladas las cosechas, los ocupantes se retiraban, aunque dejando una estela de lutos y lágrimas. Talavera, Madrid, Maqueda y otras localidades de las cercanías de Toledo transmitieron a las crónicas y anales el triste recuerdo de aquellas luctuosas jornadas. Tales escaramuzas sirvieron de control para calibrar la preparación y el armamento de los adversarios, a quienes se sorprendía despavoridos, ignorando muchas veces de dónde iba a proceder el ataque.

La dureza de la estación invernal del 1211, que hizo los caminos intransitables, desaconsejó por entonces la campaña. El califa almohade desembarcó, pasada la primera mitad del mes de marzo, con un ejército muy numeroso. A mediados de junio, Abu Abd Allah Muhámmad, el califa, movilizó sus huestes dirigiéndose hacia Salvatierra, posición adelantada de Calatrava, considerada como el principal bastión de los cristianos; si bien Salvatierra se encontraba enclavada en tierras musulmanas, era una fortaleza bien avituallada en alimentos, pertrechos de guerra y nutrida de valientes defensores.

En la impugnación de Salvatierra, los sitiados defendieron el lugar con inusitada bravura, hasta que, ante el asombroso número de atacantes,

considerándose incapaces de defender el lugar, los defensores se replegaron en el castillo, que fue abatido con «piedras como montañas» y con una nube de flechas.

Al enterarse de la feroz embestida, Alfonso VIII, que se encontraba en Toledo, dejó la ciudad encomendada a su fiel servidor don Diego López de Haro, abandonó Toledo y, con un corto número de fieles vasallos, se dedicó a recorrer las localidades de sus dominios exhortando a todos a acudir en defensa de los luchadores que tan heroicamente se defendían en su apurada situación, a cuyos sitiadores intentaba distraer con sus excursiones, instalándose en la sierra de San Vicente y en el campo de Talavera. Su más fiel acompañante en estas expediciones fue su hijo el infante don Fernando, que salió «en fonsado con todas las gientes a Trujillo e Montánchez e tornós daquel fonsado a su padre en el mes d'agosto».

Pasados casi dos meses de resistencia, los de Salvatierra, viendo la imposibilidad de resistir, capitularon con autorización del soberano, que consiguió que se les conservasen las vidas. Lograda la rendición, el califa se adueñó del castillo y convirtió la iglesia en mezquita, cambiando las campanas por almuédanos. Esta conquista fue dada a conocer tanto en el occidente cristiano como en los territorios de Africa.

Aunque la pérdida de Salvatierra fue un quebranto para el ejército cristiano, detuvo, sin embargo, el ímpetu de la invasión; los cristianos pudieron recoger sus cosechas y prepararse para las jornadas duras que se acercaban; se pudo apreciar el número y calidad de los invasores y se impidió que la penetración almohade fuera más profunda; se alertó a los cristianos del peligro que se avecinaba y, como dice Ximénez de Rada en su *Crónica,* Salvatierra fue el castillo de salvación y su pérdida fue ganancia de la gloria. Sobre él lloraron los pueblos y se aflojaron los vínculos de sus brazos. Por otra parte, el tiempo invertido en el asedio fomentó mayores progresos, pues llegó el otoño y la expedición se hizo cada día más difícil, por la abundancia de las lluvias que dificultaban el avance de los ejércitos hasta las regiones más septentrionales.

La táctica empleada por los cristianos de limitarse a defender sus posiciones fue abandonada como poco eficaz. El rey de Castilla y sus consejeros pensaron que era más eficiente presentar al enemigo, con valor y bríos, batalla en campo abierto. En consecuencia, se dio una orden por la que se suspendían las reconstrucciones de las fortalezas maltrechas, en que muchos estaban empleados. Y se fijó la fecha de que para Pentecostés del año siguiente estuvieran todos preparados y los ejércitos concentrados para enfrentarse con el enemigo.

Pero estas previsiones sufrieron un duro quebranto debido a un tristísimo contratiempo. El infante don Fernando, en quien reposaban las ilusiones y esperanzas del soberano, enfermó en aquellos días de octubre de 1211. El 14 de octubre fallecía en Madrid, fallecimiento que sembró de luto a todo el reino. El había prometido dedicar las primicias de su vida militar para servicio de Dios en la liberación de su tierra. Pero sus magníficos propósitos no pudieron verse cumplidos. Su cadáver fue trasladado a Burgos, donde recibió honorífica sepultura.

Posteriormente se comenzaron las negociaciones con el fin de reclutar contingentes para la ya vecina contienda. Alfonso VIII celebró conversaciones en Cuenca con el rey de Aragón, Pedro II, quien se comprometió con juramento a hallarse en Toledo en la octava de Pentecostés del próximo año. A raíz de este acuerdo, Alfonso VIII tomó algunos castillos que los árabes tenían en Cuenca, a los que dejó pertrechados y suficientemente defendidos.

Preocupado el soberano de Castilla en tener bien informado a Inocencio III de las peripecias con que se iba desarrollando la preparación del proyectado ataque a los musulmanes, existe una carta pontificia, del 10 de febrero de 1212, donde el papa manifiesta haber recibido una misiva de Alfonso dándole cuenta de los contratiempos surgidos en su reino en los últimos tiempos y el dolor que le produjo la inesperada muerte de su heredero el infante don Fernando, tan ilusionado con la lucha contra los sarracenos. La noticia fue llevada a Roma por el embajador Gerardo, obispo de Segovia, quien pidió al pontífice que recomendase vivamente la proyectada empresa española a los prelados de Europa, para que cooperasen a ella.

Al contestar a esta misiva, y a instancias del citado obispo de Segovia, el papa comunica que ha escrito a los arzobispos y obispos de Francia y de la Provenza para que con exhortaciones induzcan y aconsejen a sus fieles que, si les interesaba la remisión de sus pecados y hacer obras de penitencia, asistan con su presencia y ayuda a la próxima batalla campal que había de tener lugar contra los musulmanes en la octava de Pentecostés. A continuación exhorta al rey para que deposite toda su esperanza en Dios, que es poderoso para concederle un sonado triunfo sobre los enemigos de la cruz de Cristo, aconsejándole también que, si el triunfo lo considera poco probable, firme treguas *donec oportunius tempus adveniat quo ipsos valeas securius expugnare* [7].

Dos meses después de la anterior escribe el papa a los arzobispos de Toledo y Compostela para que obliguen a sus respectivos reyes a observar la paz y a prestarse mutua ayuda en la lucha contra el Islam.

Había fundadas sospechas de que Alfonso IX de León, en buenas relaciones con los musulmanes, pudiera constituir un estorbo para la empresa castellana si no rompía sus paces y treguas pactadas con los árabes. Por ello es explicable el interés demostrado por el papa para que interpusieran sus influencias con los respectivos soberanos con objeto de que depusieran las rencillas que entre ellos pudiera haber, para que no estorbaran esta campaña reconquistadora, haciéndoles saber que, si no obedecían, incurrirían en censuras eclesiásticas.

Con las recomendaciones pontificias y las gracias de cruzada concedidas fueron enviados legados a diversas partes, sobre todo por el Mediodía de Francia. Entre estos predicadores de la cruzada se destacó el arzobispo de Toledo, quien recorrió parte de Francia exhortando a la cruzada. Hasta los juglares, como Fulquet de Marsella y Guevaudon el Viejo, com-

[7] MANSILLA, D., *Inocencio III* n.450.

pusieron sus trovas para cooperar a la obra de reunir gentes para la anunciada campaña.

Entre la documentación pontificia que se ha conservado de Inocencio III se encuentra un edicto convocando a unas rogativas que habían de celebrarse en Roma, insistiendo a todos los clérigos y laicos, religiosos y religiosas, para que todos, bien preparados con oraciones y ayunos y con vestiduras sencillas y descalzos, acudieran a la gran concentración de fieles que desde la basílica de Santa María la Mayor se había de dirigir a San Juan de Letrán, donde el papa celebraría la santa misa. La cristiandad entera estaba interesada en el éxito de la contienda que iba a entablar el reino de Castilla en la octava de Pentecostés.

Por su parte, Alfonso VIII escribió su petición de auxilio al rey de Francia Felipe Augusto, quien ni siquiera se dignó contestar.

Tal vez antes de que se iniciara la primavera fueron llegando a Toledo grupos o individuos aislados que pensaban alistarse en las huestes contra los sarracenos. Regresaban también los varios emisarios que habían salido a predicar la cruzada por distintas regiones. El mismo arzobispo don Rodrigo es el mejor cronista de la concentración que había de reunirse en Toledo, única ciudad capaz de proveer a las necesidades de tantas gentes. «Y comenzó la regia ciudad a aprovisionarse de todo lo necesario, a acumular armas, a singularizarse por la diversidad de lenguas y costumbres. Ya que el entusiasmo por la guerra prendió casi en todas las partes de Europa y multitudes de diversas naciones concurrían a ella. No podía echarse nada de menos, porque inmediatamente la necesidad quedaba satisfecha. Fue a partir del mes de febrero cuando el concurso se fue incrementando, pero sobre todo a lo largo de la primavera cuando las multitudes se fueron espesando y, porque, dada la diversidad de pueblos, de costumbres, de lenguas y de culturas, era evidente, por voluntad del rey, el arzobispo de Toledo permaneció en la ciudad para calmar las posibles disidencias. Y porque eran tantos los que querían asociarse a la empresa de ser señalados con los tormentos del Señor y la ciudad resultaba estrecha, el soberano, que deseaba hacerles agradable la estancia, destinó para que en ella de aposentasen deliciosos jardines, para que pudieran cobijarse a la sombra de los árboles frutales y allí levantar sus tiendas hasta que llegase el momento de partir para la campaña» [8].

Al terminar la semana de Pentecostés, llegó con su vistoso séquito el rey Pedro II de Aragón, cumpliendo así la palabra dada en Cuenca al soberano de Castilla, quien dignamente recibió al recién llegado y le instaló en los jardines reales en unión de los grandes señores que le habían jurado vasallaje. «Comenzaron también a llegar el prelado de Narbona con los de Burdeos y Nîmes. Les acompañaban magnates galos y de Italia. Entre los reunidos había soldados y una gran muchedumbre de gentes de a pie y pertrechados con armas y banderas; también hicieron acto de presencia, fogosos, los portugueses, caballeros e infantes, incansables e impetuosos. Es fácil enumerar los muchos señores aragoneses con sus huestes y

[8] XIMÉNEZ DE RADA, o.c.

ballesteros». Alfonso VIII, ante aquella muchedumbre congregada por su llamamiento, pudo darse por muy contento y alentado para presentar la anunciada batalla campal, y, aunque todos estaban unidos, se guardaron las distribuciones por insignias y grupos afines. Era notable el ejemplo de unión que en los dispendios y en los trabajos dieron los prelados de Toledo, Palencia, Sigüenza, Osma y Avila, entre los castellanos, más los aragoneses de las sedes de Tarazona y Barcelona; por la concentración se distinguían los caballeros de Calatrava bajo la égida de su maestre Rodrigo Díaz, y los templarios a las órdenes de su capitán Gome Ramírez, y los hospitalarios con el prior Gutierre Ermenegildo, y los santiaguistas bajo su maestre Pedro Arias; todos ellos venían precedidos por sus valerosas hazañas; también en Toledo se juntaron muchísimos individuos de distintas órdenes y profesiones, animados todos por el celo y la compasión de que estaban investidos con el signo de la santa cruz.

La llegada del día prefijado no era esperado con tedio, ya que el rey Alfonso se ingenió para que la espera se cambiase en agradable camaradería. Los individuos de todas las edades pudieron envidiar entre los llegados los más raros ejemplos de valentía v heroicidad. Intentando reducir a cifras el número de los reunidos en Toledo, de los ultramontanos se puede hablar de más de diez mil caballeros y cien mil infantes, repartiéndose a aquéllos veinte sueldos diarios y cinco a los de a pie. Y las mismas mujeres, los niños y los incapaces de guerrear no quedaron privados de la munificencia regia. Los donativos recogidos eran tantos, traídos al rey por sus emisarios, que la generosidad que se demostró para armar a tantas gentes, sostenerlas a ellas y a sus cabalgaduras, y tener previsto todos los gastos de la campaña, supusieron colosales tesoros de monedas.

Llegó finalmente la hora de lanzarse a la gran aventura. El día elegido fue el 18 de julio. De la inmensa multitud reunida en Toledo, los primeros en desfilar fueron los ultramontanos, bajo las órdenes de don Diego López de Haro; a los que siguieron a conveniente distancia los reyes de Aragón y Castilla, acampando el primer día junto al Guajaraz; y el segundo, en las cercanías del Guadacet; descansando el tercero cerca de Daralfercia, desde donde siguieron hasta apoderarse de la fortaleza de Malagón por el valiente ataque de los ultramontanos, pereciendo los defensores. Al llegar las huestes de los reyes hubo un día de descanso, y la previsión del rey Alfonso hizo que no escaseasen las vituallas.

Por su parte, el ejército árabe había invernado en Sevilla. Durante los últimos meses se había incrementado el número de sus luchadores, al enterarse An-Nasir de los extraordinarios contingentes acumulados por los cristianos. Dice un cronista que ordenó «congregar las tropas andaluzas, hacer instrumentos de guerra, obligar a las diversas provincias a presentar las armas que tuvieran y a venir con sus jefes y gobernadores, hasta que se reunieron en buen orden y se fortificaron los ánimos; cuando acabaron de llegar soldados de todas las regiones y se completó el número de tropas y socorros, pretendió An-Nasir la expedición y la guerra santa». Salió de Sevilla el 22 de junio, se instaló en Jaén, donde acabó de ajustar los cuadros del ejército.

A poca distancia llegaron ante la fortaleza de Calatrava, no sin antes haber tenido el ejército cristiano que vadear el Guadiana y haber descubierto el ardid del adversario, que había fabricado unos instrumentos de acero de cuatro puntas, los cuales, de cualquier forma que cayeran, siempre presentaban una enhiesta para herir tanto a los hombres como a las bestias. La fortaleza estaba muy bien pertrechada para su defensa y sostenimiento de un largo asedio. Mandaba a los defensores un aguerrido y valiente alcaide, en quien las fuerzas enemigas habían depositado toda su confianza. La impugnación fue costosa, tanto que los reyes y sus consejeros trataron de dejar a retaguardia la plaza y seguir adelante, prevaleciendo la idea de insistir en el ataque hasta que la plaza fuera conquistada; se luchaba asimismo con el cansancio de los ultramontanos, que, agotados por la lucha, se despojaron de su insignia de cruzados y en gran número intentaron volverse a su tierra. Aunque Alfonso VIII se desvivió por levantarles el ánimo y recompensarles por sus trabajos, no pudo doblegar su decisión, y, con excepción del arzobispo de Narbona, que retuvo a su lado a cuantos pudo, principalmente de la región de Vienne, otros muchos se despidieron de la empezada cruzada y regresaron a sus casas. Sólo, pues, permanecieron los hispanos con pocos ultramontanos. Por capitulación de los defensores fue tomada Calatrava el 1 de julio, y, aunque los atacantes perdonaron la vida a los rendidos, aquéllos pudieron adueñarse de los víveres, municiones y pertrechos que en el castillo se guardaban. Conquistada Calatrava y tomadas algunas plazas cercanas, se encaminaron los cristianos a Alarcos, lugar de tristísimos recuerdos, en particular para el rey Alfonso. El monarca aragonés esperó algunos días en Calatrava la llegada de Sancho de Navarra, quien, al ser invitado a la expedición, había contestado un poco desabridamente, pero luego optó por incorporarse a ella.

A los pocos días se mandó que todos se dispusieran en orden y atuendo de batalla. La revista del numeroso ejército dio alientos a todos, que animosos se pusieron en camino para enfrentarse al enemigo. La revista resultó agradable y animó a los combatientes; la defección de los ultramontanos no desmoralizó a los que quedaron y, en cierta forma, les aumentó y estimuló las ansias de pelear.

El jueves 12 de julio se dirigió el ejército cristiano a las inmediaciones de Muradal, dispuestos a enfrentarse con el enemigo. Mientras tanto, el ejército del califa seguía concentrado en las cercanías de Jaén, donde esperaba librar batalla, cayendo sobre los cristianos, confiando que éstos estarían deshechos por el cansancio, el calor y la falta de avituallamiento, pues algunos desertores de la hueste cristiana se habían pasado a las filas árabes y habían informado al enemigo. El Miramamolín, muy satisfecho con su numeroso ejército —se calculó en 300.000—, tenía proyectos de dominar a toda la cristiandad y fijar su estandarte victorioso sobre la tumba de San Pedro en Roma. Cambiando de táctica, puso en movimiento sus tropas y fue al encuentro de los cristianos, mandando algunas avanzadillas hasta Baeza, mientras parte de su tropa se dirigía a las Navas de Tolosa; pero los que aquí llegaron se encontraron con que los cristianos se habían adelantado, ocupando las posiciones más elevadas. Los pocos ára-

bes que se habían enseñoreado de las más altas cumbres pudieron ser desalojados de ellas.

Las fragosidades del terreno obligaban a caminar de uno en uno, expuestos en su totalidad a la destreza de pocos luchadores bien situados. El caudillo cristiano don Diego López de Haro, con su hijo y dos de sus sobrinos, con sus mesnadas, tomaron la responsabilidad de mantener el estratégico paso. El viernes por la mañana, los tres reyes, Alfonso de Castilla, Pedro de Aragón y Sancho de Navarra, subieron a la altura y allí fijaron sus pabellones junto a Losa... *et tanta est ibi angustia transitus ut etiam expeditos impediat difficultas,* dice don Rodrigo; y Alfonso VIII, en el relato al papa: *talis quippe erat quod mille homines possent defendere omnibus hominibus qui sub caelo sunt.* Aunque los pasos entre lo agreste de las montañas eran difíciles y peligrosos, afortunadamente un campesino que inesperadamente toparon los cristianos les informó de otro paso desconocido por los árabes.

Ya se divisaba desde el campamento cristiano el color rojo de la tienda de An-Nasir. Celebrada una reunión entre los tres reyes presentes y algunos caballeros, se discutió lo acertado que podía ser atravesar el peligro o utilizar la senda señalada por el fortuito campesino o cazador que les había informado de la existencia de otro camino. Ante la decisión de Alfonso VIII, sus tropas y vituallas pudieron pasar y montar su campamento frente a los enemigos. Los árabes quisieron provocar la refriega el domingo, día 15.

Mas los cristianos no aceptaron la pelea, ocupados como estaban en la disposición y orden de la batalla que iniciarían al día siguiente. Ya casi al amanecer, el día 16, las tropas fueron alertadas para entrar en combate; se oyó la santa misa, se confesó y comulgó, y animados con la más alta moral, se dispusieron para la refriega, dividiéndose en tres cuerpos: en el centro, Alfonso VIII; a su izquierda, el rey de Aragón, y a su derecha, el rey Sancho, caminando los monarcas en la retaguardia de sus huestes, conjuntados con gran pericia los contingentes de caballería con las fuerzas de a pie.

Enfrentadas a ellos estaban las fuerzas almohades, cuya finalidad era la de conquistar la victoria y conservar indemne la tienda roja de An-Nasir, que iba en la retaguardia de las huestes, muy dotadas de caballería y arqueros.

Aunque el sitio concreto de la batalla se ha denominado por distintos autores con nombres diversos, se le conoce generalmente como la batalla de las Navas de Tolosa, del Muradal y de Ubeda.

La tremenda refriega estuvo en algunos momentos indecisa, pues la resistencia por ambas partes fue muy dura. Los musulmanes, al apercibirse de que los cristianos no se ponían en camino por el paso que ellos creían obligatorio por el desfiladero de Losa, se sintieron muy contentos y ocuparon el lugar de los cristianos, que habían abandonado el paso de Ferral, que suponían imprescindible, viéndose luego sorprendidos e intentando una nueva instalación de sus frentes en sitio oportuno para observar los movimientos del enemigo. Comenzada la lucha, parece que ni honderos ni ballesteros hubieron de emplearse a fondo, pues muy pronto la lucha se convirtió en un cuerpo a cuerpo, donde las mazas y las espadas hubieron de utilizarse principalmente; hubo momentos en que las fuerzas cristianas de la primera línea parecían retroceder, pero las de refresco, que ocupaban la segunda línea, lo impidieron; ocasiones en que Alfonso VIII, viéndolo todo perdido, pensó morir luchando, siendo fortalecido por el vibrante ánimo que le infundía el arzobispo Ximénez de Rada. En la prosecución del rudo combate, los musulmanes pudieron darse cuenta de que sus fuerzas de choque estaban inutilizadas y que el número de cristianos aumentaba sin cesar, y comenzó la desbandada, siendo la entrada del rey Alfonso VIII la que decidió la batalla.

La innumerable hueste musulmana cedió, y los cristianos la persiguió hasta llegar a las tropas de negros que defendían en círculo la tienda de An-Nasir, que sólo a uña de caballo pudo escapar y, huyendo, llegar aquella noche a Jaén. La victoria estaba lograda, y al comprobarse ésta, los prelados que habían intervenido entonaron en acción de gracias un solemne *Te Deum* por el triunfo conseguido. Era el lunes 16 de julio del año 1212.

Se persiguió al ejército en desbandada; los cristianos se dedicaron a recoger el botín abandonado en el campamento musulmán, donde encontraron abundancia de víveres.

El resultado del combate, en cuanto al número de bajas, no es fácil señalarlo, dada la variedad de cifras que los relatos de ambas partes señalan. Ciertamente, los cadáveres diseminados por el campo de batalla eran incontables. Es decir, en su desarrollo y en sus consecuencias fue para los cristianos una jornada triunfal, que durante muchos siglos elogiarán las crónicas cristianas.

Ni los cronistas árabes ni los cristianos pudieron silenciar por mucho tiempo la jornada de las Navas. Confirmada la derrota musulmana, los cristianos persiguieron a los vencidos durante un largo trayecto, mientras hubo luz diurna, pues huían en desbandada y desmoralizados. Muchos quedaron en el campamento almohade cebándose en el botín que, abundante en armas y vituallas, allí se había almacenado. Los pendones recamados con letras cúficas e inscripciones en elogio de Allah pasaron a poder de los cristianos, y algunos todavía se exhiben en los museos españoles como testimonios de tan singular batalla. La insignia real, enarbolada por el canónigo y futuro arzobispo de Toledo don Domingo Pascual, fue paseada en triunfo entre los vencedores, que rendían a la cruz de Cristo y a la imagen de María el más sentido tributo de agradecimiento. Los cadáveres se hallaban diseminados por todas partes. Se escuchaban por doquier cantos de victoria, pues ni las tropas ni sus capitanes pudieron nunca soñar victoria semejante, audaz contrarréplica de la derrota que diecisiete años antes había sufrido el ejército cristiano en Alarcos. Si los cristianos pasaron por situaciones de penuria por falta de alimentos, con los almacenados en el campamento almohade pudieron quedar saciados. Con las lanzas y saetas del enemigo hicieron los vencedores grandes hogueras, ya que este sistema era el único medio adecuado para deshacerse de ellas.

A los pocos días de tan resonante victoria, Alfonso VIII se creyó obligado a ponerla en conocimiento de Inocencio III en una larga carta, donde narra a grandes rasgos las peripecias del encuentro y cómo, merced al auxilio pedido por el papa, habían acudido de todas partes gran número de colaboradores e insignes prelados, además de los reyes de Aragón y Navarra; cómo después de la toma de Calatrava, y con parecer contrario del rey castellano, los ultramontanos se volvieron cansados a sus tierras, negándose a seguir la cruzada; cómo las tropas hispanas habían logrado situarse en los lugares más prominentes de aquellos arriscados parajes de Despeñaperros, y cómo, antes de penetrar en un desfiladero peligrosísimo y blanco para los dardos y saetas del enemigo, un pastor les mostró un paso desconocido, con cuya providencial ayuda pudieron los cristianos ocupar las posiciones más ventajosas. En fin, por todas partes se veía la mano de Dios puesta al servicio de las huestes cristianas.

Esta larga misiva del rey al pontífice termina con una agradecida oración: *Omnipotente y misericordioso Dios, que resistes a los soberbios y concedes tus gracias a los humildes, y que, renovando los antiguos prodigios, te rendimos cantos de alabanza y las acciones de gracias más rendidas por haber concedido al pueblo cristiano la gloriosa victoria sobre las gentes pérfidas y te pedimos que lo que tan generosamente has comenzado lo prosigas para alabanza y gloria de tu santo nombre, que es invocado piadosamente sobre tus servidores. Por nuestro Señor, etc* [9].

El 26 de octubre de este memorable 1212 acusaba jubiloso Inocencio III recibo de su carta al rey de Castilla, alegrándose de la victoria de las Navas y comunicándole que no solamente él había dado rendidas gracias al Señor por ella, sino que, habiendo reunido al clero y pueblo fiel, hizo que se leyera el relato de la victoria ante ingente multitud y que él personalmente había comentado pasajes del mismo para excitar a todos a la acción de gracias.

Aunque An-Nasir quiso atribuir la derrota de sus aguerridas huestes a las «estrellas aciagas», no la consideraron fenómeno astrológico los cronistas musulmanes, que hablan de «afrentoso desastre», derrota sin precedentes y derrota total, buscando razones para explicarla. Los cristianos, durante algunos días, prosiguieron la persecución, adueñándose de la localidad de Baeza, que encontraron despoblada, ya que sus habitantes se habían refugiado en Ubeda, que eran poblaciones de las de mayor número de habitantes después de Sevilla y Córdoba; fue más laboriosa la toma de Ubeda, pero los defensores de esta última plaza, viéndose fuertemente asediados y sin jefe responsable de la ordenación de la ciudad, optaron por rendirse mediante capitulación de la entrega de un millón de maravedís, teniendo que contentarse con salvar sus vidas. Hubo botín abundante, que Alfonso cedió a los integrantes del ejército del rey de Aragón, sin reservarse nada ni para sí ni para los suyos. Los crudos calores del estío en Andalucía y una enfermedad que se propagó entre los cruzados aconsejó la vuelta a sus tierras, no sin que algunos combatientes hicieran excursiones a Vilches, Baños y Tolosa.

[9] MANSILLA, D., o.c., n.450.

Con esta victoria quedó patente el paso de Castilla para Andalucía y franqueados los difíciles caminos de Sierra Morena y el puerto del Muradal, que había constituido una infranqueable barrera. Andalucía toda se presentaba como un panorama cargado de halagüeñas esperanzas, si bien no había terminado el tiempo de las algaras cruentas por tierras del interior; pero la barrera estaba derrumbada y con ello comenzó a languidecer el tremendo poder, la ferocidad y las constantes amenazas de los almohades, cuya estrella estaba próxima a eclipsarse.

VII. DISOLUCION DEL IMPERIO ALMOHADE

Por J. F. RIVERA

Si las anteriores expediciones y luchas habían sido victoriosas para los almohades, muy lejos de ello estuvo el enfrentamiento de las Navas de Tolosa, como se ha visto. En los preparativos de ella, An-Nasir, aún triunfante, narra el pavor de Alfonso VIII diciendo: *El rey de Castilla, viéndose el año pasado impotente para triunfar, se ocultó en su país hasta de la vista de los hombres y se decidió a implorar el auxilio de los reyes de su religión para que le socorriesen a precio de dones y regalos, por ver si en ellos encontraba remedio a su impotencia. Fueron sus frailes y sacerdotes, desde Portugal hasta Constantinopla, gritando desde el mar de los griegos hasta el mar verde: Socorro, Socorro, Misericordia, Misericordia.* Sigue diciendo cómo fueron llegando refuerzos y trata de transformar en triunfo lo que fue un enorme fracaso para la hueste almohade. Esta derrota sirvió para los almohades de serio tropiezo y fuerte impulso para su vertical caída.

Con acertadas frases, el profesor Sánchez Albornoz nos da, en rápida visión, las fases precipitadas de esta caída: «Tras la derrota de las Navas de Tolosa, el califa vencido ahogó en vino la amargura del desastre... Después, los príncipes que gobernaban las provincias españolas se alzaron por tres veces contra los califas proclamados en la capital del imperio; y los jeques almohades, secundándoles, asesinaron a dos de los soberanos por ellos mismos elegidos antes. Los príncipes sublevados en Andalucía hicieron intervenir a los cristianos en sus discordias intestinas y pagaron con fortalezas... la ayuda castellana. Sus contiendas minaron el poder almohade en España (...). En 1230, el tambaleante imperio almohade había perdido todas sus provincias españolas. Entre tanto, León había conquistado Extremadura hasta más abajo del Guadiana; y Castilla había desbordado los pasos de Sierra Morena y había empezado la ocupación de Andalucía. Y en el mismo año de 1230 se unieron en Fernando III las coronas castellana y leonesa, mientras se extinguía el poder mogrebí en el norte del Estrecho y comenzaba la lenta agonía de tres siglos del Islam español».

Así, tras poco más de sesenta años, aquellas huestes, llegadas a España con una aureola de invencibles, tras unas jornadas triunfales, sufrieron la derrota, y con ella, las gentes hispanas avanzaron en la gran tarea de la reconquista, que después de la victoria de las Navas toma nuevos bríos que

muy en breve darán fruto. En efecto, aquella victoria se vio pronto coronada con la toma de grandes y famosas ciudades andaluzas.

Sin reponerse los almohades de su desastrosa campaña de las Navas de Tolosa, pudieron apreciar la creciente vitalidad de los reyes cristianos ante la ocupación de Andalucía, donde el poderoso ejército castellano, unido con el leonés desde el 1230 y regido por la acertada mano de Fernando III, penetraría por la parte central del territorio andaluz, ocupando Jaén, Arjona y Córdoba, y posteriormente, en 1248, Sevilla. Los aragoneses pudieron recuperar las Baleares y Valencia en 1238. Silves, Santarem y el Algarbe, antes de 1250, pasaron al dominio portugués. Los almohades repartían el territorio que les iba quedando y lo fraccionaban entre los señores, que se lo repartían y sublevaban, desmoronándose paulatinamente la aureola de dominación con que se habían presentado en al-Andalus [10].

[10] Cf. CHEJNE, A. G., o.c., p.85-90.

HISTORIA DEL ARTE CRISTIANO EN ESPAÑA
(Siglos VIII al XII)

Por

ISIDRO BANGO TORVISO

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. Obras generales

NÚÑEZ, Manuel, *Arquitectura prerrománica* (Madrid 1978); LAMPÉREZ, V., *Arquitectura española cristiana en la Edad Media* (Madrid 1930) 2.ª ed., 2 vols; GÓMEZ MORENO, M., *Breve historia de la escultura española* (Madrid 1951); ALCOLEA, S., *Artes decorativas en la España cristiana:* Ars Hispaniae 20 (Madrid 1975); LAFUENTE FERRARI, E., *Breve historia dē la pintura española* (Madrid 1953) 4.ª ed; CHUECA GOITIA, F., *Historia de la arquitectura española. Edad Antigua y Edad Media* (Madrid 1965); PALOL, P. de, *España en las crisis del arte europeo* (Madrid 1968); DOMÍNGUEZ BORDONA, J., *La miniatura española* (Barcelona 1930) 2 vols; GAUTHIER, M. M., *Les emaux du Moyen Âge Occidental* (Friburgo 1972); YARZA LUACES, J., *Arte y arquitectura en España: 500-1250* (Madrid 1979).

II. Arte asturiano

MENÉNDEZ PIDAL Y ALVAREZ, L., *Santa María de Bendones* (Oviedo 1974); GONZÁLEZ GARCÍA, V. J., *La iglesia de San Miguel de Lillo* (Oviedo 1974) (obra polémica); SCHLUNK, H., y BERENGUER, M., *La pintura mural asturiana de los siglos IX y X* (Madrid 1957); SCHLUNK, H., *The crasses of Oviedo. A contribution to the jewelry in northern Spain in the ninth and tenth centuries:* Art Bull. (1950) p.91ss; CUESTA FERNÁNDEZ y DÍAZ CANEJA, M., *El «arca de las ágatas»:* Bol. Inst. Est. Ast. (1961); SCHLUNK, H., *Arte asturiano:* Ars Hispaniae vol.2 (Madrid 1947); GARCÍA-MONTOTO, L., C.M., *Catálogo de las salas de arte asturiano prerrománico del Museo Arqueológico Provincial* (Oviedo 1961); *Symposium* sobre la cultura asturiana de la alta Edad Media (septiembre 1961) (Oviedo 1967); PITA ANDRADE, J. M., *Arte asturiano:* CSIC, col. Artes y Artistas (Madrid 1963); MANZANARES RODRÍGUEZ, J., *Arte prerrománico asturiano. Síntesis de su arquitectura:* Tabularium artis asturiensis (Oviedo 1957; 2.ª ed. 1964); BONET CORREA, A., *Arte prerrománico asturiano* (ed. La Polígrafa, Barcelona 1967); FONTAINE, J., *L'art préroman hispanique* vol.1: Col. Zodïaque, *La nuit des temps* (1973); CARANTOÑA DUBERT, F., *Guía del prerrománico asturiano* (Ayalga 1976).

III. Arte del siglo X

SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España...* (Madrid 1903); GÓMEZ MORENO, M., *Iglesias mozárabes,* 2 vols. (Madrid 1919; reimp. 1975); CAGIGAS, I. de las, *Minorías etnico-religiosas de la Edad Media. Los mozárabes* vol.1 (Madrid 1948); GÓMEZ MORENO, M., *Arte mozárabe:* Ars Hispaniae 3 (Madrid 1951); CAMÓN AZNAR, J., *Arquitectura española del siglo X:* Goya (1963) p.206s; JUNYENT, E., *«L'arquitectura religiosa en la Catalunya carolingia* (Barcelona 1963); MENÉNDEZ PIDAL, G., *Sobre la miniatura española en la alta Edad Media. Corrientes culturales que revela.* Discurso ante la Real Academia de la Historia, 29 de junio de 1958; CAMÓN AZNAR, J., *El arte de la miniatura española en el siglo X:* Goya (1964) p.266-287; CID, C., *Las crisis del arte español en torno al año mil a traves de las miniaturas mozárabes y románicas,* en *España en las crisis del arte europeo* p.61-77; RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, A., *El reflejo de la liturgia visigótico-mozárabe en el arte español de los siglos VII al X:* Miscellanea de Comillas (1965) p.295; URANGA, J. E., e IÑIGUEZ ALMECH, F., *Arte medieval navarro* t.1 (Pamplona 1971); FERNÁNDEZ ARENAS, J., *Arquitectura mozárabe* (Barcelona 1972);

FONTAINE, J., *L'art mozarabe:* La Pierre-qui-vire (1977); AINAUD DE LASARTE, J., *Los templos visigótico-románicos de Tarrasa* (Madrid 1976); MENTRE, M., *Contribución al estudio de la miniatura en León y Castilla en la alta Edad Media* (León 1976); WILLIAMS, J., *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Âge* (Nueva York-París 1977).

IV. Arte románico

PUIG I CADAFALCH, J., y otros, *L'arquitectura romànica a Catalunya* (Barcelona 1909-1918) 3 vols; GÓMEZ MORENO, M., *El arte románico español* (Madrid 1934); PUIG I CADAFALCH, J., *La geographie et les origines du premier art roman* (París 1935; ed. cat. Barcelona 1932); BIURRÚN SOTIL, T., *El arte románico en Navarra* (Pamplona 1936); GAYA NUÑO, J. A., *El románico en la provincia de Soria* (Madrid 1943); CAMPS Y CAZORLA, E., *El arte románico en España* (Barcelona 1945); GUDIOL, J., y GAYA NUÑO, J. A., *Arquitectura y escultura españolas románicas:* Ars Hispaniae 5 (Madrid 1948); ABBAD RÍOS, F., *El románico en Cinco Villas* (Zaragoza 1954; reimp. 1974); PITA ANDRADE, J. M., *La construcción de la catedral de Orense* (Santiago 1954); LAMBERT, E., *Études médiévales* (Toulouse 1956) 3 vols. (arts. recogidos, muchos dedicados al arte románico español y portugués); PÉREZ CARMONA, J. P., *Arquitectura y escultura románicas en la provincia de Burgos* (Burgos 1959; 2.ª ed. ampliada, Madrid 1975); JUNYENT, E., *Catalogne Romaine:* La Pierre-qui-vire (1960) 2 vols; GARCÍA GUINEA, R., *El románico en Palencia* (Palencia 1961); DURLIAT, M., *L'art romain en Espagne* (París 1962) (hay trad. española); HERAS, F., *Arquitectura románica en la provincia de Valladolid* (Valladolid 1966); BERENGUER, M., *El arte románico en Asturias* (Oviedo 1966); LOJENDIO, L. M. - RODRÍGUEZ, A., *Castille romaine:* La Pierre-qui-vire (1966) 2 vols; LOJENDIO, L. M., *Navarre romaine:* La Pierre-qui-vire (1967); WHITEHILL, W. M., *Spanish romanesque architecture of the eleventh century* (Oxford; reimp. 1968) (trad. catalana de la arq. cat., Barcelona 1973); HERAS, F., *Nuevos hallazgos románicos en la provincia de Valladolid:* Bol. Sem. Arte y Arq. Univ. Vall. (1969) p.195-216; RAMOS DE CASTRO, G., *El arte románico en la provincia de Zamora* (Zamora 1977); CAÑELLAS, A., y SAN VICENTE, A., *Aragón Romain:* La Pierre-qui-vire (1971); LAYNA SERRANO, F., *La arquitectura románica en Guadalajara* 2.ª ed. (Madrid 1971); GAILLARD, G., *Études d'art romain* (París 1972) (distintos arts., en su mayoría sobre románico español); VIÑAYO, A., *León romano:* La Pierre-qui-vire (1972); DURÁN GUDIOL, A., *Arte altoaragonés de los siglos X y XI* (Zaragoza 1972); CHAMOSO LAMAS-GONZÁLEZ-REGAL, *Galice romaine:* La Pierre-qui-vire (1973); URANGA, J. E., e IÑIGUEZ, F., *Arte medieval navarro* (Pamplona 1973); CARBONELL, E., *L'art romànic a Catalunya. Segle XII* (Barcelona 1974); CASARES, E., y MORALES, M. C., *El románico en Asturias* 2 vols. (Oviedo 1977-1978); DESCHAMPS, P., *Notes sur la sculpture romaine en Languedoc et dans le nord de l'Espagne:* Bull. Mon. (1923) p.305-351; PORTER, A. K., *Spanish romanesque sculpture* (Nueva York 1928) 2 vols. (hay trad. española); GAILLARD, G., *Premiers essais de sculpture monumentale en Catalogne au X^eme et XI^eme siècles* (París 1938); ID., *Les débuts de la sculpture romaine espagnole: León, Jaca, Compostelle* (París 1938); PITA ANDRADE, J. M., *Escultura románica en Castilla. Los maestros de Oviedo y Avila* (Madrid 1955); CROZET, R., *Recherches sur la sculpture romaine en Navarre et en Aragón:* Cah. Civ. Méd. (varios artículos desde 1959); NAESGAARD, O., *Saint Jacques de Compostelle et les débuts de la grande sculture vers 1100* (Aarhus 1962); AZCÁRATE, J. M. de, *La portada de Platerías y el programa iconográfico de la catedral de Santiago:* Arch. Esp. Arte (1963) p.1-20; GARCÍA ROMO, F., *La escultura del siglo XI* (Barcelona 1973) (varios trabajos sobre el tema tomados de distintas revistas); MORALEJO ALVAREZ, Serafín, *Sobre la formación del estilo escultórico de Frómista y Jaca:* A.C.I.A.Gr. (1973) p.427-434; AZCÁRATE, J. M. de, *Sincretismo de la escultura románica navarra* (P. de V. 1976) 131-150; ALVAREZ-COCA GONZÁLEZ, M. J., *La escultura románica en piedra en la Rioja Alta* (Logroño 1978); PIJOÁN, J., y GUDIOL, J., *Les pintures murals romaniques de Catalunya* (Barcelona 1948); GUDIOL, J., y COOK, W. S., *Pintura e imaginería románicas:* Ars Hispaniae 6 (Madrid 1950); GAYA NUÑO, J., *La pintura románica en Castilla* (Madrid 1954); COOK, W. S., *La pintura mural románica en Cataluña* (Madrid 1956); FOLCH Y TORRES, J., *La pintura románica sobre fusta* (Barcelona 1956); COOK, W. S., *La pintura románica sobre tabla en Cataluña* (Madrid 1960); AINAUD, J., *La pintura románica catalana* (Barcelona 1962); GUDIOL, J., *Pintura medieval en Aragón* (Zaragoza 1971); GAKESHOTT, W., *Sigena...* (Londres 1972); AINAUD, J., Mus. Arte Cataluña, Arte románico, *Guía* (Barcelona 1973); ALCOLEA, S., y SUREDA, J., *El románico catalán. Pintura* (Barcelona 1975); BORRÁS, M. G., y GUATAS, M., *La pintura románica en Aragón* (Zaragoza 1978); GARCÍA GUINEA, M.A., *El románico en Santander* (Santander 1979); BARRIO LOZA, J. A., *La arquitectura románica vizcaína* (Bilbao 1979); BANGO TORVISO, I. G., *Arquitectura románica en Pontevedra* (La Coruña 1979).

I. ARTE ASTURIANO

Denominamos así al arte que realiza la monarquía astur, y no hacemos aquí uso de la realeza como referencia histórica para encajar en ella las obras artísticas. El arte asturiano es efecto personal de sus monarcas; más estrictamente, diríamos que es un arte áulico. El primer problema que plantea es su origen. Sobre una tierra, el entorno geográfico de la actual Oviedo, en la que son muy problemáticos los restos romanos, nulos los paleocristianos, y artes muebles, es decir, posiblemente, material de acarreo de las cabalgadas cristianas por la Meseta, los restos hispanovisigodos, se levanta la arquitectura más importante conservada de la Europa de los siglos VIII y IX.

LA ARQUITECTURA EN EL REINADO DE ALFONSO II

Prescindiendo de los dudosos restos del siglo VIII, nos encontramos perfectamente conformado el templo asturiano en el reinado de Alfonso II (791-842). Creo que la afirmación del Silense, refiriéndose a las construcciones palaciales y eclesiales de Alfonso II, «restauró en ellos el orden de los godos», es bastante elocuente para comprender que sólo la continuidad de las formas hispano-visigodas podría justificar la existencia de una arquitectura de calidad en aquellos lugares. El análisis de las formas arquitectónicas, por lo menos en los elementos funcionales de uso litúrgico, parecen confirmar el anterior aserto. Sin embargo, hay un gran inconveniente en un detalle concreto: el arco de medio punto frente a la tradición gótica; y no es porque en la España anterior no se usase el arco semicircular, sino por el total abandono del arco de herradura en este período. Resulta inadmisible considerarlo una reacción frente a su uso en la España musulmana, y tampoco se justifica por un influjo carolingio.

El templo alfonsino es basilical de tres naves, separadas por arcuaciones que apean en pilares de sección prismática. Transepto no acusado en planta, pero sí en altura; cámaras laterales en los extremos de éste y cabecera tripartita. Nada aquí resulta novedoso, ni siquiera el pórtico exento a

los pies, en un caso, o con cámaras laterales, en otro. El carácter de naves secundarias las laterales, ciegas, ya era patente en el mundo hispano-visigodo por influjo oriental; incluso podemos ver en San Pedro de la Nave el precedente de estos pilares prismáticos. En Santa María de Bendones, las cámaras a los lados del pórtico tienen su precedente en templos hispano-visigodos, como Santa María, en Quintanilla de las Viñas, o Santa Comba de Bande; el carácter de sacristía, o lugar no sagrado, parece confirmarse en el templo burgalés, donde apareció, en las excavaciones, una tumba. Los edículos a la altura del transepto eran también visibles en los templos anteriores; su uso para monjes en penitencia resulta poco convincente para lo visigodo, y menos para lo astur; pero la realidad es su existencia en los dos períodos. La cabecera tripartita no es más que la pervivencia de la cabecera con *pastophoriae,* de origen oriental. Elemento típicamente asturiano es el desarrollo de la cámara sobre el presbiterio, sólo comunicada con el exterior por una triple arcada. Se ha explicado su uso como cámara del tesoro, celda del monje penitente o granero; todo ello muy problemático, por no encontrarse su suelo adaptado a una posible habitabilidad, pues describe la forma de cañón del presbiterio. Para granero se cita en los documentos la presencia de cilleros o almacenes en el atrio, que los hacen más prácticos. La única explicación lógica para estas cámaras me parece la de carácter estético: compensar los volúmenes bajos de la cabecera frente al elevado transepto; para evitar la monotonía del paramento liso, se abre la arcada, produciéndose así un efecto pictórico claroscurista [1].

Nada conservamos de la catedral dedicada al Salvador, que poseía doce altares en honor de los apóstoles. Sin embargo, los templos de San Tirso, San Pedro de Nora y Santa María de Bendones son obras muy significativas.

1) *La capilla palatina de Santullano.*—Se ha hablado mucho de la dependencia de Alfonso II de Carlomagno. La *Vita Caroli* le denominaba «el hombre del rey franco», lo que ha sido considerado como señal de feudatario, incluyendo en esta dependencia el arte. Y, en este sentido, se ha dicho que, siguiendo el ejemplo de Carlomagno, se hizo construir una capilla palatina, en la que tenía una tribuna, a la que llegaba desde su palacio por un corredor elevado. Este templo es el de Santullano, que, en líneas generales, adopta la forma que acabamos de describir, como templo prototípico astur. Schlunk considera que en el extremo del transepto tendría Alfonso II su tribuna, cosa más que problemática, pues ello supondría su inclusión en el *sacrarium,* lugar sólo apto para los ordenados. Al considerarlo capilla palatina, su carácter basilical le hace diferir del modelo de Aquisgrán, de planta central. El cierre de la nave central a la altura del trasepto relacionan el templo con un prototipo hispano-visigodo, San Gião de Nazaré [2], en el que tenemos también a los pies la típica tribuna que

[1] En los ábsides laterales de San Salvador de Valdediós, las cámaras que van sobre ellos no tienen ventana. lo que confirma el carácter no funcional de ésta.

[2] Publicado por H. SCHLUNK, *La iglesia de San Gião, cerca de Nazaré:* Actas do II Congresso Nacional de Arqueología (Coimbra 1971) p.509-528.

caracteriza las iglesias astures, y que nos permite romper la dependencia directa de los *westwerk* carolingios.

2) *La Cámara Santa.*—No era edificio cultual en la forma tradicional, sino una capilla privada destinada a depositar en ella tesoros materiales y espirituales, como las reliquias. No sabemos si en el momento de su construcción o poco después se convirtió en un edificio-símbolo frente al islam; de aquí, posiblemente, la dedicación a San Miguel, príncipe de la milicia angélica frente a las fuerzas del mal. En la planta baja, especie de cripta rectangular cubierta por bóveda de cañón y capilla dedicada a Santa Leocadia, se encontraban aquí los sepulcros de los Santos Eulogio y Leocadia. Arriba, una cabecera cubierta con cañón y una nave; en un principio, cubierta con armadura de madera; después, en época románica, abovedada con cañón. Se pueden rastrear los precedentes de este edificio en las formas de la tradición arquitectónica hispánica.

El período de Ramiro I

Al prolongado reinado de Alfonso II le sucede Ramiro I (842-850), de corta duración; de no gran trascendencia histórica, pero impulsor de una arquitectura que se puede considerar prácticamente románica en el léxico de su lenguaje arquitectónico: espacios totalmente abovedados, cañones sobre fajones, muros armados con arcuaciones, permiten disminuir el grosor de los muros y articular los paramentos con un ritmo dinámico que no anuncian lo románico, sino que ya es románico. Confirma también este último aserto la escultura; después de varios siglos, se realizan basas y capiteles para un determinado edificio, abandonándose el material de acarreo, tan característico de la alta Edad Media.

Cuando se dieron a conocer los monumentos ramirenses, la historiografía francesa los consideró, por su aspecto, románicos, negándoles la cronología del siglo IX; sin embargo, los textos de época no dejan lugar a dudas; y así, la *Crónica silense,* refiriéndose a las construcciones de Ramiro I, dice: «Construyó [Ramiro] muchos edificios, distantes dos millas de Oviedo, con piedra arenisca y mármol en obra abovedada. Así, pues, en la ladera del monte Naranco fabricó tan hermosa iglesia, con título del arcángel Miguel, que cuantos la ven atestiguan no haber visto jamás otra semejante a ella en hermosura, lo cual bien conviene a Miguel, victorioso arcángel, que, por la voluntad divina, en todas partes dio el triunfo al príncipe Ramiro sobre sus enemigos». Y, más adelante, el mismo cronista, al referirse al sistema abovedado de Santa María de Naranco, llega a exclamar: «cui si alicuis hedificium consimilare voluerit, in Spania no inveniet». Para este autor, no se encontraba en España edificio similar.

La actual Santa María de Naranco surgió como palacio, aunque muy pronto fue adaptado en templo. En esta breve historia nos interesan, fundamentalmente, los templos, y por ello centraremos nuestro interés en la iglesia de San Miguel.

1) *La nueva capilla palatina San Miguel de Lillo.*—De la primitiva iglesia

ramirense sólo se conservan el pórtico, con dos cámaras a sus costados, y el primer tramo de las tres naves. La reconstrucción hipotética del conjunto ha dado lugar a múltiples controversias [3]. Sin entrar en disquisiciones, que no son del caso en nuestra síntesis, diremos que esta basílica presenta como novedoso, frente a sus antecesoras alfonsinas, el abovedamiento de los espacios, lo que implica una mayor compartimentación espacial en la planta y un sistema de contrafuertes prismáticos y arcos fajones; columnas sustituirán a los pilares. Otra innovación reside en la tribuna sobre el pórtico, existente en lo alfonsino y con el precedente hispano-visigodo ya señalado, pero que ahora es ya de fábrica; su funcionalidad sería el uso regio, hecho que podría justificar la presencia de escenas circenses en las jambas de las puertas —motivos de los dípticos eborarios romanos—, como parece que existían también en las iglesias bizantinas, con tribunas reales.

Los restos escultóricos son abundantes, pero muy fragmentarios. Por doquier se reproducen motivos prerromanos, que tuvieron amplia difusión en lo hispano-visigodo: sogueados, trisqueles... En capiteles y basas aparecen esculpidos, con una técnica muy grosera, personajes de iconografía dudosa, salvo las representaciones de los evangelistas en las basas. El motivo no es novedoso; había aparecido, en el mismo lugar, en las basas de las columnas de San Pedro de la Nave. Tanto allí como aquí nos sentimos tentados a interpretar que los evangelistas son el apoyo de los mensajes iconológicos de los capiteles, pero que aquí, en Lillo, no se han conservado o no somos capaces de interpretar.

2) *Santa Cristina de Lena.*—Por sus formas artísticas, abovedamientos, muros armados, motivos decorativos, esta iglesia ha sido incluida dentro del período ramirense; pero, sin embargo, no hay ningún documento, como en las anteriores, que avalen esta cronología. Salvo la sustitución de la planta basilical por una de salón y la cabecera tripartita por un ábside cuadrado único, los demás elementos —tribuna, edículos junto al pórtico y cámaras próximas al hipotético transepto— se encuentran en él. Sin embargo, lo importante de este templo es que todavía conserva el iconostasio. El primero íntegro e *in situ* de nuestra arquitectura. En la liturgia hispánica, este elemento tenía la misión de separar el *sacrarium* de la nave de los fieles; al primer espacio, el mundo de lo ininteligible, como lo denominan los Padres orientales, sólo tenían acceso los sacerdotes, y en ciertos momentos del sacrificio de la misa se cerraba para que los fieles no pudiesen participar de los «divinos misterios». Los arqueólogos han teorizado sobre el origen cordobés de la forma de este iconostasio; así justifican la superposición de arcos que lo configuran.

El neovisigotismo artístico en la época de Alfonso III

Con Alfonso III, la monarquía asturiana amplía el solar astur y comienza la gran expansión meridional, que en su primera etapa será el valle

[3] Vicente J. González García, *La iglesia de San Miguel de Lillo* (Oviedo 1974).

del Duero y, con ello, la Reconquista. Este fenómeno necesita justificarse, y serán precisamente los cerebros que rodean al monarca —alto clero fundamentalmente— los que van a preocuparse de razonar esta reconquista por derecho de la monarquía astur; en las crónicas que comienzan a escribirse ahora con una intención política, los reyes astures son los herederos de los visigodos; es más, se les denomina reyes godos de Oviedo, y, como tales, se deben entregar a la *salus Hispaniae*.

Si el funcionamiento de la basílica astur es, evidentemente, visigodo, su interpretación formal resulta diferente en gran parte de lo hispano-visigodo conocido. Será ahora, justamente en el momento en que más preocupación política existe en la corte para visigotizar todo el aparato estatal mediante todos los instrumentos de «propaganda» a su alcance, cuando el arte astur adopte la totalidad del léxico visigodo que le faltaba. Para mí que el hecho decisivo que propicia este fenómeno es la llegada de los astures al valle del Duero, la zona más visigotizada, ante la presencia de las ciudades abandonadas y las ruinas de los templos que se van a preocupar de restaurar. Las restauraciones son pequeñas, pues los edificios pronto están dispuestos para el culto. Es precisamente en esta restauración donde los hombres astures se van a familiarizar con el lenguaje de las formas hispano-visigodas, que luego van a aplicar en los monumentos que levantan en su lugar patrio [4].

1) *La tercera capilla palatina: San Salvador de Valdediós.*—En el año 893, siete obispos consagran un templo dedicado al Salvador en el valle de Boides; será la capilla del palacio de Alfonso III. Es iglesia de tres naves, cubiertas con cañones en sentido axial; pórtico a los pies, con dos edículos y tribuna sobre él; a la altura del transepto se abren las dos cámaras de rigor. Posteriormente se le añadió un pórtico lateral abovedado; tampoco este elemento es novedoso, pues caracterizaba basílicas del siglo VI y se convertirá en un «invariante castizo» de nuestra arquitectura posterior. El edificio viene a sintetizar las tendencias basilicales del período de Alfonso II con los abovedamientos ramirenses. La aparición de herradura y capiteles de grandes hojas está plenamente justificada por las tareas restauradoras antes indicadas. De indudable origen cordobés son los merlones que coronan el templo.

2) *Popularización del estilo.*—Hasta ahora nos hemos ocupado de unas edificaciones que dependen de la munificencia regia y que estaban en torno a la corte. Los nuevos condicionamientos políticos y geográficos suponen una difusión de la arquitectura por el amplio marco territorial del reino; esto lleva consigo un empobrecimiento del arte, diría una popularización de la arquitectura cortesana.

Todavía es fundación regia San Adriano de Tuñón, consagrada en el 891. En el año 921 se consagraba San Salvador de Priesca. Santiago de Gobiendes, sin cronología precisa, pero dentro de la primera mitad del siglo X. Todas ellas basilicales con arcuaciones sobre pilares.

En Galicia, los templos astures tuvieron una gran aceptación: Mixós,

[4] Isidro G. Bango Torviso, *El neovisigotismo artístico del siglo X: la restauración de ciudades y templos*, en *Ideas estéticas* (1979) p.319-338.

Ambía; y, sobre todo, la presencia de edificios como San Pedro de Ansemiel y la Corticela, que confirman la inercia de la basílica de pilares típicamente astur. De este tipo, pero con cabecera adaptada a la tumba del Apóstol, era la basílica que el monarca levantó en Santiago de Compostela.

La pintura mural

En el concilio de Ilíberis, en los primeros años del siglo IV, se decía en su canon 36: «Decidimos que en las iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes». Esta sentencia fue utilizada por Gómez Moreno para defender el aniconismo de nuestra alta Edad Media, añadiendo a estas palabras ejemplos como las pinturas de San Julián de los Prados, en las que no se representaba la figura humana. Hoy en día, los hallazgos escultóricos parecen negar ese aniconismo, y lo mismo nos demuestran las pinturas de las iglesias asturianas. Sí, existió una tendencia aniconista en España, pero ésta sólo relacionada con la *elite* intelectual del alto clero; Teodulfo y Claudio pueden ser los representantes de esta tendencia.

Las pinturas asturianas se realizaron al fresco. Se puede apreciar en Santullano cómo la traza de las figuras se realizó grabándola sobre el estuco tierno con un punzón u objeto similar. Los colores comprenderán una gama de blanco, amarillo ocre, negro y rojo oscuro; en alguna ocasión, su factura definitiva se realiza a la encaústica. Todas las pinturas se realizaron en un período de cien años, entre el 812 y el 921, y muestran una clara unidad estilística, salvo el carácter orientalizante, que se introduce en las pinturas del período de Alfonso III. Los motivos representados denuncian un fuerte sabor clásico, que en algún detalle concreto se puede relacionar con pinturas romanas de Galicia.

El conjunto pictórico más antiguo y completo lo constituyen las pinturas de Santullano. Lo más característico de ellas es la ausencia de la figura humana. La parte inferior imita la representación de mármoles y pórfidos para dar calidad al aspecto ornamental. En la parte superior, cuadros con arquitecturas y cortinajes. En lugares preeminentes, la representación de la vera cruz. El carácter simbólico es evidente: la iglesia es una exaltación de la Jesuralén celeste, presidida por la cruz. Los tonos purpúreos y dorados que enriquecen los paramentos quedan plenamente justificados al ser la iglesia de uso palatino.

En el resto de las iglesias hay restos pictóricos e incluso manifestaciones de figuras humanas; pero están tan estropeados, que cualquier análisis plástico o iconográfico resulta ocioso. En líneas generales, la cruz es su auténtico *leit motiv* iconográfico.

Metalistería

Las técnicas del metal, que habían producido durante la monarquía visigoda obras tan excepcionales como el tesoro de Guarrazar, tuvieron su continuación en el reino asturiano.

1) *Las cruces.*—Acabamos de hacer referencia a la importancia que la cruz tuvo en la decoración pictórica; lo mismo podemos decir en el resto de las artes plásticas. Los monarcas astures heredaron de los visigodos su veneración por la santa cruz. En el año 808, Alfonso II hacía donación a la catedral ovetense de una cruz, según consta en la inscripción sobre la misma. La forma es de cruz patada con disco central. Alma de madera, chapada en placas de oro con decoración de filigrana de hilo del mismo metal y enriquecida por una serie de piedras semipreciosas y varios camafeos antiguos circundados por aljófar.

Una leyenda medieval afirmaba que la cruz había sido realizada por unos ángeles; de aquí el nombre de cruz de los Angeles. Pese a todo lo que se ha escrito, la forma de la cruz enraíza con la tradición de cruces hispano-visigodas, y, salvo el aporte de nuevas pruebas, no podemos en absoluto relacionar su origen con formas extranjeras.

En el año 874, Alfonso III entregaba a la sede compostelana una cruz similar a la de los *Angeles*. Desapareció a principios de siglo.

Subsiste en la actualidad la cruz que el mismo monarca regaló a la catedral ovetense en el año 908; se la denominó de la Victoria porque, según la tradición, el alma de madera de esta cruz fue la que ostentaba Pelayo en la batalla de Covadonga. La forma es novedosa: sus brazos terminan de manera trebolada. La técnica ha cambiado con respecto a las anteriores; ahora la filigrana se consigue con hilo granulado. Los discos centrales se realizan con técnica alveolar dibujando palmetas. El anverso está materialmente cuajado de esmaltes y piedras preciosas de vistosísimos colores. La forma de la cruz, relacionada con las cruces horquilladas de la época de Alfonso II, posiblemente tuviese su origen en formas hispano-visigodas desaparecidas; relacionadas con el mundo ítalo-bizantino, donde la existencia de cruces treboladas desde el siglo VI al X es muy corriente en lastras marmóreas; en San Marcos de Venecia hay muchos ejemplos.

2) *Cajas de reserva eucarísticas.*—La catedral de Astorga conserva en su tesoro una caja, donación de Alfonso III. Es de madera con chapa de plata dorada, con incrustaciones de vidrio azul, rojo y verde sobre montura blanca. Todo ello de igual arte que la cruz de la Victoria. En la tapa se iconografía el Cordero rodeado del tetramorfos —faltan dos de los símbolos de los evangelistas— y los arcángeles. En los laterales, dos arcadas, bajo las cuales, en el orden inferior, ángeles; en el superior, un esquemático árbol. En el solero, una cruz repujada con el alfa y omega.

La catedral de Oviedo tiene una caja con cierto parecido a la anterior, que, según su letrero, fue donacion a la catedral de Fruela II y su esposa en el año 910. Es de chapa de oro, excepto la base, que es de plata. El fondo de las irregulares arquerías va con plaquetas de ónice pulimentado, lo que motivó que se la denominase «caja de las ágatas». En el solero, análoga cruz a la de Astorga, con los símbolos de los evangelistas, en forma de bustos alados sobre círculos, lo que los aproxima a la imagen de los vivientes de la visión del profeta Ezequiel. En la tapa se aprovechó, procedente del tesoro real, una placa de oro puro con guarnición de esmaltes, que nada tiene que ver con el arte asturiano.

II. ARTE DEL SIGLO X

En el año 1919, don Manuel Gómez Moreno escribía uno de los libros más importantes de la historiografía artística europea: *Iglesias mozárabes*. La tesis básica podía resumirse así: en el siglo X, en España, la arquitectura cristiana se denomina mozárabe, que es la realizada por mozárabes en territorio musulmán o cristiano. Desde entonces, todas las obras de síntesis repiten el mismo concepto, a pesar de que algunos especialistas son conscientes de que este término no podía asumir una nomenclatura válida para todas las manifestaciones artísticas de esta centuria. En el año 1949, don José Camón Aznar diferenciaba formas artísticas de tradición asturiana y carolingia propias del valle del Duero, que él consideraba arte de repoblación por ser efecto del fenómeno histórico del mismo nombre, mientras que el arte mozárabe serviría solamente para denominar el arte de los cristianos en la España dominada por el islam. Yo mismo, en 1974, publicaba un artículo donde señalaba la paradoja de cómo en todos los libros especializados se daba por sentada la pluralidad de formas artísticas de este momento, a pesar de que mantenían la denominación tradicional de Gómez Moreno frente a la más definitoria de Camón Aznar [1].

ARQUITECTURA DE REPOBLACIÓN

Como ya apuntábamos en el capítulo anterior, durante el reinado de Alfonso III se inicia la repoblación del valle del Duero. Es precisamente en este momento cuando los cristianos del Norte entran en contacto con las formas arquitectónicas de la monarquía visigoda. Precisamente cuando los repobladores se encargan de restaurar ciudades y templos [2], asimilando así directamente las técnicas y formas constructivas del pasado visigodo, será cuando la minoría intelectual del entorno del monarca se va a preocupar de justificar en las crónicas el linaje de la realeza astur, entroncándola con la realeza goda, autora de aquel mundo artístico sin precedentes en el suelo de la cornisa cantábrica.

Generalmente, se explica la aparición de formas como arcos de herradura, abovedamientos de igual generatriz, motivos ornamentales varios, por influjo de los grupos mozárabes emigrados del Sur. Aquí está precisamente lo que creó el error de planteamiento. Debemos pensar que, hasta el comienzo del califato (929-1031), el arte cordobés no es más que un hijo directo, o mejor, una continuidad, del arte hispano-visigodo, coincidente, en la mayoría de sus formas, con las de las construcciones del valle del Duero. Sin embargo, ante la carencia de obras propiamente mozárabes en calidad y cantidad que pudiesen justificar su influjo en la arquitectura que se realiza en este siglo X, no hacen creíble su influjo decisivo sobre los autores de una arquitectura de la calidad de la asturiana.

[1] ISIDRO GONZALO BANGO TORVISO, *Arquitectura de la decima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?:* Goya (1974) p.68ss.

[2] Las referencias de reparación de casas «sine tectos», «restauravit ecclesiam», «ecclesia desolata», «civitas erema», etc., son continuas en los documentos de la época.

Hecho decisivo que justifica el *revival* visigótico, junto a las ya citadas necesidades políticas, es la existencia de condicionamientos religiosos de primer orden y del más estricto sentido espiritual: la restauración del monacato visigodo. En este sentido, la figura de San Genadio, *alma mater* de la llamada «Tebaida leonesa», es un renovador de las reglas monásticas godas; en cierto modo, en su obra está siempre presente la figura de San Fructuoso. De tal manera que todas sus fundaciones cenobíticas se realizan restaurando otras anteriores hispano-visigodas; o cuando se realizan totalmente de nuevo, adoptan, sin duda ninguna, una planimetría del siglo VI o VII; su misma iglesia-mausoleo, Santiago de Peñalba, así parece confirmarlo, siendo enterrado en un arcosolio al exterior —«apud parietes ecclesiae»—, como su maestro espiritual San Fructuoso.

Junto a un léxico formal caracterizado por arcos de herradura, bóvedas de cañón de igual directriz y características, aleros con modillones de rollos con un marcado sabor visigodo en la forma y en la ornamentación, nos encontramos con formas espaciales muy definidas: basilicales, cruciformes inscritas en rectángulo e iglesias de una nave. Las basilicales con cabecera tripartita e iconostasis, como es usual en la tradición hispánica, tienen en la iglesia leonesa de San Miguel de la Escalada su obra más significativa. En este tipo, pero con la variante de gran hispano-visigotismo del contrábside en la nave central, es la bellísima iglesia de San Cebrián de Mazote. En este templo vallisoletano pensamos se reaprovecharon capiteles de épocas anteriores de gran calidad. Las iglesias cruciformes inscritas en un rectángulo, manifestando una acusada compartimentación espacial motivada fundamentalmente por las necesidades de abovedamientos, tienen en Santa María de Lebeña (Santander) y Santa María de Bamba (Valladolid) sus ejemplos más señalados. De las iglesias de una nave, la ya señalada de Santiago de Peñalba, con cámaras a la altura del transepto y contrábside, denuncia su visigotismo. La iglesia de Celanova (Orense), pese a ciertas diferencias, en el tamaño de la sillería y en el reparto de volúmenes, está muy próxima a Santa Comba de Bande.

La iglesia de San Millán de la Cogolla conserva el aspecto de basílica de dos naves de tradición hispana, configurada posiblemente en la época visigoda por necesidades de los monasterios dúplices. Sin embargo, en el léxico formal se introducen formas claramente cordobesas; no olvidemos que la cronología de San Millán está en torno al 984, fecha de su consagración; ya para entonces, la arquitectura califal cordobesa había alcanzado cotas de originalidad indiscutible. En el monasterio riojano, bóvedas de nervios cruzados y modillones de claro origen cordobés.

ARQUITECTURA MOZÁRABE

Con la invasión islámica, en el territorio hispano de dominio musulmán quedan comunidades cristianas, mozárabes, cuyo número se va reduciendo con el paso del tiempo. Su *status* es relativamente cómodo, y, salvo el momento de la llegada de Abderramán I, no sufrieron persecu-

ción alguna. Se les permitía realizar sus cultos en el interior de las iglesias. En materia arquitectónica no podían construir nuevo templos, pero sí realizar las obras pertinentes para su mantenimiento. Gómez Moreno, gran arabista, revisó las fuentes tanto árabes como cristianas; a lo largo de casi trescientos años no ha hallado más que tres excepciones a esta prohibición de construir por parte de los mozárabes, y las excepciones son relativamente ambiguas: En el año 785, los cristianos hubieron de ceder su parte en la mezquita de Córdoba a cambio de dinero y de permitirles reedificar las iglesias demolidas fuera de las murallas —de estas construcciones dice San Eulogio que eran «rudi formatione»—; a finales del siglo IX, dos monasterios fueron hechos de nuevo en la sierra de Córdoba: Tábanos y Peñamelaria; a mediados del siglo X, un arquitecto llamado Zacarías hace obras en el monasterio de Lorbán, cerca de Coimbra. Si estas noticias son poco alentadoras para el estudio de una arquitectura cristiana propiamente mozárabe, menos lo son los restos arquitectónicos conservados: la iglesia de Bobastro, en Málaga, y las iglesias del grupo toledano.

La iglesia de Bobastro es de tres naves; su realización en la roca y su factura ruda la hacen de problemático estudio estilístico.

El grupo toledano tenía hasta hace poco el ejemplar más importante en la iglesia de Santa María de Melque. Sin embargo, investigaciones recientes han venido a confirmar lo que desde hacía tiempo sosteníamos algunos historiadores: su realización en época hispano-visigoda, en unos momentos en los que la inercia del arte del Bajo Imperio era muy importante. El grupo de iglesias llamadas mozárabes de la capital toledana no son más que edificios basilicales con, prácticamente, una totalidad de elementos ornamentales visigodos, y que en sus trazos meramente arquitectónicos se confunde lo tradicional con lo mudéjar, creando un estilo indefinible cronológicamente.

Aragón y Cataluña

De este período se conservan en Aragón parte del antiguo oratorio, de dos naves, de San Juan de la Peña, denunciando, sin duda, la dependencia de la tradición hispano-visigoda, tantas veces reiterada aquí.

En idéntica estela de conservadurismo se encuentran los templos catalanes de San Quirce de Pedret, San Miguel de Olérdola, San Julián de Buada.

Metalistería

Las cruces asturianas tuvieron su continuación en la cruz de azófar donada a Santiago de Peñalba, hoy en el Museo Arqueológico de León. Su forma es como la de los Angeles, pero con las flexiones de los brazos más curvadas. El anverso está decorado con una orla cincelada de tallos ondulados, con adorno de incrustaciones de vidrios; los actuales son modernos.

En el disco central, la siguiente inscripción: «Domini Nostri Ihesu Christi ob onorem sancti Jacobi Apostoli Ranemirus rex ofert». Parece corresponder esta cruz a las donaciones que Ramiro II hizo a Peñalba en el año 940. Posiblemente llevaba, colgando de los brazos transversales, el alfa y omega apocalípticos, a los que convienen bien la interpretación de Beato sobre su simbología trinitaria: La α entre los griegos, como la A entre los latinos, está hecha por tres trazos, que forman juntos una unidad: α; así, la «Trinidad». De la misma forma explica la ω; es la O de los latinos: es un círculo cuyo interior lo contiene todo.

La copa de plata de Braga fue considerada durante mucho tiempo como cáliz de San Giraldo. Sin embargo, parece lógico pensar por su inscripción —«In nomine Domini Menendus Giundisalvi Tuda domna sum»— que podría ser pieza de ajuar doméstico. Gómez Moreno identifica a este personaje con Mendo, ayo que fue de Alfonso V.

Arte eborario

Se crea ahora en San Millán de la Cogolla un taller eborario que va a tener una gran trascendencia en los marfiles románicos. Se caracteriza por decorar sus obras con un ataurique similar al de la época de Alhakán II, pero de hojas más pequeñas y con cierta pérdida de naturalidad. Las dos piezas más significativas son los dos brazos de la cruz —Louvre y Museo Arqueológico de Madrid—, similar en la forma a la que acabamos de describir en la metalistería, y un ara portátil.

La miniatura

La miniatura de esta centuria es la producción plástica más original y diferenciada del arte hispánico. Diría que el estilo que lo caracteriza se encuentra plenamente definido en la llamada *Biblia de León,* del año 920. Podemos ver el grado extremo de antinaturalismo que ha alcanzado la miniatura en nuestro país. Si observamos el símbolo de San Lucas o las tablas de cánones del citado ejemplar, veremos cómo la carencia de elementos clásicos es prácticamente absoluta: no existen formas ilusionistas de sentido plástico; las formas humanas, como si reprodujesen prototipos conformados con campos de esmaltes, están realizados con listeles de colores planos, y su figuración, puramente caligráfica, denuncia una inorganicidad evidente. La ambientación de las escenas se consigue por la utilización de bandas cromáticas de colores fuertes, diría que chillones.

¿Cuál fue el origen de estas formas? Durante muchos años se habló del *Pentateuco Ashburnham* como español y se cimentaban en él las primeras manifestaciones de la miniatura hispánica. Hoy nadie acepta como española esta obra, y sólo una rosa de los vientos representada en el *Libellus orationum,* de la catedral de Verona, datable hacia el 700, es la única miniatura segura del período hispano-visigodo. Sobre el prototipo clásico del

iconograma se ha sobrepuesto la cruz, para indicar la subordinación de toda la creación a Cristo. Pero debieron de existir muchos prototipos miniados, la mayoría de ellos procedentes de Africa, pues, como ha demostrado Schlunk, los relieves historiados de los siglos VII y VIII denuncian su dependencia de formas caligráficas que después fueron repetidas en la miniatura de la décima centuria: iconogramas de Daniel en la fosa de los leones y sacrificio de Isaac.

Del período asturiano es muy poco lo conservado. Un magnífico ejemplar de Biblia depositado en la actualidad en el monasterio de La Cava dei Tirreni (cerca de Nápoles), centraba su decoración en el preciosismo de la caligrafía, en la utilización del compás; iniciales, en algún caso, con peces; pero, sobre todo, en el color: fondos azules, y, sobre ellos, el texto, en caracteres blancos y rojos describiendo la cruz, como constante en la tradición hispánica. Podría decirse que esta obra traduce fielmente el sentido anicónico de la *élite* religiosa, que prefería lo escrito, por no ser engañoso como la imagen. Sin embargo, ésta podía quedar representada en la hoja de un «beato» perdido; conservada en el monasterio de Santo Domingo de Silos, la escena representa las almas bajo el altar (Ap 6,9-11); es obra tosca, y, por ello, de difícil filiación estilística.

1) *«Scriptoria» e iluminadores.*—Escribas e iluminadores habitaban en los monasterios y realizaban su labor separadamente. Primero, el texto, y después, en los huecos que dejaba el escriba, el iluminador adaptaba sus imágenes. Resulta curioso cómo ambos no sólo firman sus trabajos, sino que los resaltan plásticamente, de tal manera que es con ellos con los que se inicia el protagonismo del artista medieval, pues era constante de la época el anonimato; salvo su ejemplo, tendremos que esperar al gótico para la definición de la personalidad del artista. Muchas veces, el iluminador no estaba sujeto a la disciplina de un cenobio concreto, y, como un peregrino, recorría los distintos monasterios realizando su labor. Resulta conmovedor ver la satisfacción de escribas e iluminadores al representarse con un protagonismo que les lleva a ocupar toda una página: en la *Biblia de León,* del 960, la ω ha perdido su carácter apocalíptico, para pasar a simbolizar el fin de la obra, bajo la cual Florencio y Sancho elevan sus copas por la conclusión de su labor. Igual protagonismo se concede a Florencio, quien ocupa toda una hermosa composición laberíntica, a plena página, para, irónicamente, escribir: «Florentius indignum memorare» [3]. Conocemos varias docenas de iluminadores entre los siglos X y XI. En esta relación hemos de señalar la presencia de figuras relevantes: Magio, al que un discípulo llamaba «arcipictore onestum»; Emeterio, discípulo del anterior y continuador de la obra de Magio en Tábara; Florencio se denomina «pictor peregrinus» él mismo; Ende trabajó en el *Beato* de Gerona y es la primera pintora conocida de nuestra pintura.

Estos pintores trabajaban en *scriptoria* relacionados fundamentalmente con monasterios; ésta es otra de las diferencias con la miniatura carolingia, más en relación con la corte y las sedes episcopales. La lista de *scriptoria* podría incluir los siguientes centros: Tábara, Valcavado, San Miguel de

[3] *Moralia in Iob,* del 945, fol.32r.

Escalada, Valeranica, Albelda, San Millán de la Cogolla y un largo etcétera.

2) *Madurez y adaptación de la miniatura carolingia.*—Como ha escrito Williams [4], el renacimiento carolingio se hizo sentir tardíamente en España hacia el año 940. Afectó, fundamentalmente, a la adopción de iniciales plenamente carolinas. Según el mismo autor, sería Florencio, en el libro *Moralia in Iob,* del 945, el adaptador de las características carolingias al estilo leonés de la Biblia del 920. Al mismo tiempo, el tipo de la figura humana va perdiendo su carácter puramente decorativo e incluso abstraccionismo, aproximándose, cada vez más, a la tradición clásica que representa la miniatura carolingia. El Cristo en majestad y la *Crucifixión* del *Beato de Gerona* del 975 representan el progresivo avance de esta tendencia sobre la tradición anticlásica de las primeras manifestaciones leonesas.

3) *Los «Beatos» y su iconografía.*—Esta miniatura ilustró biblias, *moralia,* salterios, antifonarios, etc. Pero será, sin duda, en los *Comentarios al Apocalipsis,* del Beato de Liébana, donde realizará su iconografía más sorprendente; este libro, por metonimia, terminará denominándose, simplemente, *Beato.* El Apocalipsis es un libro neotestamentario que tuvo una gran difusión en nuestro país en comparación con otras áreas europeas. En el IV concilio de Toledo, en su canon 17, se decía sobre él: «...si alguien de ahora en adelante no lo aceptare [el Apocalipsis] o no leyese en la misa desde Pascua a Pentecostés, será excomulgado». El libro es difícil, y el clero parroquial muchas veces no mostraba la preparación suficiente para explicarlo; por ello se impondrían los comentarios, que aclarasen el contenido del libro más criptográfico del Nuevo Testamento. Entre los diversos comentarios, el que más éxito tuvo en nuestro país fue el de Beato, monje de Liébana, que concluyó su obra en el 786, durante el reinado de Mauregato. Recientemente se ha demostrado que el contenido de este libro venía a ser la refundición de comentarios anteriores, sin apenas aportación del monje liebanense. Distinguimos las siguientes partes en la composición del texto:

1) Dedicatoria a Eterio, obispo de Osma y discípulo de San Beato.
2) Prólogo de San Jerónimo.
3) Carta de San Jerónimo a Anatolio.
4) Un resumen de la obra.
5) Doce libros de comentarios.
6) Capítulos complementarios tomados de las *Etimologías,* de San Isidoro.

No conocemos el primer ejemplar de Beato, pero posiblemente estuviese ilustrado, pues estas imágenes eran más que necesarias para que las dificultades de comprensión del clero pudiesen ser más fácilmente superables.

Beato explica el Apocalipsis en sentido moralizador. Todo lo confuso lo adscribe al reino del mal, anatemiza todo lo indiferenciado. El antinaturalismo de Beato se manifiesta al reducir el universo a tres términos: el

[4] JOHN WILLIAMS, *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Âge* (París 1977).

anticristo, los pecadores y la Iglesia. Joaquín Yarza ha estudiado detenidamente el bestiario en la miniatura de los beatos [5], señalándonos cómo «lo usual es que la bestia, de proporciones desmesuradas y atributos monstruosos, tenga un valor negativo». Al final, la bestia y el falso profeta, dragón y diablo, son atados por un ángel, y quedarán así por espacio de mil años; el ángel, sin duda, representa a Cristo; tras todo ello se manifiesta la victoria del Cordero.

Sin intentar agotar el análisis iconográfico, señalaremos la *Crucifixión* del *Beato de Gerona* como la primera de su tema en nuestra plástica. Como ha escrito Yarza, «esta ilustración viene a ser la heredera de las cruces triunfantes de los beatos»; aunque está próxima a una interpretación apocalíptica, el carácter redentor es más que evidente: la sangre de las heridas es recogida en el cáliz para la redención humana.

4) *La miniatura propiamente mozárabe.*—Si negábamos al principio la existencia de una arquitectura mozárabe como definitoria de toda la realizada en nuestro país, todavía es más evidente el carácter negativo de este término para la miniatura.

La *Biblia Hispalense,* en la Biblioteca Nacional, realizada en Sevilla a finales del siglo IX, completada en el 988 con la imagen de tres profetas, es obra indudable de artistas mozárabes, y sus ilustraciones resultan, evidentemente, muy distintas a las que realizan los *scriptoria* del Norte. Frente a la figura de carácter abstracto y sometida al color característico de lo leonés, aquí podemos apreciar aún una tendencia naturalista de raigambre clásica.

III. EL PRIMER ROMANICO

He utilizado la nomenclatura de «primer románico», dada por Puig i Cadafalch y aceptada internacionalmente —«Premier art roman», «early romanesque»—, para denominar las formas artísticas de fines del siglo X hasta el año 1075. Sin duda, el nombre románico y la cronología son puramente convencionales. En nuestro país existen edificios plenamente románicos en el siglo IX, mientras que hay otros en el siglo XI que están muy alejados de este concepto. Pese a la idea unificadora de románico, la parte arquitectónica ha tenido que ser fragmentada, forzosamente, en áreas geográficas en este capítulo, porque los edificios conservados responden a tradiciones locales muy definidas que tienden a asentar las bases de un léxico plenamente románico, que no llegará a unificarse hasta la segunda etapa. El capítulo de las artes figurativas ha sido estudiado de manera unitaria por la falta de suficiente material para sistematizar su estudio.

[5] JOAQUÍN YARZA LUACES, *Las bestias apocalípticas en la miniatura de los Beatos:* Traza y Baza n.4 p.51-75.

ARQUITECTURA

Cataluña

a) *Pervivencias y gestación.*—La antigua Marca Hispánica había ido consiguiendo un *status* de independencia frente a los monarcas francos de la dinastía carolingia. La fragmentación feudal al comienzo del siglo X era un hecho. Los condes catalanes no tienen otro temor que el del poder cordobés, y no será en balde esta dependencia de Córdoba, pues sus conocimientos del mundo clásico se verán enriquecidos por estos contactos con lo omeya.

El siglo X ha sido considerado, tradicionalmente, como una época de crisis; hoy en día va tomando cuerpo la idea de un período de gestación. Utilizando un léxico similar al de los que han llamado a esta época como un «siglo de tinieblas», éstas no serían mayores que las que envolviesen a un feto en el claustro materno [1]. Siguiendo esta tendencia, podríamos hablar de un arte en embrión: se van a crear ahora unos monumentos en los que aparecen los fermentos, sobre todo en técnica arquitectónica, que darán a la luz, bajo unas nuevas necesidades espaciales, a las construcciones de la época del abad Oliba. El arte, la cultura en general, que había sido dirigida desde la cabeza del Imperio durante los tres grandes emperadores carolingios —Carlomagno, Ludovico Pío, Carlos el Calvo—, pasa ahora a centros en un principio enquistados en sí mismos, después, emisores, a la periferia del Estado: las Marcas del Imperio.

Es a mediados del siglo X cuando, según Puig i Cadafalch, se inicia el primer período románico. No es esta renovación aislada; entra dentro de una restauración de los principios carolingios, y, por ende, de la antigüedad clásica, que se produce también en los Estados de la monarquía otoniana. El Sacro Imperio Germánico y los condados catalanes coinciden en tierras italianas. Los monasterios catalanes, en los que se va a producir la cultura y el arte de la época, se vuelven hacia Italia [2]; pero no sólo es como dependencia papal —Cuixá se coloca bajo la jurisdicción directa de Roma en el año 950—, sino que la misma Cataluña va a ser foco de atracción por los contactos con la cultura califal ya señalados [3]. ¿Cómo es esta arquitectura del primer románico que se realiza durante la segunda mitad del siglo X? Veremos después los datos históricos y artísticos de los dos templos más importantes del período: Cuixá y Ripoll; pero resumamos ahora las características generales de la arquitectura de edificios como Santa Cecilia de Montserrat, San Pedro de Burgall, Santa María de Amer... Es una arquitectura pobre, funcional, con soluciones esencialmente arquitectónicas. Elemento fundamental es la bóveda de carácter rústico, con piedras mal

[1] Sobre el siglo X, cf. R. S. LÓPEZ, *Still Another Renaisance:* American Historical Review 56 (1951); *Simposio sobre el siglo X:* Medievalia et Humanistica 9 (1955) p.3ss.

[2] P. BONNASSIE, *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle. Croissance et mutation d'une société* (Toulouse 1975) p.335.

[3] De sobra es conocida la estancia en Cataluña de Gerberto de Aurillac, futuro Silvestre II. Al citado monasterio de Cuixá se retiran Pietro Urseolo, dux de Venecia, y Romualdo Camaldoli.

talladas. Es ésta esencial para el edificio, porque puede evitar el fuego, tan común en los templos de la alta Edad Media; los textos de época hacen referencia a este fenómeno [4]. La iglesia de Burgal debía de tener un contrábside y cripta bajo éste; puede ser un claro reflejo de las basílicas carolingias, que, a su vez, están relacionadas con edificios similares hispánicos de la sexta centuria, que vuelven a manifestarse en el valle del Duero por un fenómeno de neovisigotismo durante el siglo X. Posiblemente, con este mismo fenómeno de pervivencia de formas hispano-visigodas debemos relacionar la presencia de arcos de herradura.

Lo califal parece afectar, como veremos, a elementos decorativos, como los capiteles de Ripoll. Lo carolingio puede referirse a la estructura del espacio, como la mencionada iglesia de Ripoll; pero será a partir del año mil cuando se haga más patente.

En el año 974, el abad Guari conseguía que siete obispos —Elna, Vich, Gerona, Urgel, Tolosa, Cuserans y Carcasona— dedicasen la iglesia de San Miguel de Cuixá, con siete altares. El templo era de planta de cruz latina con tres naves, cabecera recta y cuatro ábsides abiertos al muro oriental de la nave de crucero. Las naves estaban separadas por arcos de herradura, apeados en pilares de sección rectangular. En el año 1932, Félix Hernández denunciaba el carácter mozárabe de este edificio [5]. En la actualidad se prefiere ver en este templo el efecto de la tradición local, renacimiento de las formas hispano-visigodas, justificadas por un doble influjo: la tradición y la influencia de Córdoba [6].

El 15 de noviembre de 977, el abad Guidisclo, con la ayuda del conde Oliba Cabreta, consagraba la iglesia de Santa María de Ripoll [7]. El edificio actual es de muy problemática interpretación por los avatares que ha sufrido [8]. Por el acta de consagración, sabemos que el templo, de finales de la décima centuria, tenía cinco ábsides y estaba cubierto con bóveda. De esta información parece deducirse que las cinco naves que pervivían en el siglo XIX correspondían a la obra de Guidisclo: la nave central, con una anchura de ocho metros, entre pilares de sección rectangular, que más

[4] San Esteban de Bañolas, quemada durante una invasión, fue solemnemente consagrada el 957; la nueva construcción era enteramente con piedra desde el pavimento al tejado a causa del incendio, según confirma el acta de consagración. El acta de consagración de Santa María de Ripoll, del año 977, afirmaba: «Quem postmodum domnus Guidisclus normalis functione monachorum pater pulchra sublimatam fabrica fornicibusque subactis priore multo maiorem magno sudore perseverando consummavit, consummatamque dedicationem ilico fieri festinavit». Ambos ejemplos citados por Puig i Cadafalch, *L'arquitectura romanica...* II p.124-126.

[5] *San Miguel de Cuixá:* Archivo Español (1932) p.157 y 199.

[6] P. PONSICH, *L'architecture preromane de Saint Michel de Cuxá et sa veritable signification:* Cahiers de St. Michel de Cuxá (1971) p.17-27.

[7] La primera iglesia había sido consagrada el 20 de abril del 888 por Godmar, obispo de Vich; se encontraba el templo bajo la protección de Wifredo el Velloso. En el 935, el templo se había quedado pequeño; el abad Ennego levanta una segunda iglesia, que sería consagrada en este año por Jorge, obispo de Vich. La que se consagra en el 937 es, pues, la tercera construcción.

[8] Un terremoto en el año 1428 dio en el suelo con parte d d abovedamiento. Una restauración neoclásica (1826-1830) desnaturalizó parte del edificio. Durante la primera guerra carlista (1835), el monasterio fue incendiado. La resturación de Elías Rogent, concluida en 1893, fue muy mediatizada por los gustos románticos de los arquitectos historiadores del siglo XIX.

parecen muros taladrados por arcos lisos; las laterales, separadas por arcuaciones que apean en pilares y columnas alternadas. Ha sido Puig y Cadafalch el que ha señalado la semejanza de las cinco naves con San Pedro del Vaticano, dato importante si tenemos en cuenta que la arquitectura carolingia, que es un renacimiento de las formas arquitectónicas de la época de Constantino tal como ha demostrado Krautheimer [9], no se atreve a hacer edificios de cinco naves; ni siquiera la iglesia del monasterio de San Gall, construida, según los cronistas, *more romano* y tan dependiente en muchos aspectos del plano del San Pedro constantiniano. Otro detalle muy significativo es la alternancia de los apeos de las arcuaciones de las naves laterales, donde se produce el ritmo dáctilo, tan característico de los edificios basilicales otonianos a partir de San Ciriaco de Genrode (961-975). Los capiteles de estas columnas, encontrados algunos durante la restauración de Rogent, denuncian su dependencia de formas plásticas cordobesas. Por lo dicho, podemos afirmar que la iglesia de Santa María de Ripoll confirma artísticamente lo que la historia nos dice de la Marca Hispánica en el último tercio del siglo X: en la inercia carolingia, renovada ahora tanto en el Imperio otoniano como en la periferia mediterránea y matizada por el crisol cordobés.

b) *El período del abad Oliba; integración en la arquitectura del Sacro Imperio.*—Superado el año 1000, Cataluña sigue moviéndose entre los mismos condicionantes que acabamos de señalar para la segunda mitad de la décima centuria: reforma monástica en lo religioso y, en lo político, consolidación del poder autónomo al desaparecer el peligro cordobés. La reforma monástica había comenzado con la sumisión directa a Roma por parte de Cuixá; entre la *élite* monacal existía una acusada preocupación de correción de las malas costumbres en los claustros y en la preparación de los dirigentes religiosos [10]. En esta situación político-religiosa se destaca la figura del abad Oliba, personaje trascendental para la renovación de Cataluña, no sólo socio-religiosa, sino artística.

Oliba (970-1046), perteneciente a una de las familias catalanas más importantes, era hijo de Oliba Cabreta. No fue una vocación temprana, lo que hace que ésta fuese realmente sentida. Ingresó como monje en Ripoll, del que es elegido abad en 1008; al mismo tiempo se le designa abad de Cuixá. En 1018 es nombrado obispo de Vich (Ausona); su labor episcopal se centra en la defensa del patrimonio eclesial —sus decretos son severos contra los que invadían los territorios de la Iglesia—. Como abad de Ripoll y Cuixá, a la vez que obispo vicense, quiso sacar a Cataluña de su aislamiento e integrarla en el mundo romano-germánico, al mismo tiempo que relacionarla con los restantes reinos hispánicos. Sus viajes a Roma —al menos dos, 1011 y 1016— y su epistolario son los medios utilizados para conseguir este ideal. La etapa vital de Oliba, 1008-1046, corresponde a un período de restauración de viejos templos; en alguna ocasión, replantea-

[9] R. KRAUTHEIMER, *The Carolingian Revival of Early Christian Architecture:* Art Bulletin (1942) p.1ss.

[10] Consultado el abad Oliba de qué manera debía organizarse la vida monasterial de Cardona, indicó que se eligiera como abad a un hombre que no conociera el uso de las armas.

dos totalmente de nuevo, como Cardona; en otras, simple ampliación o adecuación a nuevas necesidades especiales, como Montserrat o Montbuy. A la intervención material directa de Oliba se deben las obras de Ripoll, Cuixá, Vich y quizá Canigó; pero la labor espiritual del abad ripollense se hace patente con su presencia en las consagraciones de obras de gran trascendencia artística, como San Pedro de Roda, Cardona, Gerona, etc. La mayoría de estos edificios están en construcción entre 1030 y 1040, justamente el decenio que señaló Puig y Cadafalch como edad de oro de la arquitectura catalana.

¿Cómo es esta arquitectura? La respuesta es compleja; por un lado, debemos referirnos a las formas arquitectónicas simples, y, de otro, a los espacios funcionales de los templos. Lo más característico de estas iglesias catalanas son sus abovedamientos. Estos no constituyen gran novedad en cuanto a su uso, pero sí en cuanto a su concepción, fruto evidente de un progreso técnico lógico: las bóvedas se hacen más seguras y esbeltas gracias a una mejor adaptación de los estribos —este progreso puede observarse, apenas superado el año 1000, en San Martín de Canigó—. Relacionada con los abovedamientos está la cúpula que se levanta en el crucero de muchos templos; de origen problemático, y que, sin duda, tiene una gran supremacía en la arquitectura bizantina del Mediterráneo. Otra característica de estos edificios son las conocidas bandas lombardas y las falsas ventanas, que producen un bello efecto de claroscuro. Su procedencia parece evidente en el mundo italiano; pero no es un fenómeno aislado de estas dos áreas mediterráneas, sino que en la arquitectura del Estado del Sacro Imperio se impone una marcada tendencia a la compartimentación de los paramentos exteriores mediante bandas y arcuaciones, que producen una articulación de muros semejante a nuestros edificios catalanes, un fenómeno más que identifica la arquitectura catalana de esta época con las realizaciones arquitectónicas de los otones.

La iconoclastia había producido un mayor culto de las reliquias. Durante el siglo IX, bajo el reinado de los grandes emperadores carolingios se había transformado la simple cripta-cueva en un auténtico espacio arquitectónico subterráneo. La iglesia otoniana fundamenta parte de sus reformas apoyándose en este culto popular a las reliquias. Las masas peregrinan a los monasterios que las poseen, y allí pasan noches en vela para conseguir postrarse ante ellas; los arquitectos necesitan ampliar estos espacios para dar acogida a los fieles y facilitar su itineración. Con esto se ha creado la auténtica iglesia subterránea; la forma ideal del primer románico es un espacio compuesto de varias crujías de igual altura, con bóvedas de arista. No es el lugar aquí de plantear la primacía original de estas criptas: Germania o Italia; sea cual fuere, su germen se encuentra en la cripta-mina del mundo carolingio y pertenecen a un fenómeno común de todas las tierras del Sacro Imperio Germánico. Oliba, como hombre reformador y de la apertura internacional, no se sustrae de este fenómeno, y favorece bajo sus abaciazgos y episcopado la búsqueda de numerosas reliquias que atrayesen a las gentes a los templos. Para la ubicación de estas reliquias se produce la creación de amplias criptas; en la catedral de Vich

se conserva una de tres naves, con columnas de capiteles reaprovechados de edificaciones anteriores. Siguiendo prototipos imperiales de raíces carolingias, estas criptas ocasionan que el presbiterio quede en alto con respecto a la nave.

En relación con el culto a las reliquias —proliferación de altares a éstas dedicados—, necesidades materiales de altares para oficiar en las congregaciones monásticas y, sobre todo, la adopción de un complicado ceremonial litúrgico en los monasterios produjeron una ampliación y transformación de la cabecera de los templos; fundamentalmente, con la aparición de deambulatorios y gran desarrollo de los transeptos.

La girola, uno de los logros más importantes de la arquitectura románica, arranca de las criptas anulares carolingias, y, a través de las criptas en nave otonianas, se llega a los espacios superiores para solucionar la prolongación de las naves laterales en torno al ábside. El ejemplo más antiguo de los conocidos lo constituye el deambulatorio del coro de San Martín de Tours, hacia el año 1000. A partir de esta fecha, su desarrollo y difusión es constante. Los ejemplos catalanes son coetáneos. En Cuixá se consigue una curiosa adaptación de deambulatorio en torno a un ábside cuadrado central; en San Pedro de Roda se construye otro, aunque enigmático en su funcionalismo.

El crucero, creación paleocristiana, había sufrido una cierta atrofia —transeptos acordonados—, que en absoluto desapareció durante el período carolingio. A partir del año 1000, se amplía en superficie y en volumen para permitir que se abran a él ábsides para altares; la ampliación de Ripoll es un ejemplo manifiesto. El espíritu ascensional mostrado por la basílica carolingia frente a las líneas longitudinales de la paleocristiana, termina cristalizando en la cúpula sobre el crucero y en las torres en los extremos de éste. Aquélla, como hemos indicado, relacionada con la basílica bizantina, y posiblemente, como en ésta, con un señalado sentido simbólico, que hoy ignoramos al carecer de la iconografía pictórica de sus muros —en Bizancio, en la cúpula se iconografiaba el sumo Cosmocrátor—. Magnífico ejemplo, cabeza de serie, lo constituye el transepto de Cardona[11]. Torres en los extremos del transepto; soberbias son las de Cuixá y la de Vich, aunque algo tardías. Un dato más que hermana esta arquitectura catalana con la imperial es cierta similitud existente entre la planta de San Sadurní de Tavernoles con Santa María del Capitolio, en Colonia.

Después de los primeros años, superado el milenio, se comienza una amplia labor restauradora, que, tras unos decenios de trabajo, concluye con la consagración de los edificios más importantes de la arquitectura románica catalana.

Como tantas otras, la iglesia monasterial de San Pedro de Roda necesitó edificarse de nuevo. El año 1022 fue consagrado el templo por el arzobispo de Narbona Wifredo; presente en el acto, Oliba. Obra importante por la solución dada a su cabecera y por el sentido clásico de la articu-

[11] El cimborrio que aparece actualmente en la iglesia de Ripoll es fruto de la imaginación del restaurador del XIX.

lación de los paramentos internos. Es de tres naves, con crucero saliente y tres ábsides de trazado casi parabólico. El ábside central contiene un deambulatorio carente de capillas radiales. Bajo el presbiterio, una cripta con bóveda anular muy afín a Cuixá. La nave central, sobreelevada sobre las laterales, abovedada en cañón con fajones, que apean en dos columnas superpuestas, que antes de llegar al suelo constituyen pilares de sección en T. Estas columnas adosadas a los paramentos y las formas de sus capiteles crean un efecto plástico, relacionado con el mundo clásico, que denuncia esa pervivencia del mundo romano, denominado por Kitzinger subantiguo [12], y que, en la ribera mediterránea, San Pedro de Roda es un eslabón de una cadena en la que también se encuentra San Trófimo de Arlés.

El 1 de enero de 1032, Oliba consagraba la obra definitiva de Ripoll [13]. A pesar del acta de consagración, que afirmaba que toda la obra se debía a él [14], los historiadores consideran que su labor constructora se limitó al magnífico transepto, al que daban seis capillas, y el gran ábside central. La iglesia monasterial quedaba ampliada de forma definitiva; su amplitud la convertía en una de las obras de mayor envergadura de Cataluña.

Por una carta del monje García de 1040, podemos hacernos idea de las obras realizadas en San Miguel de Cuixá durante el abaciazgo del Oliba (1008-1046). La obra llevada a cabo por el abad Guari, descrita anteriormente, era sólida, y por ello la mantuvo, ampliando la cabecera con dos pasillos abovedados que desembocaban en un tramo transversal a modo de girola. A este tramo se abrían tres ábsides, de los cuales el del norte aún existe, y los otros dos aparecieron en las excavaciones de 1933. A pesar de la importancia de esta ampliación, lo más trascendente de esta época es la llamada capilla de la Virgen del Pesebre, en la parte occidental de la iglesia. Es un edificio de planta central destinado a las reliquias —entre ellas, los pañales de Jesús—; estructura circular con pilar central sosteniendo una rudimentaria bóveda de embudo; ábside al oeste, flanqueado por dos cámaras rectangulares. No cabe duda de que este edificio hay que relacionarlo con los *revivals* de la arquitectura constantiniana que se producen en el Imperio carolingio, y que ahora, a principios del siglo XI, los otones realizan, a su vez, como renacimiento de lo carolingio [15]. Según Unde-Stahl, Oliba consigue con esta capilla un edificio que confirme su idea de integración e internacionalización de Cataluña en la unidad europea de marcada tendencia hacia Roma [16].

[12] E. KITZINGER, *Early Mediaeval Art in the British Museum* (Londres 1940) p.8ss.

[13] Había comenzado la obra en 1020 más o menos. En el año 1023 escribía una carta Oliba a los monjes de Ripoll en la que mostraba su alegría por los progresos del templo durante su ausencia. En carta posterior se dirigía a Sancho el Mayor de Navarra, demandándole ayuda para la edificación del templo.

[14] Sobre la autoría de Oliba, el acta decía: «... omne enim superpositum eiusdem ecclesiae solo tenus coaequavit et a fundamentis extruens, multo labore et miro opere divina se iuvante gratia ipse complevit».

[15] La cripta de San Miguel en el cementerio de Fulda (siglo IX) es similar a la de Cuixá: una imitación del Santo Sepulcro de Jerusalén; esta basílica constantiniana tenía grandes similitudes con la basíl ca de Belén, con la que la cripta de Cuixá tanto se relaciona por su significado.

[16] BRIGITTE UNDE-STAHL, *La chapelle circulaire de Saint Michel de Cuixá:* Cahiers de Civilisation Médiévale (1977) p.339-351.

La obra más asombrosa, por la perfección de sus líneas y la proporción de sus volúmenes, es San Vicente de Cardona. Había existido un edificio anterior, como se puede deducir por documentos del 981 y 985, publicados por Villanueva, en los que se dice: «ad domum Sancti Vicenti qui est fundatus in Castrum Cardona».

El año 1019, Bremond, vizconde de Cardona, habiendo consultado con Oliba, decidió levantar una nueva iglesia *non parva.* Cuando muere Bremond en 1029 ó 1030, la iglesia todavía no estaba construida; su familia se encargó de continuar su obra; y así, el 23 de octubre de 1040, Eliball, hermano del restaurador, obispo de Urgel, dedicaba la iglesia en presencia de Oliba. Un año más tarde hay referencias documentales del altar de San Jaime, en la cripta.

La obra se haría lentamente; refleja una unidad de estilo innegable. Iglesia de tres naves, crucero ligeramente saliente en planta, tramo recto y hemiciclo en el ábside central y dos ábsides pequeños, abiertos los hemiciclos de éstos directamente al transepto; a los pies, pórtico, con tribuna sobre él. La nave central y el transepto se cubren con cañón, mientras que las naves laterales —cada tres tramos de éstas corresponde uno de la central— y el pórtico, con abovedamientos de aristas. Los soportes y muros se articulan para recibir los arcos torales doblados. Los paramentos del presbiterio se abren en unos esbeltos nichos, que le confieren una cierta elegancia y morbidez [17]. Sobre el crucero se levanta una cúpula sobre trompas. Bajo el ábside mayor, una cripta de tres naves y baja altura. Al exterior, el muro, articulado por las típicas bandas lombardas, que en el ábside central se coronan con arcos ciegos, que producen un efecto claroscurista que resalta la plástica del edificio. Puig i Cadafalch ha señalado la hipótesis de trabajadores extranjeros —italianos—, pero no pudo señalar una obra de la magnificencia de Cardona en Italia. El templo, como casi todas las obras coetáneas en el Sacro Imperio Germánico, denuncia una síntesis entre la tradición carolingia y la arquitectura mediterránea, de clara raigambre bizantina. Carolingia es la funcionalidad básica del edificio: macizo occidental, reflejado en el pórtico-cripta y en la tribuna condal; estructuración del presbiterio en alto y cripta-nave debajo [18].

La cúpula sobre el crucero manifiesta una arquitectura de posible influencia bizantina. En cuanto a los abovedamientos, arcos torales, ventanas ciegas bajo las arcuaciones lombardas, eran conocidos de la arquitectura catalana durante el primer tercio del siglo XI, unos por tradición local, otros por importación directa de Italia.

Coetánea a la iglesia de Cardona es la de San Pedro de Caserras. Aunque durante mucho tiempo se creyó que un documento de 1006 era su acta de consagración, éste no es más que el inicio de una restauración llevada a cabo por la vizcondesa de Ausona, Ermentruit, que no pudo ver concluida su obra, pues la restauración se prolongó hasta poco después de

[17] Estos alvéolos cumplen la función de aligerar el muro y reducen la cantidad de materiales utilizados; será una solución usual de la arquitectura románica catalana (JACQUES BOUSQUET, *Les niches de pourtour du choeur. Un motif mediterraneen d'iconographie architecturale:* Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxá 6 (1975) p.89-106.

[18] Absides divididos en dos pisos veíamos en San Pedro de Burgall.

1039. Cabecera de tres ábsides semicirculares y tres naves de dos tramos, dispuestos éstos mediante dos grandes pilares cruciformes. Todo cubierto por impresionantes bóvedas de horno y cañones, recuerdan Cardona, aunque aquí todo denuncia una mayor pesadez. Al exterior del ábside mayor, arquillos e imposta de esquinillas, en la línea del llamado románico lombardo.

Puig i Cadafalch deduce por ciertos documentos que la iglesia de San Sadurní de Tavernoles pudo ser consagrada entre 1035 y 1040. Aunque en mal estado de conservación, su planta resulta muy interesante: tres naves, separadas por pilares de sección en T, y cabecera, compuesta por crucero saliente y presbiterio, que repiten, escalonadamente, tres veces una forma triconque. Una vez más, vemos cómo los paralelos de estos edificios catalanes tenemos que buscarlos en la arquitectura del Sacro Imperio; aunque extremadamente sencilla, la iglesia catalana tiene ciertas analogías con la iglesia de Santa María del Capitolio, en Colonia. Sobre los estucos conservados hablaremos más adelante.

c) *Inercia y divulgación.*—Tras la muerte de Oliba, los condes de Barcelona imponen su hegemonía en la Marca durante toda la segunda mitad del siglo XI; su independencia se convierte en definitiva, y el territorio se amplía en detrimento de lo musulmán. En este período de expansión, la actividad constructiva se multiplica, y los nuevos pueblos requieren nuevos templos. Sin embargo, esta mayor producción no supone edificios de mayor calidad que la etapa anterior; es más, diríamos que durante la primera mitad del siglo se crean los edificios que se van a convertir ahora en cabezas de serie de prototipos que se divulgan por necesidades de expansión. Brevemente recogemos a continuación una serie de monumentos, agrupados en una tipología que ya hace cincuenta años ofrecía Whitehill, para dar una breve sinopsis de los modelos de la segunda mitad de la centuria.

Basílicas abovedadas sin transepto.—Son de larga tradición en Cataluña; ya eran conocidas a finales del siglo X. Para articular en planta los abovedamientos internos, éstos se apeaban en pilares cruciformes en San Pedro de Caserras, y formas parecidas se adoptan en 1069, en Santa María del Mar; la iglesia de Malla, en construcción en 1079, parecía estar proyectada en forma similar, aunque tal vez el abovedamiento sólo se ejecutó en algunos tramos. Parecida a las naves de Cardona es la iglesia de San Julián de Coaner.

Basílicas abovedadas con nave de transepto.—La iglesia del monasterio benedictino de San Miguel de Fluviá, consagrada en 1066, adoptaba esta forma. Parecidas, las iglesias de Santa María de Rosas y San Quirce de Culera, de cronología problemática.

Basílicas abovedadas con cúpula en el transepto.—Siguiendo las formas y los volúmenes de Cardona, aunque denunciando la mano de artesanos locales, que no consiguen conferirle su esbeltez, se consagra, el 24 de junio de 1064, la iglesia de San Llorenç por el obispo de Barcelona a instancias de los condes Ramón Berenguer y Almoldis. La iglesia de Santa María de Amer es un buen ejemplo. Santa María de Obarra denuncia la presencia del prototipo catalán en tierras aragonesas.

Iglesias de planta en cruz.—La catedral de Vich, de época de Oliba, fue un edificio de una sola y larga nave con amplio transepto, al que abrían cuatro absidiolas. Debía de ser muy antiguo el prototipo de ábsides cuadrados. Posiblemente en 1074 ya existía la iglesia de San Jaime de Frontaña; magnífico edificio de planta cruciforme, con tres ábsides abiertos al crucero. Sigue esta estructura San Martín de Sescorts (1068).

Iglesias de cabeceras treboladas.—El ejemplo de Tavernoles, simplificado, también hizo escuela. Entre 1047 y 1062 se levantó la iglesia de San Martín de Brull. Con una cronología imprecisa, entre finales del siglo XI y comienzos del siglo XII, las iglesias de San Pedro de Montgrony, San Pedro de Galifa, la de Abrera, Santa María de Cervelló y San Pedro de Ponts.

Iglesias de una nave.—Los templos de esta forma son legión. Dentro de una inercia arcaizante, con testero recto, Santa Coloma de Andorra. Reproduciendo partes aisladas y simplificadas de templos basilicales, la mayoría; así, la capilla del castillo de Granera, la iglesia de Besora, San Esteban de Granollers de la Plana, San Esteban de Tabernoles, etc.

Iglesias circulares.—Son iglesias de cronología muy problemática, pero que, sin duda, sus raíces están en el siglo XI. Su carácter funerario remonta su origen a tipos casi prehistóricos, cristianizados por los arquitectos de Constantino, y que el mundo carolingio volvió a adoptar y el románico va a difundir. Ejemplos significativos son San Miguel de la Pobla de Lillet y la capilla del castillo de Llusá.

El reino de Sancho el Mayor

Acabamos de analizar el primer románico catalán en torno a la figura de Oliba; ahora veremos cómo el navarro-aragonés tiene su epicentro en la persona de Sancho el Mayor, al que el abad de Ripoll llamaba «rex ibericus». Durante su reinado (1004-1035), el reino navarro-aragonés va a abrir sus fronteras a lo francés y realizará su expansión hacia lo castellano-leonés; Sancho entrará en León y adoptará el título de *imperator*. Lacarra ha denominado a este monarca «pionero» de la «europeización». En esta labor pro Europa del monarca, los monasterios jugaron un papel muy importante. Sancho se ocupó personalmente de la reforma monacal, vigorizando su benedictinismo y favoreciendo los contactos con Cluny: el 21 de abril de 1021, en su presencia, el abad Paterno —que se había formado en el monasterio francés— introducía los usos y costumbres cluniacenses en el cenobio de San Juan de la Peña. Igual medida se debió de tomar en monasterios como Leyre, Oña, Santa María de Irache, San Martín de Albelda, San Millán de la Cogolla y San Pedro de Cardeña; aunque este influjo no supuso un cambio de liturgia, pues la hispana se siguió manteniendo.

La arquitectura que se realiza bajo el reinado de Sancho presenta una factura muy diferente; por un lado, unas formas constructivas populares que denuncian tradición local con ciertos influjos islámicos; son edificios más o menos rústicos, pero siempre populares; por otro, una arquitectura áulica o, al menos, efecto de la magnificencia real, caracterizada por for-

mas que Iñiguez Almech ha denominado asturianas —arcos de medio punto, arcos de descarga, muros armados, bóvedas de cañón, etc.—, y que, sin duda, son ya románicas. Ambas tendencias confirman, en lo arquitectónico, un fenómeno histórico: unos edificios símbolo de la tradición litúrgica hispana; otros, también tradicionales, pero que servirán de soporte a los espacios litúrgicos del rito romano en edificios del pleno románico.

Las iglesias del Gállego son construcciones de una sola nave con ábside semicircular, realizadas en aparejo pequeño, cubiertas con madera, aunque haya indicios de abovedamiento en Larrede. Los vanos son de medio punto o en herradura, a veces geminados. Se completa el edificio con torres de base cuadrilátera; no poseen más vanos que un friso de ventanales en la parte superior. Como obras populares, de un claro estilo de inercia; su cronología resulta muy problemática, aunque los historiadores coincidan en situarlos en la época de Sancho el Mayor. Las iglesias de San Pedro de Larrede, Susín, Satué, Buesa y San Bartolomé de Gavín son buenos ejemplos de esta arquitectura. Planta basilical sólo muestra la iglesia de San Martín de Buil; el espacio interior es de muy dudosa cronología.

La obra personal del rey Sancho se manifiesta en los monasterios que protege con su poder; de la época que presencia la introducción de los modos cluniacenses en San Juan de la Peña son las primeras obras románicas de este cenobio. El primitivo templo visigótico, ampliado minúsculamente en el siglo X, recibirá la adición de dos grandes naves hacia los pies, y sobre ellos se construye la iglesia superior. Aunque reconstrucciones posteriores hacen difícil separar las distintas etapas constructivas, arcos de medio punto y muros armados revelan formas tradicionales hispánicas, ya románicas, que caracterizan la arquitectura real.

Al igual que en San Juan, las obras realizadas por Sancho el Mayor en San Millán de la Cogolla completan una primitiva construcción visigótica ampliada en el siglo X. Se reparan las dos naves y el intercolumnio central de la iglesia, que había sido quemada por Almanzor; igual estructura tiene la ampliación del monarca, algo desviada del eje por condicionamiento topográfico. Sin embargo, los elementos arquitectónicos, diferentes radicalmente; los abovedamientos son de cañón, y los arcos, de medio punto, frente a la herradura característica de la etapa anterior. En la funcionalidad del edificio se introduce una tribuna a los pies; un elemento más que confirma la relación con el arte asturiano y que nos inclina a creerla de uso real [19].

Junto a esta arquitectura tan diferente de la catalana, aparecen en tierras aragonesas edificios que muestran su influjo. El monasterio de Obarra, ya citado, en un territorio fronterizo, que puede justificar sus formas catalanas; la iglesita de San Caprasio de la Serós, minúscula, de una nave, con las características bandas lombardas; la ya citada también catedral de Roda de Isábena, consagrada en 1068, reproduciendo en la cabecera y en

[19] Iñiguez piensa que la portada oeste de San Pedro de Siresa (Huesca), correspondiente a un templo con porche y tribuna encima, como los de Asturias, sería de esta época.

la primitiva estructuración de la planta basilical las formas del románico mediterráneo.

De la arquitectura tras Sancho el Mayor, y como ejemplo que dará paso al segundo y pleno románico navarro-aragonés, la iglesia del monasterio de Leyre, consagrada en 1057, con la presencia de Sancho de Peñalén, nieto de Sancho el Mayor —durante cuyo reinado seguramente se comenzaron las obras—, y Ramiro I de Aragón. A esta primera consagración corresponde la cabecera del templo, sobre una cripta. Es un edificio de tres naves de casi idéntica altura, con tres ábsides semicirculares. Arcos doblados, apeando sobre pilares acodillados con columnas. La cripta inferior tiene la misma planta en perfecta correspondencia de pilares. Posiblemente por miedo de desplome del suelo del piso superior, para sostenerlo se dispusieron, bajo los vanos de la cripta, un sistema de arcos sobre columnas de fuste cilíndrico y toscos capiteles cúbicos, alguno de ellos con bárbara labra, denunciando una ruda escultura, no comparable con el empeño arquitectónico.

León y Castilla

El reino astur-leonés había soportado el mayor peso de la Reconquista; por ello va a sufrir con más saña las *razzias* de Al-Mansur; la situación del reino es crítica al sobrevenir el año 1000, y no se superará la crisis hasta el advenimiento del reinado de Fernando I. Su alejamiento de las corrientes europeas y la calidad de su arquitectura prerrománica hacen que ésta se mantenga aún dentro de la undécima centuria.

El prototipo de iglesia asturiana —cabecera tripartita, tres naves y tribuna a los pies— se conserva en la iglesia de San Isidoro de León, un eslabón más de una cadena que, partiendo de Alfonso II, continuó, en el siglo XI, en San Pedro de Teverga —se sabía que existía en 1069—, y que aún en el XII y el XIII se seguía construyendo en templos como San Pedro de Ansemil (Pontevedra) o la Corticela, en la catedral compostelana. Estos últimos ejemplos de cronología tan tardía demuestran la fuerza de las formas asturianas, aunque carecen de la tribuna sobre el pórtico.

Se atribuye directamente a Sancho el Mayor la cripta de San Antolín de Palencia; una vez más, en las obras de este monarca se trata de una ampliación de un edificio visigótico. Nave rectangular y ábside redondo, con abovedamiento de cañones. La factura del edificio coincide con la tradición local y con lo característico de las obras del monarca navarro, tradición asturiana.

La iglesia de San Baudelio de Berlanga, construida en el tercer cuarto del siglo XI, representa un edificio síntesis de múltiples raíces: la planta, cuadrada con machón central, de origen visigótico a través de ejemplos como el rupestre de Arroyuelo de Hito y Santa María de Peñalba; el abovedamiento, del más puro estilo califal; la tribuna de los pies, con su parte baja a modo de cripta, y la alta, con su altar —tabernáculo como el del *cuadrum*—, denuncia concomitancias más que evidentes con los *westwerk* carolingios.

ARTES FIGURATIVAS

Iconografía

Abrir este capítulo con una breve disquisición-repertorio de la iconografía del momento resulta comprometedor en el estado actual de la bibliografía; pero, sin embargo, la creo pertinente, dada la finalidad de este trabajo; por todo ello, los criterios recogidos a continuación han de tomarse en su sentido amplio, no agotadores del tema, y simplemente introductorios de los iconogramas más significativos.

Conservamos fragmentos y noticias de la existencia de ciclos iconográficos, ya de carácter bíblico en general como cristológicos en particular. Denuncian una dependencia de los prototipos universalizados durante el reinado de los grandes monarcas carolingios. Así, el parentesco icónico de las escenas del Génesis de la *Biblia de Roda* con las ilustraciones del *scriptorium* carolingio de Tours es más que evidente. La misma similitud existe entre el «arca de las reliquias», de San Isidoro de León, y las puertas de San Miguel de Hildesheim. Señalada, pues, esta relación y denunciada la no conservación de los programas iconográficos de los murales de los templos —los estudiaremos en el segundo románico—, analizaremos a continuación las imágenes más representativas de este siglo XI.

a) *Teofanías.*—La imagen de la divinidad, que tan problemática parece haber sido en nuestro país, va configurándose plenamente en actitudes y formas que en nada difieren de las europeas coetáneas, y que ya todas ellas estaban anunciadas en la centuria anterior. La divinidad se muestra en su dimensión humana, superando al mero símbolo; pero sólo en cuanto a la forma, pues siempre hay algo que lo hace manifestarse distante, mayestática. El mismo Crucificado no sufre en la cruz como un hombre; su serenidad denuncia su carácter divino. Hemos dividido en cuatro apartados esta manifestación divina: visión profética de la divinidad, el Crucificado, Cristo doctor, visión apocalíptica.

Visión profética de la divinidad.—En la *Biblia de San Pedro de Roda* se ilustra de una manera muy original, radicalmente opuesta a la tradición mozárabe, el pasaje de Ezequiel 1,4-6: «Miré, y he ahí que venía del septentrión un viento impetuoso, una nube densa... En el centro de ella había semejanza de cuatro seres vivientes; tenían semejanza de hombre, pero cada uno tenía cuatro aspectos y cada uno cuatro alas». El ilustrador no ha obviado ni un solo detalle: el viento, la nube, el turbillón, los seres alados —sobre ellos, las tres cabecitas de águila, león y buey—; todo responde al espíritu del Antiguo Testamento; pero no se olvida que esta visión profética, para él —como cristiano—, ha tenido su confirmación con Jesucristo hecho hombre, y por ello lo representa en medio de una mandorla, de pie y con nimbo crucífero. El profeta Ezequiel no vio más que símbolos, pero el artista cristiano no puede dudar a la hora de presentar a la divinidad: Jesucristo hecho hombre y sacrificado en la cruz: nimbo crucífero.

El Crucificado.—Hemos visto el afecto que la monarquía visigoda y después la asturiana tenían por la cruz; pero ésta no se había manifestado con el Crucificado hasta el siglo X, con el ya estudiado *Beato de Gerona.*

Relacionado con esta imagen surge el magnífico crucifijo de Fernando I; sin duda, el primero de los románicos en España. Es un Cristo de cuatro clavos; no doliente, sino sereno y mayestático. El iconograma leonés muestra un avance sobre el gerundense al reproducir en imágenes, sobre y bajo el Crucificado, la resurrección de Jesucristo, y, por efecto de su sacrificio, la del propio Adán —el primer hombre pecador—. Por los bordes del crucifijo corre una cenefa, en la que se representan hombres y monstruos del bestiario en un confuso y enmarañado combate; parecería, a simple vista, algo meramente ornamental; sin embargo, la intención simbólica parece evidente: el triunfo de la cruz como liberación del hombre de la persecución del mal —las bestias—. Se completa el crucifijo en su reverso con una teofanía del Cordero apocalíptico rodeado del Tetramorfos.

La dependencia de la iconografía pagana de la cristiana queda aún patentizada, en el siglo XI, en la crucifixión de la *Biblia de Ripoll,* donde se representa el sol y la luna en carros tirados por caballos y toros, como las antiguas representaciones de Helios.

Cristo doctor.—La imagen es de origen antiguo; ya en el siglo X, en nuestro país vemos representaciones de este tipo de dos tendencias icónicas distintas: tradición hispánica e influjo carolingio. Esta última, representada en el *Beato de Gerona,* termina siendo adaptada por los artistas hispánicos y es la que se difunde en el siglo XI. El Señor sentado, con el Evangelio en la mano y dirigiéndose a los presentes, se representa en los dinteles catalanes de San Genis des les Fontaines y Sureda. En estos ejemplos son los apóstoles quienes le escuchan. En el arca de San Millán de la Cogolla, los oyentes de las palabras del Evangelio son los reyes, Sancho de Peñalén y su esposa Placencia. Los monarcas deben tener presentes en sus actuaciones los principios evangélicos; por ello deben ser los primeros en escucharlos; y estos reyes navarros se hacen reproducir en actitud análoga a los monarcas otonianos.

En el *Diurnal* de la reina Sancha, el doctor transmite concretamente el mensaje de la redención de la cruz; sobre el libro se representan las cruces del Gólgota. El marco de la ilustración es la gran A del inicio, con sus marcadas connotaciones apocalípticas.

Visión apocalíptica.—Las imágenes del Apocalipsis —enfrentamientos bien-mal— se siguen manteniendo en el siglo XI; la inercia de los *Beatos* es muy acusada, aunque el lenguaje plástico se asemeja, cada vez más, con lo europeo coetáneo.

Una de las más hermosas ilustraciones del pasaje del Apocalipsis 5,6 [20] se encuentra en la *Biblia de Roda.* El Señor, en el trono, en el interior de una mandorla con los símbolos de los evangelistas —aquí identificados con los vivientes—; a ambos lados, los reyes. En el friso inferior, ángeles, ancianos con cítaras y copas y vivientes rodean al cordero. No hay nada en la ilustración que recuerde las formas plásticas de la miniatura mozárabe y sí mucho —a pesar del linealismo— de la tradición romana.

[20] «Vi, en medio del trono y de los cuatro vivientes y en medio de los ancianos, un Cordero, que estaba en pie como degollado, que tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete espíritus de Dios enviados a toda la tierra».

Visión simplificada es la representación del cordero rodeada del tetramorfos —vivientes—, que podemos ver en relicarios como el de San Pelayo y San Juan Bautista; en estos casos, su precedente es evidente: las cajas asturianas de reliquias.

b) *Apóstoles y santos.*—Las imágenes de apóstoles y santos en actitud hierática es normal y generalizada. Suelen representarse bajo arquerías que enmarcan sus figuras, y que se van a conservar durante todo el período del pleno románico. Posiblemente, los prototipos nos los den los marfiles, y la escultura en piedra no sea más que la difusión de estos modelos, que antes sólo eran asequibles a minorías.

Junto a estas representaciones individuales se inicia ahora la escultura de carácter narrativo; son auténticas series de escenas que sirven de ilustración a la vida de un santo. El ejemplo más interesante nos lo ofrece el arca de San Millán, en la que se nos presentan más de veinticinco escenas de la vida del Santo, ilustración de la *Vida de San Millán,* de San Braulio.

El carácter moralizador, ilustración de las palabras del Señor, es puesto de manifiesto en la narración gráfica de las bienaventuranzas en la arqueta del mismo nombre, conservada en el Museo Arqueológico Nacional.

Escena de actualidad nos ofrece el ilustrador del *Diurnal* de Fernando I, donde el escriba, una vez concluida la obra encargada por los reyes, ofrece a éstos el tomo [21]. Corresponde la imagen a una simplificación de la escena de igual forma de la primera Biblia de Carlos el Calvo, donde, en una compleja escena de corte, el abad Vivien ofrece la Biblia al monarca. En el manuscrito leonés aparece simplemente el escriba entre los monarcas bajo un álbeo cortinaje.

El lenguaje plástico

Vistos los principales iconogramas conservados, veamos brevemente cuáles fueron las técnicas y los estilos de los que se valieron los artistas del siglo XI para transmitir estas imágenes.

Decoración mural

1) *Pintura y estucados murales.*—No conservamos restos pictóricos de importancia de los frescos que decoraban los muros de los templos de esta época, pero su existencia anterior y posterior parece confirmar que también los hubo durante este período.

La iglesia catalana de San Sadurní de Tavernoles conserva, en el muro occidental del transepto, restos de una decoración estucada con cenefas de palmetas y otros vegetales íntimamente relacionadas con las formas de los relieves pétreos coetáneos. Ha sido señalada su relación con los estucados carolingios, pero no debemos olvidar que en nuestro país ya se conoce el estuco como elemento decorativo mural desde la época asturiana.

[21] Joaquín Yarza piensa que se podría identificar a este personaje con el rey David (*Arte y arquitectura...*, p.168).

2) *La escultura.*—Son pocos los motivos pétreos esculpidos que se conservan en la actualidad. Sin duda, los dinteles catalanes de San Genis les Fontaines y San Andrés de Sureda son las obras más conocidas por su intención monumental, aunque en ellos queda muy patente aún la huella de su dependencia de miniaturas tanto gráficas como de orfebrería. Así parece indicarlo tanto la definición plástica de paños y actitudes como la adecuación de la imagen a encuadres de arquerías; sin embargo, se nota ya una tendencia a la estilización, que anuncia la escultura de la portada románica. El primero de ellos se fecha en torno a 1030, mientras que el segundo denuncia formas más tardías. Relacionada con los elementos vegetales de la parte puramente ornamental de estos relieves, se encuentra una serie de capiteles encontrados en Ripoll, Roda, etc. Los capiteles de Roda presentan las formas evolucionadas del capitel corintio, que sólo en la cuenca mediterránea ha podido conservar ese aire clásico en un elemento arquitectónico que, evidentemente, ya no lo es, pues responde a una interpretación estética diferente. Dentro de esta misma tendencia clasicista, aunque con realización plástica distinta, debemos incluir el sitial episcopal y el ara de la catedral de Gerona.

Muy lejos de las formas elegantes de Roda se encuentran los capiteles de la cripta de Leyre, donde la rudeza se hace patente no sólo por la falta de proporción, sino por la torpeza de ejecución; labor tosca, todavía sin el rayado a escoda del románico posterior. Son capiteles en estrías, formando como si fuesen hojas muy estilizadas, o motivos geométricos con tendencia a la abstracción, e inclusive con pretensiones figurativas de dudosa iconografía, dado su barbarismo. Relacionados con estas formas están los relieves de Villatuerta.

En esta misma órbita embrionaria de la escultura románica se conservan, en el núcleo astur-leonés, unos capiteles en San Pedro de Teverga. De lo arquitectónico, ya hemos hecho referencia de su carácter de nexo entre la tradición asturiana y los orígenes románicos; parece que la escultura muestra igual tendencia. Una vez más, la interpretación iconográfica resulta más que problemática; pero la intención plástica, aunque con rudeza, está preconizando las formas del capitel historiado románico.

La ilustración libraria

La iluminación de libros en estos momentos gira en torno de tres *scriptorios* bien definidos y con marcada independencia: Santa María de Ripoll, San Millán de la Cogolla y el *scriptorium* real de León.

La miniatura románica catalana cuenta con dos obras muy importantes: la *Biblia de Ripoll,* en la actualidad en la Biblioteca Apostólica Vaticana, y la *Biblia de San Pedro de Roda,* en la Bibliothèque Nationale de París. Ambas denuncian un origen común: de las distintas manos que compusieron su decoración pictórica, una trabajó en las dos. Posiblemente salieron del *scriptorium* del monasterio de Santa María de Ripoll, que en la época de Oliba contaba con una biblioteca que superaba los 240 volúmenes, de los cuales 46 son donación personal de Oliba. El monasterio se convirtió en

un emporio cultural de primer orden: la escritura histórica catalana tiene sus primeras manifestaciones; los estudios sobre matemáticas, astronomía y geografía eran tan avanzados, que atraían a los sabios europeos, que, a través de Ripoll, entraban en contacto con la cultura del islam; igual importancia debía de tener en el conocimiento y difusión de los estudios musicales y poéticos. Sobre la trascendencia en el orden espiritual y litúrgico, ya hicimos antes alusión. Así, pues, cabe pensar que fue en este ambiente en el que se concibieron estas dos obras maestras. Las ilustraciones se realizan a pluma, siendo muy pocas las que llegaron a colorearse. Son eslabones de una cadena que, como ha dicho Wilheim Neuss, une el mundo de la antigua cristiandad con la serie de grabados en madera del *Apocalipsis de Durero,* del año 1498, demostrando con ello, según el erudito alemán, la gran unidad de la cultura cristiana del Medievo. Por lo que vimos en la iconografía, podemos observar en su factura plástica que parecen obras que denuncian un origen antiguo, reinterpretado por los artistas carolingios, utilizando el término no en sentido de restricción geográfica, sino de amplitud cronológica.

La obra arquitectónica realizada por Sancho el Mayor de Navarra tiene su paralelo, en la ilustración libraria en el monasterio de San Millán de la Cogolla, de manifiesta protección regia. Las formas aquí realizadas denuncian un gran apego a la tradición. Según Yarza, muéstrase este conservadurismo en el hecho de que aún en 1073 se copiaba el *Liber comitis* de la liturgia hispana y se ornaba con miniaturas, entre las que destaca la gran cruz astur y algunas escenas muy dentro del espíritu del siglo anterior; igual tendencia demostraba una *Expositio Salmorum* [22].

La existencia de dos obras excepcionales, un *Beato* y un diurnal relacionados con Fernando I, parecen confirmar la evidencia de un *scriptorium* real en León. La tendencia a la unificación de la miniatura leonesa con la europea coetánea empieza a hacerse patente, tras un primer influjo carolino, en el siglo anterior; la inercia de la miniatura leonesa es muy acusada, pero la apertura europea que supuso la monarquía navarra en León hace irreversible el proceso de adaptación de las formas europeas, subordinando el cromatismo al motivo temático y, sobre todo, yendo a unas concepciones figurativas similares a la tradición antigua, a la que el *scriptorium* de Ripoll parecía afecto. Se yuxtaponen en estas obras caracteres de una estética anticlásica, propia de particularismos hispánicos, con otros aspectos, más universalistas y uniformes, de la herencia antigua perviviente en la estela carolina.

La metalistería

Nada se conserva de los numerosos frontales del altar que se realizaron, según documentos más o menos coetáneos, durante estos años. Antes del año 1038 existía en la catedral de Gerona un *antependium* de plata, que desapareció con la invasión napoleónica. Otro de oro consta en Ripoll por donación del abad Oliba. Dos de plata y uno de oro fueron donados a San

[22] Ibid., p.164.

Isidoro de León por sus benefactores, Fernando I y D.ª Sancha. Por las descripciones que conservamos de ellos, podemos conjeturar su gran parecido con las obras otónicas coetáneas; dato que parece confirmar esta idea puede ser la inscripción que se podía leer en un *antependium* de Santa María la Real de Nájera, donado por la reina Estefanía antes de 1056; en él se indicaba el nombre de un artífice alemán. La tradición hispánica de este tipo de obras parece reflejarse en los dinteles pétreos de San Genis les Fontaines y San Andrés de Sureda.

El arca de las reliquias de San Isidoro de León, de madera enchapada en plata, con escenas del Génesis, denuncia en sus altorrelieves una hermandad evidente con las puertas y columnas de San Miguel de Hildesheim.

Aspecto más tradicional muestra el cáliz de Silos, con nudo en el astil y cuencos semiovoideos como peana y copa. De plata dorada y con inscripción en la peana, donde se referencia a Santo Domingo; la decoración, en friso de arcos de herradura con filigrana de alambre. La forma denuncia su similitud con los representados en la miniatura de la décima centuria.

Arte eborario

El trabajo en marfil había alcanzado en Córdoba las cotas más altas de la plástica de su época. Los artífices cordobeses constituyeron un taller en Cuenca, con el que se relacionan durante la décima centuria los talleres de León y San Millán de la Cogolla. Estos continuaron su producción durante el siglo XI, creándose en ellos un efecto similar al resto de las artes de este período, que fue la asimilación de algunas formas propias de la eboraria del Sacro Imperio; fruto de estos talleres son obras como las ya citadas de San Millán, de San Isidoro de León, arqueta de las Bienaventuranzas y el crucifijo de Fernando I.

IV. ROMANICO PLENO (1075-1150)

Como en el término anterior, hablar de románico pleno no es más que un lexema convenido que facilita la definición, pero que no termina de definir completamente un fenómeno artístico. Este convencionalismo nos habla de la plenitud, mejor diríamos madurez, del estilo. Los límites cronológicos, como siempre que hay que señalar un período entre años concretos, resultan problemáticos, pero sí son los años más idóneos como referencia.

Veremos en las páginas siguientes cuáles son las características y los monumentos que conforman esta etapa. Si en el capítulo precedente nos hemos detenido en una serie de compartimientos casi diría estancos, sobre todo en el análisis arquitectónico, ahora no será necesario. Existen núcleos de los que irradiarán los elementos artísticos, pero todos ellos están interrelacionados. Pienso que no habrá fronteras políticas, como hace tiempo indicó Puig i Cadafalch, pero tampoco las barreras geográficas son freno:

Compostela, León, Frómista, Jaca, Pamplona, Toulouse, etc.; separados por obstáculos naturales, pero unidos por el «camino» de peregrinación, poseen un estilo muy similar. Mas aquí podría justificarse precisamente por ese nexo del peregrinaje; sin embargo, el sentido unitario y uniformador del románico hace que, a miles de kilómetros, dos modestos edificios rurales sean parejos. La causa de la difusión del estilo no es única; a la ya indicada de los caminos de peregrinación, habría que añadir la labor de las órdenes monásticas. Cluny y Gorze son dos centros monasteriales que se van a ocupar de ensamblar las formas arquitectónicas, la mayoría conocidas en cada área geográfica europea, pero que, mediante esta hermandad monástica, terminarán unificándose en su totalidad. En España serán los monjes cluniacenses los que se encargarán de ser el hilo que hilvanará los distintos monasterios de la Península. Paralelamente a este movimiento monástico, la reforma litúrgica, la adaptación del rito romano en toda España, que conlleva, a su vez, a una total dependencia de Roma, consiguen unificar las formas artísticas de todo el país.

Como conclusión, me gustaría decir que sobre un sustrato artístico que ya es románico, la finalidad constructiva de espacios concretos para una liturgia común, la realización de esculturas y pinturas para idénticos principios dogmáticos —la identidad está justificada por la liturgia romana, alto clero francés o afrancesado, supremacía de los monjes negros— realizan el milagro de la unidad de formas y de estilo, que desde la caída del Imperio romano no se había conocido.

ARQUITECTURA

Las formas arquitectónicas

Los edificios van a adquirir ahora la forma definitiva del románico. Teóricamente, el templo adoptará una estructura totalmente abovedada. En los capiteles de las columnas y en la portada se plasmará el mensaje que el pueblo o las minorías clericales debían recibir; a veces, estas formas no son más que mera ornamentación destinada a la honra de Dios y a la vanagloria de los hombres que las realizan.

Analizaremos después los aspectos planimétricos, que constituyen tipologías de edificios religiosos; me detendré ahora en el léxico concreto de la arquitectura, aunque sólo sea brevemente.

La cubrición de los edificios se realiza mediante bóvedas de cañón, de aristas y de horno. Por lo menos, ésa es la primera intención; los condicionamientos económicos, en la mayoría de los casos; los técnicos, a veces, son la causa de que el proyecto quede reducido, en gran número de edificios populares, a cubiertas de madera de tradición romana. Los abovedamientos, mediante arcos fajones y perpiaños, apean en columnas. Estas, exentas, adosadas a los muros o constituyendo con un núcleo central pilares que en sus formas más sencillas son cruciformes —precedentes suyos veíamos en edificios de la décima centuria, como Santa María de Lebeña—. La columna ha perdido toda idea de proporción clásica, pero

mantiene aún las formas que la recuerdan: la basa de perfil ático, fustes lisos, capiteles que adoptan el esquema de la cesta corintia incluso cuando son historiados —los primeros, en el panteón real de San Isidoro—, conservan muñones y caulículos del capitel clásico.

Símbolo y funcionalidad de la iglesia y su entorno

No hay duda de que el edificio románico, junto a su realidad material, tenía una intención simbólica. Sin embargo, este posible simbolismo sólo era conocido por las *élites* intelectualizadas. Constantemente se alude a la iglesia material como el símbolo de la Jerusalén celeste; se diría que en ellas —no sólo las iglesias circulares o poligonales, sino en todas en general— podría verse la proyección de la Jerusalén descrita en el Apocalipsis. Ya desde el siglo XI se identifica con la forma humana: el santuario es la cabeza; el coro, el pecho; las alas, los brazos; la nave, el vientre; la parte inferior con las segundas naves transversales, las piernas y los pies. Siguiendo en esta visión antropomórfica del templo, llegamos a su concepción como el hombre canónico o «perfecto», es decir, Jesucristo. Y así, Honorio de Autún escribía: las iglesias cruciformes nos recuerdan que el cuerpo de Cristo, la Iglesia, está crucificada en el mundo, y las iglesias de planta circular, que la perfección sólo se alcanza en el cielo [1]. Sin embargo, vuelvo a insistir que todas estas interpretaciones, en la mayoría de los casos, se repiten siguiendo fórmulas literarias paleocristianas; son simple lenguaje metafórico de teólogos y no tienen nada que ver con las gentes que las vivían.

Con la adopción de la nueva liturgia ha desaparecido el uso del iconostasio y el carácter de rígida compartimentación interna: *sacrarium,* coro, lugares distintos para catecúmenos, penitentes, fieles aislados por sexos. Separando todo, profusión de canceles e iconostasio. Sí, se mantiene la separación por sexos y el uso del pórtico para penitentes, como veremos; pero el espacio interior comienza a tener una unidad que las barreras de canceles e iconostasio evitaban. La nave aparecerá ahora más amplia y diáfana; no sólo por el nuevo condicionamiento litúrgico, sino por un mayor dominio de la técnica —es éste un fenómeno inverso al que se produce en la concepción arquitectónica eclesial de comienzos de la alta Edad Media—. En las iglesias basilicales, en las que participaron mayor número de personas, las naves laterales tendrán un carácter más dinámico, diríamos mejor itinerante, mientras que la central sería más estática. En la cabecera, la *caput ecclesiae;* sobre el altar, la ventana por donde los rayos de sol del levante traerán en su segunda parusía a Jesucristo; hacia allí levantan su vista los fieles desde la nave.

En cuanto al entorno, debemos distinguir entre la iglesia rural y urbana. La primera estaría rodeada de tierras *ad cibarium,* según los documentos del siglo X; la segunda tendría tan sólo a su alrededor —«in circuitu ecclesiae», dicen los textos de la época— el atrio.

La iglesia, enclavada en una parte elevada y ligeramente aislada por

[1] EDGAR BRUYNE, *Historia de la estética* vol.2 (Madrid 1963) p.549.

unas tierras del resto del *hábitat,* tenía un espacio que podía variar según su categoría: «Eglesias cathedrales o conventuales ayan cada una de ellas quarenta posadas... e las parrochias treynta... a éste [espacio destinado al cementerio o atrio] debe amojonar el obispo, quando consagrare la eglesia, segund la quantia sobredicha, si non quiere embargo quegelo tuelga» [2]. Era lógico murar este atrio, pues gozaba de inmunidad jurídica. Se amojonaba con cruces, que, a su vez, servían para marcar las estaciones procesionales. La superficie, según los documentos anteriores a las *Partidas,* variaba de 84 pasos a 30. En su interior, aparte de las sepulturas, la ley canónica era rígida, y no permitía otra construcción que la casa del párroco; también, al carecer las iglesias de *diaconicon* —generalmente sólo disponían de pequeñas hornacinas en los muros del ábside, donde quedaban los instrumentos de uso inmediato para el culto— y al ser los pórticos totalmente abiertos, se necesitaba un cillero, que sería otra de las edificaciones que citan los documentos: «Las casas de las eglesias en que guardan sus cosas».

El pórtico era de piedra, como los que aún podemos ver hoy en los edificios románicos; o simplemente un cobertizo de madera; así serían los de la mayoría de los templos. El uso de estos pórticos tendría una variada finalidad: funeraria, reuniones laicas, litúrgicas y lugar de esparcimiento [3].

Tipología de los templos

a) *La llamada iglesia de peregrinación y los templos con transepto.*—Durante muchos años se ha hablado de la llamada iglesia de peregrinación, así denominada por la afinidad de formas en cinco iglesias —San Martín de Tours, San Marcial de Limoges, Santa Fe de Conques, San Saturnino de Toulouse y Santiago de Compostela—, que, además de sus formas, tienen en común su ubicación en caminos de peregrinación. Los elementos formales que las definen son: las naves, el transepto y la girola.

Las naves son tres, a excepción de Tours y Toulouse, con cinco, cubiertas con bóvedas de cañón, sostenidas por fajones. Las naves laterales, divididas en dos pisos: el superior, tribuna, con medio cañón; el inferior, con bóvedas de aristas. Las naves, divididas en tramos por los fajones, que apean en columnas que conforman pilares cruciformes.

Las naves son cortadas por otras tres, que constituyen el brazo del transepto, de igual estructura a las longitudinales. A este crucero se abren capillas en cada brazo. En los extremos, portadas monumentales.

Superado el crucero, el testero, que en este tipo de templos está constituido por una girola, a la que, en el caso de Santiago, se abren cinco capillas; la central, cuadrada.

Esta forma de iglesia se adaptaba bien a las necesidades de los santuarios de peregrinación, pues girola y tribunas servían para la ambulación y

[2] Alfonso X, *Las siete partidas,* ed. de Esteban Pinel y Alberto Aguilera (Madrid 1865) part.1 tít.13 ley 4.

[3] I. Bango Torviso, *Atrio y pórtico en el románico español. concepto y finalidad cívico-litúrgica:* B. S. Es. Ar. y Arq. de Valladolid (1975) p.173ss.

estancia de los peregrinos durante la celebración de los oficios. No obstante, el prototipo, que surgió prácticamente al mismo tiempo en Toulouse y en Compostela, no se utilizó solamente para estos usos del «camino»; sus distintos componentes se ensayaron por separado en multitud de tanteos, que en el caso de la girola enraízan con la problemática de las criptas anulares carolingias; y el de las tribunas aún va más lejos, pues llega hasta las edificaciones basilicales paleocristianas.

Centrándonos en el templo compostelano, al que el Calixtino alaba, con resabios clásicos de claro abolengo vitrubiano, «de conveniente tamaño; proporcionado en anchura, longitud y altura; de admirable e inefable fábrica», diré que sus etapas constructivas se centran, fundamentalmente, en dos episcopados: el de Diego Peláez y el de Gelmírez. Entre 1075-1078, Diego Peláez dio comienzo a las obras; cuando por circunstancias políticas abandonó la sede compostelana en el año 1088, había concluido la cabecera con capillas absidiales y la girola. Con la ascensión de Diego Gelmírez, en 1100 se reanudan las obras, y cuando el gran prelado muere en 1140 dejaba casi terminada la catedral.

Sigue el prototipo compostelano, aunque no sabemos si con girola, la catedral de Tuy. La iglesia de San Isidoro de León adopta una cabecera de tres ábsides y un transepto de una sola nave. Mientras que a los pies conserva una estructura en dos plantas, evidente tribuna real.

b) *Iglesias basilicales.*—La tradición asturiana estaba patente aún, como ya hemos señalado, en ejemplos aún más tardíos, como la Corticela de Santiago de Compostela. Sin embargo, el modelo que va a terminar imponiéndose va a ser el de tres naves, con transepto sin señalar en planta, cabecera de tres ábsides semicirculares y, a veces, con cimborrio en el tramo anterior al presbiterio central. Ejemplos de este prototipo se levantan por toda España entre 1080 y 1100: San Martín de Frómista, San Pedro de Arlanza, San Martín de Mondoñedo, catedral de Jaca, etc.

Existieron intentos híbridos, no sé si con la intención de simbiosis premeditada o por modernizar con un ábside semicircular un proyecto tradicional de cabecera tripartita recta; éste es el caso de la iglesia de San Bartolomé de Rebordanes, en Tuy.

En Cataluña, en los valles pirenaicos, las iglesias de Santa María y San Clemente de Tahull, consagradas en 1123, denuncian interpretaciones populares de la planta basilical.

c) *Iglesias de una nave.*—Idéntica ambivalencia denuncian los templos de una sola nave. La tradición hispana, de ábside recto y exento al exterior, siguiendo prototipos tan antiguos como los hispano-visigodos, son numerosísimos en Galicia y en toda la zona del Duero.

Las formas de ábsides semicirculares son adaptadas a partir de los edificios basilicales antes citados; diría que ellos sirven de modelo para los templos parroquiales y aun monasteriales de su entorno, simplificando a las necesidades de una sola nave sus formas. Los ejemplos serían innumerables, y su cronología va jalonando los distintos estadios progresivos de la Reconquista; así, San Salvador de Sepúlveda o San Frutos de Duratón sirven de modelos más meridionales de esta época.

d) *Iglesias cruciformes.*—La forma ya la hemos visto definida en el período anterior, siguiendo modelos muy antiguos. Uno de los ejemplos más significativos es el de Santa Marta de Tera (Zamora), en forma de cruz latina, con una sola nave de tres tramos y ábside recto; según Gómez Moreno, su forma obedecería al trazado de otra más antigua dentro de la inercia hispánica. Muy similar a ésta, pero dentro del tercer cuarto del siglo XII, sería la de San Pedro de Angoares (Pontevedra).

La iglesia de San Pedro de Siresa, en el valle de Hecho, también es de planta de cruz con ábside único semicircular, abovedada con cañones sobre fajones, decorada en su interior con arquerías ciegas. La ausencia de decoración escultórica, el empleo de un aparejo menudo y la conservación de una tribuna regia más antigua a los pies denuncian técnicas popularizadas del primer románico de esta área geográfica.

ARTES FIGURATIVAS

Escultura

a) *Concreción del estilo escultórico.*—La escultura monumental del primer románico había producido unas obras que denunciaban unas maneras plásticas muy próximas a sus prototipos miniaturísticos de eboraria y metalistería. Cuando con un lenguje iconográfico próximo al románico intenta salirse de este sometimiento Teverga o Leyre, su resultado es demasiado tosco para poder juzgarlo estilísticamente. Será a finales del siglo XI cuando la escultura pueda liberarse de los convencionalismos miniados y busque para sus representaciones un lenguaje formal más acorde con una realidad naturalista. Los capiteles historiados del panteón de San Isidoro de León anuncian un estilo novedoso frente a los más perfectos y acabados de temas vegetales del mismo lugar; éstos, perfectamente justificados por la tradición hispana; aquéllos, más torpes, por ser un lenguaje iconográfico no usual: las figuras comienzan a adoptar una corporeidad sobreelevada sobre los planos del fondo, denunciando con esta actitud, como ha escrito Salvini, un esfuerzo seguro para salir de las formas dialectales del lenguaje prerrománico.

En la escultura de Jaca y Frómista se da un paso decisivo para la concreción definitiva de la escultura de historias románica española: la adopción de actitudes y formas procedentes de modelos historiados romanos. Como ha estudiado Serafín Moralejo[4], la aparición de movimiento y el tratamiento del desnudo, y aun de los ropajes de algunas esculturas de estos dos núcleos, denuncian su dependencia de una obra importante de la escultura antigua como es el sarcófago de Husillos, hoy en el Museo Arqueológico Nacional. Este fenómeno de cualificación del lenguaje historiado de la escultura por una vuelta, una vez más, a los modelos más o menos clásicos, es generalizado en España, Francia e Italia; cronológicamente, casi simultáneos, y me atrevería a decir que, una vez más, los distintos focos artísticos de Europa llegan a un mismo resultado independientemente por la fuerza de la romanidad en su acervo artístico. A partir de 1100, las formas conquistadas cruzan los caminos de Europa de un lado a otro de las fronteras —peregrinaciones, órdenes monásticas, alto clero—, creando unas composiciones internacionalizadas: el lenguaje universalista, uniformador y dogmático del románico.

[4] *La sculpture romane de la cathedrale de Jaca:* Cahiers de Saint Michel de Cuixá (1979) p.79ss.

Esta escultura va a estar al servicio de las necesidades iconográficas de los templos, que en portadas, claustros y capiteles en general van a tener el marco adecuado para su mensaje.

b) *La portada románica y su mensaje.*—La portada románica adquiere un fuerte aspecto claroscurista merced al acusado escalonamiento del muro; los vanos se abocinan en múltiples arquivoltas, que apean en jambas transformadas en columnas y codillos. Su aspecto general difiere, pues, de las fachadas de los edificios clásicos; este rompimiento de los paramentos se había iniciado en la arquitectura de los otones; exactamente, en Speyer.

El motivo principal del programa iconográfico suele ocuparlo el tímpano, aunque la decoración historiada rompa con el marco y trascienda por toda la fachada con una simple tendencia acumulativa; por lo menos, así parece desprenderse de la visión de portadas como las compostelanas, leonesas o las de Leyre; y no es que esta sensación nos la dé hoy en día, que el cambio de las piezas de lugar es más que evidente, sino que los hombres coetáneos a las obras así parecen entenderlo cuando escriben —es una referencia del Calixtino a las portadas compostelanas—: «Allí mismo, pues, hay talladas, por todo alrededor, muchas imágenes de santos, de bestias, de hombres, de ángeles, de mujeres, de flores y de otras criaturas, cuya esencia y calidad no podemos describir a causa de su gran cantidad».

Salvo excepciones, estas imágenes no tienen otra misión que ilustrar gráficamente la manifestación de la divinidad a las gentes, que no pueden percibirla, por su incultura, en los textos. Una vez más, se cumple en estas figuras el carácter de «biblia de los ignorantes» con que defendía las imágenes San Gregorio. Existía en la portada una idea básica como mensaje iconológico, pero a veces ésta resultaba confusa por el carácter acumulativo de otras escenas que en nada se relacionaban con el concepto general. Se ha hablado mucho del espíritu intelectualizado del románico; esta característica puede resultar evidente en el lenguaje simbólico de textos y figuras en la portada occidental de Jaca, pero las imágenes de Platerías (Compostela) y puerta del Cordero (León) eran lo suficientemente elocuentes para que el pueblo comprendiese los convencionalismos mayestáticos de la teofanía. Es hoy cuando las gentes llevan más de siete siglos sin practicar las claves de esta interpretación imaginativa, cuando sólo algunos intelectuales pueden descifrar este lenguaje. Siguiendo la normativa carolingia sobre la comprensión de las imágenes, éstas suelen llevar un letrero explicativo para que no exista confusión; sin embargo, los iconogramas se han divulgado tanto, que los epígrafes van desapareciendo con la popularización de los temas.

La portada románica así concebida surge espontáneamente en varios

puntos geográficos diferentes casi al mismo tiempo: Borgoña, España y el Languedoc. A continuación estudiaremos brevemente las más representativas de nuestro románico; todas ellas en torno al año 1100, y que, sin duda, son el origen prototípico de centenares de ejemplos que divulgan sus formas a lo largo del siglo XII.

En los primeros años del siglo se concluirán las portadas norte y sur de la catedral compostelana, y posiblemente habría que esperar bastantes años para que se terminase la occidental[5]. El Calixtino nos describe prolijamente y con algún error las portadas meridional y septentrional; y si, según se supone, se inventó el motivo iconográfico de la occidental, lo haría en un sentido lógico y como contexto de las fachadas ya existentes. En la hoy desaparecida fachada norte, la llamada «puerta Francesa», por su descripción similar a la meridional, hoy conservada, se representaba el pecado de nuestros primeros padres —el Señor reconviniendo del pecado a Adán y Eva y su expulsión del paraíso—. En el otro tímpano, como contrafigura de Eva, la Virgen en la anunciación, significativo síntoma de la futura redención. Presidiendo toda la fachada, la *maiestas Domini*. En los extremos, dos feroces leones vigilan la entrada; evidente pervivencia, a través de los textos bíblicos, del bestiario mesopotámico, con idéntica finalidad.

El anuncio redentor se va a cumplir en la fachada meridional —hoy tan desfigurada por habérsele añadido imágenes de la septentrional—. Se desarrolla en sus tímpanos y fachada toda la historia de la redención: desde la epifanía hasta los primeros momentos de la pasión —prendimiento, Cristo atado a la columna, juicio de Pilatos—, pasando por las tentaciones. Junto a éstas, verdadero ejemplo de vida para los hombres, el castigo de la lujuriosa que no ha sabido seguir la enseñanza de Cristo; ejemplo que, como nos recuerda el autor del Calixtino, puede ser de gran utilidad para quienes lo contemplan. Pero el mensaje de la redención ha de llegar a todos los hombres, y para ello está allí presente, presidido por Cristo, el colegio apostólico; es decir, el fundamento de la Iglesia; los obispos son sus sucesores[6].

Cuando el autor del Calixtino describe la portada occidental, después de señalar lo prolija que es en escenas, señala que la más importante es la transfiguración, añadiendo: «Y allí están Santiago, y Pedro, y Juan, a quien, antes que a todos, mostró el Señor su transfiguración». Parece lógico que en la gran puerta de la basílica se muestre a todos los hombres que nuestro Redentor, aquel que hemos seguido como ejemplo de vida y salvación en las otras dos portadas, es el mismo Dios tal como se mostró a los hombres, personificados en sus tres discípulos predilectos en el monte Tabor.

En San Isidoro de León se construyen dos portadas de trascendencia monumental: la primera, conocida como la puerta del Cordero, relacionada con uno de los talleres escultóricos de Compostela; la denominada del Perdón, posterior en el tiempo, denuncia una serie de aspectos que la condicionan a la puerta de Mièvegille, de Toulouse.

[5] J. CAAMAÑO, *Contribución al estudio del gótico en Galicia* (Valladolid 1962) p.60.

[6] J. M. Azcárate insiste sobre la doble naturaleza de Jesucristo representada en la portada de Platerías *(La portada de Platerías y el programa iconográfico de la catedral de Santiago:* Arch. Esp. de Arte [1963] p.1).

El tímpano de la puerta del Cordero, con unas imágenes de gran tradición en nuestro país —sacrificio de Isaac, el cordero apocalíptico en el interior de una mandorla portada por ángeles—, parece como un doble anuncio de la redención. De todos es sabido el carácter de tipo del sacrificio de la cruz que tiene el sacrificio de Isaac; sobre él se esculpe el motivo del Apocalipsis de San Juan como anuncio de la divinidad para la segunda parusía. Es decir, el tímpano sintetiza en sus imágenes las dos parusías. Se completaba la portada con imágenes del Zodíaco, rey David con sus músicos y los santos titulares.

En la puerta del Perdón, el carácter narrativo es más elocuente, y en tres escenas se nos transmiten tres puntos básicos de la venida de Cristo: muerte, resurrección y ascensión. En el centro, el descendimiento; a la izquierda, las Marías ante el sepulcro vacío, y a la derecha, la ascensión; para evitar dudas, se epigrafía: «Ascendo ad Patrem meum Patrem vestrum».

Si hasta ahora hemos hablado de imágenes comprensibles fácilmente por el pueblo, nos encontramos en Jaca con el programa iconográfico de más enjundia intelectual; prueba de lo complicado de su interpretación es la abundancia de letreros explicativos, pues los autores eran conscientes de que las simples imágenes resultaban confusas.

Recientemente, Jesús Caamaño interpretaba la rueda del tímpano como un monograma trinitario —circunferencia, radios y cubo—. Los dos leones afrontados a ambos lados son una glosa plástica de la empresa redentora: el león de la izquierda tiene bajo sus patas a un hombre tendido en tierra y acosado por una serpiente, que sujeta con las manos; el letrero explica —«Parcere sternenti leo scit christusque petenti»—; el león de la derecha extiende su dominio sobre el basilisco y el oso, símbolos de muerte; la inscripción es elocuente —«Imperium mortis conculcans est leo fortis»—. Así, pues, el mensaje cristológico parece evidente; los leones, símbolos de Cristo resucitado y clemente. Concluye Caamaño su interpretación: «Por lo mismo, los hexámetros que, admonitoriamente se dirigen al fiel que se aproxima al templo —«Vivere si quaeris qui mortis lege/teneris/huc suplicando veni renuens fomenta veneni/ cor viciis munda pereas ne morte secunda» (A quien, como mísero mortal, entre suplicante, rehúya los alimentos ponzoñosos y limpie de vicios su corazón si no quiere morir de segunda muerte)—. Es la segunda muerte-pecado, representada en los animales, sometidos al león»[7]. Para Serafín Moralejo, la rueda es una especie de *orbis;* los radios serían la cruz y las cuatro partes del mundo, rellenándose todo el esquema de rosáceas astrales. Los leones, en sentido cristológico, como vencedor sobre la muerte y como misericordioso con el pecador —el león que perdona al hombre que se prosterna ante él—. Este autor viene a resumir así el mensaje iconológico de la portada: «... una

[7] J. M. CAAMAÑO MARTÍNEZ, *En torno al tímpano de Jaca:* Goya (1977-1978) p.207.

vehemente exhortación a la penitencia. Un sacramento umbral de la Iglesia en cuanto comunidad espiritual, no podría encontrar una expresión más adecuada que en la glosa simbólica de la puerta misma de la iglesia material» [8].

Como las anteriores portadas, la de la catedral de Jaca hizo escuela y se divulgó por sus entornos geográficos; pero ya su valor intelectual se ha perdido; a la vez que las reproducciones disminuyen en calidad plástica, su intencionalidad iconológica se va estereotipando, hasta quedar reducida a un simple símbolo popular de la divinidad [9].

c) *El claustro y el pórtico historiado.*—Los claustros construidos en esta época fueron muchos, pero apenas si quedan algunos restos de unos pocos. Los más significativos, la parte más antigua del de Silos y los capiteles del claustro de la catedral de Pamplona. Al pertenecer uno a una comunidad monasterial y el otro a una diocesana, podrían corresponder las imágenes en ellas representadas a un carácter dogmático en los cenobios y catequético en las catedrales. San Bernardo había escrito sobre la necesidad de las imágenes en los claustros: «A la verdad, hay una razón respecto de los obispos y otra respecto de los monjes. Siendo aquéllos deudores a los sabios y a los ignorantes, tratan de excitar la devoción de los pueblos groseros por los atractivos corporales no pudiendo excitarla bastante por los espirituales». Más adelante, defendiendo el principio de la iglesia carolingia, que sostenía que la verdad es menos inmutable en lo escrito que en lo representado plásticamente, por lo menos para los monjes, escribía: «En fin, se ve aquí por todas partes una tan grande y tan prodigiosa diversidad de toda suerte de animales, que los mármoles, más bien que los libros, podrían servir de lectura; y se pasaría aquí todo el día con más gusto en admirar cada obra en particular que en meditar la ley del Señor». Pese a estas palabras del santo cisterciense, no podemos apreciar diferencia entre el claustro monasterial y el catedralicio; en ambos abunda lo figurativo; y no sólo en sentido historiado únicamente, sino que lo meramente ornamental —flora y bestiario— aparece por doquier; efecto, sin duda, de la munificencia de los donantes. El hombre del Medievo veía en los monjes los intermediarios ideales con la divinidad, pretendía sobornar a los monjes mediante ostentosas donaciones, exigiéndoles oraciones y aparatosas ceremonias para su salvación. Por todo esto, estas ornamentaciones no son más que efecto de la opulencia de los monasterios en la mayoría de las ocasiones, y por ello las criticaba San Bernardo: «¿Por qué, a lo menos, no hay pesar por unos gastos tan necios?»

Joaquín Yarza ha rescatado el claustro de Silos, uno de los más hermosos de Europa, de la cronología secundaria que la historiografía francesa le había dado. No es éste el lugar oportuno de discusiones cronológicas; acepto la propuesta de Yarza, según la cual la actividad del taller escultórico se detuvo en torno al año 1100 o poco después, cuando estaban hechas las partes más antiguas del claustro. Existía entonces una importante obra escultórica realizada para un claustro de planta irregular, con dos grupos de siete arcos a cada lado, que en fecha muy posterior se ampliaría. De esta época serían los más bellos capiteles y seis de los ocho relieves [10].

[8] S. MORALEJO, *La sculpture romaine* p.93ss.

[9] Para la difusión del tema cf. ALAIN SENE, *Quelques remarques sur les tympans romans a chrisme en Aragón et en Navarre:* Mélanges offerts a Rene Crozet a l'occasion de son soixante-dixième anniversaire (Potiers 1966) I p.365-381.

Los capiteles son de un delicado grafismo, acorde con la tradición eboraria hispano-musulmana. Lejos de la complicada simbología que el P. Pinedo les concede en su estudio, pienso que no serán más que pura ornamentación tal como interpreta estas formas San Bernardo: «No sé de que pueda servir tal cantidad de monstruos ridículos». En cuanto a los relieves, resulta evidente que hay toda una secuencia dogmática. La mayoría de los historiadores coinciden en señalar una misma autoría para los relieves de la ascensión, Pentecostés, entierro y Marías ante el sepulcro, descendimiento, discípulos de Emaús y duda de Santo Tomás. Corresponderían al último cuarto de siglo XII los del árbol de Jesé y la anunciación. Creo que no importa la cronología para poder afirmar que la realización plástica puede ser distinta según la época, pero que el programa iconográfico surgió desde un primer momento [11], y que su lectura tendría que ser: genealogía humana de Cristo a partir de Jessé; anuncio a María de la encarnación: primer símbolo de redención; descendimiento de Cristo, la redención ya se ha realizado, y el primer beneficiado es Adán, que surge de su tumba, tal como vimos en el crucifijo de Fernando I; una imagen sintética de entierro y Marías ante el sepulcro, clara alusión a la muerte y resurrección, sobre este último punto, el programa iconográfico insiste y realiza dos escenas más que confirman la resurrección: a modo de testigos, los discípulos de Emaús y la duda de Santo Tomás; la composición triangular de la ascensión provoca en el espectador el aire de ascesis que inspira la escena, Cristo desaparece en una nebulosa ante María y dos discípulos; por último, María y los apóstoles, reunidos en el cenáculo, van a recibir al Espíritu Santo. Desde muy antiguo se ha pensado en los dramas litúrgicos como fuente de inspiración para la creación de estas escenas; desde luego, la composición escenográfica parece invitarnos a ello; sin embargo, me inclino más a pensar en escenas ilustrativas de carácter miniaturesco como prototipos, posiblemente marfiles, como señalaré más adelante. Igual dependencia de un drama litúrgico, piensa Vázquez de Parga para los capiteles del claustro de Pamplona, de una cronología anterior al año 1145. Del primitivo claustro pamplonés se conservan en el Museo Provincial cinco capiteles, dos ornamentales y tres historiados. La calidad de su realización, tendencia naturalista, fuerza dramática y carácter descriptivo los hacen únicos para su época en toda Europa. Uno de ellos es puramente catequético: Job, modelo de resignación. El escultor sigue el texto bíblico: Dios hablando con el feo diablo, mientras la mano derecha señala a los hijos de Job en el gran convite; Job orando y luego mesando sus cabellos, a la vez que destroza su vestido cuando recibe la noticia de sus desgracias;

[10] J. YARZA LUACES y otros, *El monasterio de Santo Domingo de Silos* (León 1973) y *Arte y arquitectura...* p.196ss.

[11] Yarza afirma sobre estos relieves: «ambos glorifican a la Virgen, indicio de gotic[illegible]» (*Claustro* p.41).

INSTITUTO BIBLICO TEOLOGICO PASTORAL BIBLIOTECA

ruinas y desgracias de Job; Job en el muladar con su esposa; mensaje de Dios.

Los otros dos capiteles historiados contienen un ciclo cristológico sobre la pasión: lavatorio de los pies y santa cena —en muy mal estado de conservación—; prendimiento —con el episodio de Malco—; beso de Judas; Jesús saliendo de casa de Anás y Caifás; Calvario; descendimiento; entierro; santas mujeres; la Magdalena corriendo hacia San Pedro para comunicarle la resurrección. Es una lástima la falta de un mayor contexto icónico para poder comprender la totalidad de su iconología.

Los pórticos de las iglesias parroquiales no mostraron, en sus primeras manifestaciones del siglo XII, una gran riqueza de temas historiados. Son elementos ornamentales tanto animalísticos como florales; rara vez el tema es narrativo. El sacrificio de Isaac se representa en un capitel del pórtico del Salvador, de Sepúlveda. Los pórticos de San Esteban de Gormaz presentan escenas de carácter costumbrista, de dudosa interpretación. Salvo estas excepciones, habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XII para ver cómo se convierten en soporte de una riquísima decoración historiada y puramente ornamental.

La pintura mural

a) *Técnica, estilo, influencias y artistas.*—La iglesia románica no se consideraba concluida hasta que recibía la decoración pictórica. Los textos en este sentido son muy elocuentes. La iglesia de San Martín, reconstruida en Montecasino durante el abaciazgo de Desiderio, no pudo ser consagrada hasta la época del abad Oderisius, porque su decoración pictórica no estaba aún terminada [12]. La técnica empleada era al fresco; pero no de una manera muy exacta, pues éste era dificultoso y problemático, y no fue utilizado hasta el Renacimiento; los pintores románicos usaban una técnica abreviada y de resultados pobres con respecto a su durabilidad. Sobre la pared se aplicaba una mano de cal, y sobre ésta se pintaba. El sistema permitía los arrepentimientos; con volver a pintar de blanco bastaba; sin embargo, esta técnica producía fácilmente el descascarillamiento. Encima de esta primera capa, con un punzón, se trazaban las líneas generales; el contorno de las figuras se realizaba con trazos negros u ocres. Después se rellenaban de color los distintos campos cromáticos entre las líneas; era una policromía de base, que más adelante se realzaba con temple y productos grasos en general. El estilo de estas pinturas era fundamentalmente linealista, diría esquemático; alejados de toda realidad naturalista, antes símbolo que imagen real. El lenguaje formal de esta pintura es una serie de convencionalismos que no se han creado ahora, que ya en la pintura carolingia aparecen; fue entonces cuando se produce la ruptura con el naturalismo y se inicia la abstracción convencional del románico. Este lenguaje de claves convencionales es universal y uniformador; y así, vemos

[12] A. BRUTAILS, *L'Archéologie du moyen âge et ses methodes* (París 1900) p.175-226; P. DESCHAMPS et M. THIBOUT, *La peinture murale en France* (París 1951) p.24; G. DE FRANCOVICH, *Problemi della pittura e della scultura prerromanica* (Spoleto 1955) p.410-413.

que las características que Paul Deschamps enumera para definir los rostros de San Savín servirían para cualquier figura de Tahull, Ruesta o San Justo, de Segovia: «Dos manchas de ocre rojo sobre las mejillas, luces indicadas por trazos blancos en la frente, en las cejas, bajo los ojos, sobre el caballete de la nariz, en el labio superior; una mancha en el centro del mentón». Los fondos planos y monocromos contribuyen a resaltar el valor de las figuras, y éstas se convierten en auténticos iconos individualizados; este valor estético se había iniciado en el Bajo Imperio y va a adquirir un gran desarrollo en lo bizantino. Por otro lado, la composición pictórica se adapta perfectamente al marco arquitectónico, las figuras se someten a las formas de la arquitectura; y si ésta no existe, pues el paramento es amplio y despejado, el propio pintor las crea para que la composición ideográfica tenga su adecuado encuadre.

Los historiadores nos hablan, después de analizar las composiciones, de diversas tendencias en su formación: la tradición hispánica, el influjo bizantino y la influencia francesa.

Hemos visto en capítulos anteriores cómo las iglesias asturianas estaban decoradas pictóricamente en su totalidad. Restos muy pobres parecen confirmarnos lo mismo en los templos de la décima centuria, aunque por estos residuos no podemos juzgar la importancia de las pinturas. Las referencias textuales parecen denunciar la existencia de auténticos programas iconográficos, así se desprende de este fragmento del cordobés Aben-Hassan, hacia el año 1000: «Los cristianos pintan en sus iglesias una imagen que dicen que es la del Creador, otra imagen que sería la de María, otra que era la de Pedro, otra la de Pablo, una imagen de la cruz, otra de Gabriel y otra de Israel». Las pinturas hispanas de finales del siglo XI y de la primera mitad del XII denuncian diversos aspectos que las relacionan con la tradición hispana. La miniatura mozárabe había creado unos fondos cromáticos en bandas que la diferenciaban claramente de otras miniaturas coetáneas, más sometidas a las tradiciones clásicas; esta tendencia antinaturalista es todavía observable en pinturas murales, como las de Santa María de Tahull o las de Susín. El incluir en esta inercia de la tradición hispánica obras como las de Campdevanol o Marceval puede admitirse; pero, desde luego, no aceptando su temprana cronología; son obras toscas, rudas, arcaizantes y, sobre todo, muy tardías.

La llamada influencia bizantina en la pintura románica, no sólo española, sino europea en general, es más que problemática, sobre todo si la entendemos en simultaneidad cronológica o en dependencia directa. Los prototipos para los ábsides estaban plenamente concebidos en la época carolingia y, en algunos casos, en las pinturas coptas de Bauit. En los contactos continuos entre Oriente y Occidente se fue configurando en Italia, Francia, Alemania y España una iconografía con grandes similitudes con la bizantina, que básicamente podría ser ya románica. Italia pudo servir de puente con Oriente y tamizar formas estéticas y dogmáticas orientales, adaptándolas a Occidente; pero nunca este influjo supuso una copia servil de los prototipos griegos, sino una adecuación. Uno de los conjuntos pictóricos en los que coinciden la mayoría de los críticos en considerarlo

ítalo-bizantino es San Clemente, de Tahull; a ninguno de ellos se les escapa la huella de formas tradicionales hispánicas; de tal manera, que el hieratismo del Pantocrátor y la abstracción de su grafismo denuncian aspectos muy alejados del bizantinismo señalado, produciéndose un aspecto crítico paradójico, y que viene a confirmarnos, una vez más, que, cuando el historiador del arte recurre al influjo bizantino, es algo vago e indeterminado; yo me atrevería a denominarlo recurso fácil.

Por último, tenemos que hacer referencia a los contactos con Francia, que son más que evidentes, justificados plenamente a través del camino de peregrinación. Serán las pinturas del panteón de San Isidoro de León, las de la iglesia baja de San Juan de la Peña y las de Bagüés las que muestren sus contactos con los talleres franceses de Tours, Limoges, Poitiers, etc.; sin embargo, el estado de la cuestión no permite señalar prioridades, ni siquiera el orden prelacional; pues, si es cierta la relación, no lo es menos la de dependencia de la pintura de León, por ejemplo, con formas miniaturescas del acervo artístico leonés tradicional [13].

Los artistas que realizaban estas pinturas constituían auténticos talleres errantes [14]. Reside aquí la gran diferencia con los escultores, pues éstos estaban más sujetos a los lugares de la obra debido a la duración del trabajo. Los pintores realizaban su trabajo en un tiempo corto, y rápidamente se trasladaban a otro lugar; esto ha hecho que algunos historiadores hayan denominado a esta pintura un arte sin fronteras. Se ha llegado a hacer auténticos itinerarios de artistas; así, se habla del maestro de Tahull, que recorre Roda, Maderuelo y San Baudelio de Berlanga; itinerarios amplios también se refieren a los maestros de San Quirce de Pedret o el de Osormort. Pero, pese a que posiblemente estos artistas eran auténticos viajeros —ya en el siglo X, en nuestro país un miniaturista recibía el sobrenombre de «peregrino»—, hoy día se pretende evitar la autoría de distintas pinturas por el simple hecho de coincidencias de formas plásticas, pues, como dijimos antes, la utilización de un lenguaje convencional y uniformador hacen similares muchas obras que en realidad corresponden a talleres distintos. Siguiendo esta tendencia, se estaba reduciendo exageradamente la nómina de pintores.

b) *El programa iconográfico de los templos.*—Las pinturas decoraban no sólo los interiores, sino los exteriores de los templos. El marqués de Lozoya todavía llegó a ver la pintura de un Pantocrátor en el exterior de la iglesia de San Martín de Segovia, un agnusdéi decoraba parte del exterior de San Juan de Bohi. Por otro lado, no debemos aislar de la pintura el conjunto escultórico, pues capiteles y relieves iban también policromados, consiguiendo de esta manera un gran efecto cromático [15].

Nuestro país es muy rico en la conservación de pinturas murales ro-

[13] JANINE WETTSTEIN, *La fresque romaine. La route de Saint Jacques, de Tours a León* (Genève 1978).

[14] J. GUDIOL Y RICART, *Les peintres itinérants de l'époque romaine:* Cahiers de Civilisation Médiévale I (1958) p.191ss.

[15] En la iglesia de San Justo de Segovia se conserva todavía un tímpano historiado —hallazgo de las reliquias de los Santos Justo y Pastor— que puede darnos idea del efecto cromático del relieve románico.

mánicas. En un principio, los conjuntos catalanes, recogidos en su mayoría en el Museo de Arte de Cataluña, hicieron pensar en su supremacía; sin embargo, sin menoscabo de ésta, hallazgos recientes nos están proporcionando obras muy interesantes en Aragón y Castilla.

Con su policromía, la pintura creaba una luz y un ambiente propicios para el recogimiento. Los tonos planos y monocromos de los fondos proporcionaban una sensación de aislamiento del exterior mundano, obligando a los fieles, en su interior, a meditar y, sobre todo, a sentirse dominados por aquellas figuras que, como iconos sagrados, se recortaban sobre los fondos monocromáticos. La teofanía, que presidía siempre el ábside, resplandecería mayestática, solemne, a veces inquisidora, bajo las luces tintineantes de las candelas. Los fieles contritos podían leer en las paredes el camino de la humanidad desde el pecado de nuestros primeros padres hasta la redención de Cristo.

El programa iconográfico conservado más completo de nuestro país lo constituyen las pinturas de la iglesia de los Santos Julián y Basilisa, de Bagüés (Zaragoza), hoy en el Museo Diocesano de Jaca. Podemos comprobar, ante su vista, lo poco que ha evolucionado la iconografía eclesial desde la época carolingia, confirmándonos, una vez más, cómo lo románico arranca de ese banco de pruebas artístico que es el renacimiento carolingio. La iglesia es de una nave y un ábside semicircular; sólo las pinturas murales de los pies se han perdido. Los muros laterales de la nave se encuentran compartimentados en cuatro registros. La lectura se inicia por el registro superior del muro sur, continuándose por el septentrional y pasando al segundo meridional, y así, en forma de espiral, hasta llegar al suelo. Los temas, en esencia, son: creación de Adán, Dios entrega a Adán el dominio sobre los animales, Dios extrae la costilla de Adán, creación de Eva, Dios presenta Eva a Adán, Dios les muestra el árbol del bien y del mal, la serpiente tienta a Eva, tentación de Adán, Adán y Eva se cubren ante Dios, Caín da muerte a Abel, Dios maldice a Caín, Dios habla a Noé, construcción del arca, entrada de los animales en el arca, sacrificio propiciatorio de Noé, anunciación, visitación, nacimiento, anuncio de los pastores, epifanía, huida a Egipto, Herodes ordena la matanza de los inocentes, presentación de Jesús en el templo, bautismo de Cristo, las tentaciones de Cristo, vocación de los primeros discípulos, bodas de Caná, Cristo con apóstoles, Cristo con la samaritana, Marta y María ante Cristo y resurrección de Lázaro, Cristo con Pedro, institución de la Iglesia (?), última cena, camino de Getsemaní, prendimiento.

En el ábside, desde el suelo hasta la clave, cuatro registros: friso de cortinajes; Simón de Cirene ayuda a Cristo a llevar la cruz, Calvario, las tres Marías ante el sepulcro, los apóstoles y la Virgen, la ascensión de Cristo [16]. Existe aquí la misma intención narrativa de las pinturas de la iglesia carolingia del palacio de Ingelheim, descritas minuciosamente por Ermoldus Nigellus; lo mismo podemos comprobar aún en la iglesia de San

[16] GONZALO M. BORRÁS GUALIS y MANUEL GARCÍA GUATAS, *La pintura románica en Aragón* (Zaragoza 1978) p.66.

Juan de Munstair, donde en las paredes laterales y los ábsides se señalan puntualmente casi las mismas escenas. La intención de las pinturas es evidente: la historia de la humanidad desde la creación, el pecado y su redención por Cristo. Presidiendo el ábside, la gran teofanía de Cristo en la ascensión ante el colegio apostólico. En el muro de los pies, posiblemente se representaría la *parusía* de Cristo, con el desarrollo del juicio final: ángeles trompeteros convocarían al juicio; los hombres saldrían de sus tumbas, y todos acudirían ante el trono de Dios, rodeado de los elegidos.

Los restantes conjuntos pictóricos, a excepción del panteón de San Isidoro, se encuentran mucho más mutilados; casi siempre, lo conservado se reduce al cascarón del ábside. Este está presidido por la teofanía en distintas variantes; bajo ella, el colegio apostólico con la Virgen o escenas referidas a la redención, y en el friso inferior, un registro meramente decorativo.

En San Quirce de Pedret, el conservadurismo iconográfico se declara en su apego a mostrarnos la teofanía relacionada con el Apocalipsis de los *Comentarios* de Beato: visión del Señor de los días, el Cordero, los siete candelabros, el trono con el rollo sellado, el altar con las ánimas, los mártires vestidos de blanco con espada en el pecho, veinticuatro ancianos, los cuatro jinetes, etc. Otras veces, la teofanía de carácter apocalíptico se ha simplificado, mostrándonos el Pantocrátor, bendiciendo y señalando ser el principio y el fin de todo (α y ω), como es el caso de San Clemente de Tahull o San Juan de Tredós. La visión de la divinidad, siguiendo las palabras del profeta Ezequiel, también es corriente, representándose los vivientes y las ruedas de fuego. En Santa María de Esterri de Aneu, la teofanía se convierte en una epifanía a los Magos, y se le añaden los profetas Elías e Isaías; Magos y profetas sirven aquí para confirmar la divinidad del Niño, que está en el regazo de la Virgen. En Santa María de Tahull, la Virgen, como auténtico trono, tiene en su rodilla al Niño, que recibe las ofrendas de los magos.

En el panteón de San Isidoro de León, el conjunto pictórico repite, una vez más, las escenas redentoras de la vida de Cristo; aquí, con un marcado sentido escatológico, nos encontramos en el lugar de los enterramientos regios. El ciclo iconográfico parte de la anunciación y termina en la crucifixión. La escena del anuncio a los pastores supone una de las obras maestras de la pintura románica europea; como *unicum* que es, rompe con la estética románica, produciendo un efecto ilusionista que la humanidad occidental había perdido tras la caída del Imperio romano. Igualmente resulta conmovedor el aire bucólico que muestra el conjunto, pese a ciertos convencionalismos; diríase arrancada de una ilustración romana.

Quisiera concluir este apartado haciendo una breve referencia al primer taller de pintores, que decora la parte baja de San Baudelio de Berlanga con escenas de bestiario y cacerías; Joaquín Yarza acaba de señalar la correspondencia en la temática con algunas iglesias bizantinas, que adornaban las partes bajas con ciclos musivarios con cacerías y escenas circenses derivadas de la Antigüedad. A esto creo que debemos añadir que la tribuna de los pies, a modo de *westwerk,* con altar del *quadrum* incluido, podría ser de uso regio, y esto justificaría este tipo de pintura, al igual que en la iglesia áulica de Lillo había escenas circenses, o la de Santa Sofía de Kiev tenía motivos venatorios en la escalera que conducía a la tribuna.

Artes suntuarias

a) *La metalistería.*—En el capítulo anterior habíamos hecho alusión a las citas textuales que nos hablaban de los *antependium* que se fabricaban para los altares; ahora debemos abrir este capítulo con otra cita que nos describe el frontal de plata ofrecido por Diego Gelmírez a la catedral compostelana; lo describe así el códice Calixtino: «El frontal, pues, que hay delante del altar está bellamente trabajado con oro y plata. Tiene esculpido en su centro el trono del Señor, en el que están los 24 ancianos en el mismo orden en que San Juan, hermano de Santiago, los vio en su Apocalipsis; a saber, doce a la derecha y otros tantos a la izquierda... Y en el centro está sentado el Señor como en silla de majestad, sosteniendo en la mano izquierda el libro de la vida y dando la bendición con la derecha. Alrededor del trono, como sosteniéndolo, están los cuatro evangelistas. Los doce apóstoles están ordenados a derecha e izquierda, tres en la primera fila a la derecha y tres encima. Igualmente hay tres en la primera línea de abajo, a la izquierda, y tres en la de arriba. Allí también hay alrededor muy bonitas flores, y entre los apóstoles hermosísimas columnas». Por desgracia, esta pieza no se ha conservado; pero tanto la factura material —plata nielada de fondo y figuras doradas— como la iconografía, la *maiestas* y la disposición del apostolado aparecen reproducidas en el «arca santa» donada por Urraca y su hermano Alfonso VI a la catedral ovetense. En las caras laterales, se completaba la iconografía de esta arca con la ascensión y unas escenas de la natividad del Señor. Sobre la tapa se grababa la crucifixión. Precisamente con esta forma de figura grabada hay que relacionar el altar portátil de Celanova, hoy en el Museo Diocesano de Orense. Compuesta de pórfido verde y plata dorada y nielada, representa la *maiestas Domini* en el interior de una mandorla sostenida por cuatro ángeles; su cronología está referenciada por el abad Pedro (1090-1118), que mandó hacerla.

Las cruces de metal parecen mantener la tendencia astur de no representación del Crucificado. Por lo menos, las conservadas así parecen indicarlo. En Mansilla de la Sierra (Logroño) existe una cruz procesional de plata cincelada y nielada; brazos patados y placa de cristal en el centro. Los símbolos de los evangelistas se graban en los extremos, siguiendo una vieja costumbre altomedieval no española. Por su técnica recuerda el ara celanovense. De esta época debe de ser el *lignum crucis* de Carboeiro, hoy en la catedral compostelana, repujado en lámina de oro, con tetramorfos y cordero.

Los cálices denuncian claramente el mantenimiento de la forma del de Silos. Y así, el que donó Urraca a San Isidoro de León era de idéntica silueta, en ónice y oro. Más sencillos en su forma son los cálices gallegos

llamados de San Rosendo: el de Celanova, el de Cebrero y el de Caveiro. Todos ellos son de plata dorada.

b) *Arte eborario.*—Los trabajos de marfil tienen en nuestro país una larga tradición, que en el primer románico centrábamos en dos talleres, fruto ambos de la munificencia regia: el de León y de San Millán. En el segundo románico, esta producción, lejos de aminorarse, se acrecienta, y ambos talleres producirán obras de una calidad excepcional, situando sus creaciones entre las mejores europeas. La temática icónica suele recrearse en los motivos anteriores, pero la interpretación plástica ha evolucionado, adquiriendo las figuras una corporeidad y un dinamismo característico de la escultura hispana de la época.

El crucifijo de Fernando I tiene su continuidad en el Cristo de Carrizo; éste de mayor volumen en su anatomía; posiblemente, el eslabón que uniese ambos fuese el que donó Urraca a San Isidoro; era de marfil, oro y pedrería. Tal vez puedan relacionarse con éstos los crucifijos del Metropolitan Museum of Art, de Nueva York, y los italianos de las catedrales de Todi y Canosa [17].

En San Millán de la Cogolla, entre 1090 y 1100 se hace un arca para las reliquias de San Felices; se conservan varias piezas, entre las que sobresale la representación de la santa cena. El estilo ha evolucionado sobre su inmediato antecedente: el arca de San Millán; la composición y el estilo de las figuras adopta la forma internacional característica de las esculturas de Jaca y Frómista. El Cristo en majestad del arca de San Millán es interpretado ahora en este nuevo estilo para un «portapaz» que conserva la colegiata de San Isidoro de León.

Será en los marfiles de un arca desmembrada, de la que se conservan dos piezas, una en el Metropolitan, la otra en el Museo del Ermitage, donde el carácter narrativo adquiera notas de gran calidad. Su iconografía, los peregrinos de Emaús y Cristo apareciéndose a su madre —Nueva York—, las Marías ante el sepulcro —Ermitage—. Estos iconogramas siempre me hacen pensar en el ciclo completo del arca, que debía de estar muy próximo a la intención iconológica de los relieves del claustro de Silos.

c) *La ilustración libraria.*—Es justamente en este apartado artístico donde más se va a notar el cambio litúrgico y la problemática enfrentada que esto va a suponer. Paralelamente a esta mutación, se produce la sustitución de la letra visigótica por la carolina; con esta última se introducen en los *scriptoria* las imágenes plenamente románicas, que en la etapa anterior todavía mostraban claras reminiscencias de la ilustración anticlásica de la miniatura leonesa del siglo X. Es curioso ver cómo es una obra de contenido tradicionalmente hispánico, el *Comentario al Apocalipsis,* de Beato, interpretado en dos concepciones plásticas distintas, lo que puede simbolizar esta problemática de la vieja tradición eclesial hispánica y la nueva liturgia romana, o lo que es lo mismo, el enfrentamiento hispano-francés, pues fueron clérigos de esta nacionalidad los que más contribuyeron a su adopción.

[17] D. GABORIT-CHOPIN, *Ivoires du Moyen Âge* (Friburgo 1978) p.118 y 202.

El *Beato de Burgo de Osma* difiere iconográficamente de la tradición creada por Magio; su dibujo denuncia lo usual en Europa en esta época. Frente a esta interpretación europeísta, el *Beato de Silos* se debate entre la tradición y la novedad. Como ha estudiado Joaquín Yarza, la ilustración del infierno es de gran importancia iconográfica y estética. El enfrentamiento de San Miguel y el diablo, representado en un dibujo de línea elegante y segura, con un cromatismo en verdes sobre fondo claro, hace de la obra un *unicum* de nuestra plástica.

Entre 1118 y 1129 se concluía el *Libro de los testamentos,* obra del obispo Pelayo, que quería magnificar las donaciones reales a su diócesis ovetense. El libro supone una serie de retratos regios y escenas donde los monarcas astures muestran su devoción a la divinidad.

En Cataluña, la obra más importante es el *Beato de Turín,* realizado hacia el año 1100. De sus 106 ilustraciones, 93 corresponden al Apocalipsis y al libro de Daniel, yendo precedidas de varias escenas del Nuevo Testamento, todas ellas inspiradas en el *Beato de Gerona.* Pero en lo que en éste era adaptación a la plástica hispana de motivos iconográficos carolingios, ahora el de Turín muestra el más puro estilo románico.

e) *El bordado.*—Incluimos en este apartado una obra excepcional: el *Tapiz de la creación,* de la catedral de Gerona. Como su nombre indica, comprende el Génesis hasta la creación de Adán y Eva, así como los vientos, las estaciones y los meses. Todo lo no relacionado con el tema bíblico denuncia un gran apego con la tradición icónica de la antigüedad clásica. El programa iconográfico veterotestamentario estaba ya plenamente representado en obras paleocristianas. En el centro se representaba el Pantocrátor, creador del universo, y en su entorno, las escenas del Génesis. Se completaba el tapiz con un ciclo dedicado al hallazgo de la santa cruz. Su realización, según Palol, sería por un taller próximo a Seo de Urgel, en los primeros decenios del siglo XII [18].

d) *La pintura sobre tabla.*—Relacionados con la pintura mural y con los *antependium* de metalistería están los realizados sobre tabla. Por lo conservado, sólo adscribibles al área catalano-aragonesa. Su funcionalidad parece indicada como auténticos *antependium* económicos, frente a los metálicos. Con el tiempo evolucionarían en auténticos retablos *(retro-altaris).*

Su composición iconográfica en nada diferiría de los descritos en plata, pues, como acabamos de decir, no eran más que meras reproducciones económicas de los primeros. Generalmente presidía la tabla una teofanía en las distintas variedades señaladas para la pintura mural. En los registros laterales se representaba el colegio apostólico. Si la teofanía correspondía a la epifanía a los Magos, es decir, que Cristo aparecía sobre el trono viviente, la Virgen, los registros laterales comprendían escenas que justificaban su naturaleza divina y su encarnación (anunciación, visitación, huida a Egipto, etc.).

Los dos centros productores principales de estas obras han sido seña-

[18] PEDRO DE PALOL, *Une borderie catalane d'epoque romaine: la Génèse de Gerone:* Cahiers Archéologiques (1956) p.175ss; (1957) p.218ss.

lados en Ripoll y Seo de Urgel. Entre los ejemplos que podemos citar señalaremos: frontal de Espona, frontal de Seo de Urgel, frontal de Ix, etc.

V. TARDORROMANICO Y PROTOGOTICO

En Europa, en torno al decenio 1140-1150, se inicia un período de cambio. En nuestro país se nota esta mutación a partir de mediados de siglo y se hace realidad en el último tercio de la centuria.

¿Qué nombre dar a esta etapa? Antiguamente, se empleaba la nomenclatura de transición. Sin embargo, se era consciente de que el término no era correcto, pues las formas góticas no surgen como evolución de las románicas. Los historiadores centroeuropeos emplean la denominación de tardorrománico; ahora bien, entendido en sentido cronológico y en absoluto peyorativo o degenerativo. Diría que es la última etapa de un estilo que todavía puede llevar el nombre de románico. José María Azcárate, en su discurso de entrada a la Academia, ofrecía el título de «protogótico hispánico» para el arte que se desarrolla en nuestro país entre 1170 y 1225[1]. Este título tiene la ventaja de valorar el estilo gótico, cuyas primeras manifestaciones se superponen a formas tradicionales románicas. En la obra, tantas veces citada, de Joaquín Yarza, vemos que él prefiere seguir conservando la supremacía del término *románico,* y utiliza como expresión definitoria las palabras «disolución del románico».

Todos estos autores son conscientes de que nos encontramos en un período de cambio donde a formas que llegan a ser amaneramientos o barroquismos de las conquistas plásticas anteriores o simple inercia de ellas, se yuxtaponen otras; en la mayoría de las ocasiones, malas interpretaciones, novedosas, provenientes del gótico francés.

Como condicionamiento histórico que propicia este fenómeno, tenemos que considerar, aparte los factores de índole política, numerosos aspectos religiosos. Desde luego, el «camino» sigue siendo un cordón umbilical definitivo en los avatares artísticos europeos; los monjes blancos de San Bernardo —que estudiaré en capítulo aparte—; los contactos del alto clero con Francia; y como novedosa, la presencia de clérigos y maestros de obras ingleses; la devoción a Santo Tomás Cantuariense se difunde por España.

ARQUITECTURA

Aspectos del léxico arquitectónico

¿Qué supuso este período en el lenguaje arquitectónico? A las formas tradicionales, que por pura inercia se van a mantener en lo popular durante años y aun siglos en algunas regiones, se empiezan a yuxtaponer motivos arquitectónicos de un estilo que está alcanzando su madurez en el país vecino.

[1] JOSÉ MARÍA AZCÁRATE RISTORI, *El protogótico hispánico* (Madrid 1974).

La bóveda de cañón se transforma en apuntada en aras de una mayor racionalidad arquitectónica. Por efecto inmediato del empleo de este tipo de abovedamiento, surge el arco de igual perfil; sin duda ninguna, mucho más dinámico. Junto a estos sencillos cambios se gesta uno más importante: la ojiva. Al principio son interpretaciones, o mejor, consecuencias, de algo tradicional nuestro; bajo bóvedas esféricas se colocan nervios; el sistema no es más que un continuismo de lo morisco-califal, ya denunciado en períodos anteriores. Pronto, como consecuencia de este sistema o como importación directa de lo francés, la esfericidad de la bóveda se convierte en auténticos plementos. Las nuevas tendencias de cubrición requieren unos apeos específicos. En alguna ocasión se recurre a la simple chapucería, pues el edificio no estaba previsto para este sistema de abovedamiento. En los edificios más «vanguardistas», esto se soluciona con una transformación del pilar. Torres Balbás ha estudiado un grupo de iglesias que adoptan pares de columnas en los frentes de los pilares. En otras ocasiones o en el mismo caso, en los ángulos o codillos se colocan columnillas para recibir el nervio de la bóveda.

El cambio también afecta a los cornisamientos, y a los llamados aleros completos —formados en Jaca o Compostela— de canecillos, metopas y cobijas historiadas, sustituyen arquerías, canecillos de proa, o simplemente decorados con elementos vegetales muy simplificados o de carácter geométrico.

Los nuevos prototipos

Junto a las cabeceras tradicionales aparecen los ábsides poligonales de columnas en las esquinas y bóveda de horno, bajo la cual, a modo de cimbra, se colocan nervios, que apean en columnillas que articulan los paramentos interiores. Cada región de España cuenta con decenas de ejemplos. Otro aspecto de este período es la transformación de la girola. Junto a la manera típicamente románica de capillas que dejan un tramo para una ventana entre ellas —Santo Domingo de la Calzada o la iglesia del monasterio de Osera—, aparecen las girolas góticas de capillas tangenciales, constituyendo las denominadas, popularmente, coronas de capillas: iglesias de Moreruela o Poblet.

El cimborrio, profundamente hispánico, adquiere en la catedral de Zamora un aspecto muy hermoso y original. Sobre pechinas se levanta una cúpula gallonada y con nervios sobre tambor cilíndrico. Al exterior, la colocación de torrecillas y el sistema de tejas de aspecto «escamado» le confieren un aire exótico y de un gran efecto plástico. Se ha discutido mucho sobre su bizantinismo, pero posiblemente se pueda justificar simplemente por la actuación de un maestro local. La fórmula hizo escuela, y pronto le surgieron imitaciones: entre 1160 y 1240 se levanta en Toro otro cimborrio similar; muy lentamente, con cronología muy pareja a la de Toro, la llamada torre del Gallo, de la catedral de Salamanca, reproduce, una vez más, el modelo zamorano.

Habíamos visto en el primer románico la aparición de edificios de plan-

tas centralizadas, circulares exactamente, que prácticamente no tuvieron trascendencia durante el románico pleno, o al menos no hemos conservado obra de importancia. Será ahora cuando este tipo de planimetría adquiera una cierta difusión. Su funcionalismo es muy restringido a usos concretos de finalidades funerarias o de utilización por comunidades religioso-militares. Con el primer uso estaban relacionadas la capilla del Espíritu Santo de Roncesvalles, la iglesia de Torres del Río y, posiblemente, Eunate. Las dos primeras, ubicadas en el camino de peregrinación, sirvieron, siguiendo modelos franceses, de linterna de muertos y de guía de peregrinos. Ligada a los templarios, teniendo como ejemplo remoto el Santo Sepulcro de Jerusalén, la iglesia de la Vera Cruz, de Segovia, adopta la forma poligonal, con cuerpo central y pasillo anular, toda ella de funcionalismo aún no explicado convincentemente.

Por último quisiera aludir aquí al gran desarrollo que en esta época tuvo el pórtico lateral en nuestros templos. Su ubicación se realizaba ante la puerta de uso común; por ello había que tener en cuenta la situación del pueblo para saber en qué parte del templo se iba a situar. Su construcción pétrea es normal en tierras castellanas, vitorianas, navarras, mientras que en el resto lo usual es que fuese de madera. Sobre su finalidad y uso ya hemos hecho algunas referencias. A ellas tendríamos que añadir el progresivo laicismo de su utilización: aún se conservan en sus atrios olmos y carbayos, porque en el pórtico o en el atrio, bajo estos árboles, se reunían los vecinos para dilucidar problemas municipales o jurídicos; inclusive el entorno templario se va convirtiendo poco a poco en auténtica plaza pública. Uno de los pórticos más hermosos corresponde a la iglesia burgalesa de Rebolledo de la Torre.

Dispersión geográfica de los principales monumentos arquitectónicos

Quisiera concluir esta breve síntesis con un mínimo panorama de realizaciones arquitectónicas sobre la geografía hispánica; no será la exposición exhaustiva —sería imposible—, sino meramente orientadora.

Galicia.—En la cripta de la catedral compostelana se manifiestan los primeros abovedamientos de ojivas de Galicia. Pero el primer monumento totalmente protogótico será la iglesia de Carboeiro (Pontevedra). Siguiendo modelos tradicionales, pero con elementos aislados de la nueva tendencia, los edificios basilicales de Santa María del Sar, Acibeiro, etc. En la catedral de Tuy, al iniciarse el último tercio del siglo, se produce un cambio radical: a unas formas puramente románicas se le añaden elementos ya góticos.

León.—Ya hemos hecho referencia a la catedral zamorana, iniciada en 1151, y la trascendencia que en su área geográfica tuvo. La iglesia de la Magdalena, en la misma capital, denuncia la típica cabecera tardorrománica, descrita en el apartado anterior. En 1168 se comienza, con ayuda regia, la catedral de Ciudad Rodrigo, cuya construcción se prolongará durante la centuria siguiente.

Castilla.—Ya en 1181 debían de estar iniciadas las obras de la cabecera de la catedral abulense, de aspecto cilíndrico englobado en la muralla y con girola de doble nave, a cuyo exterior se abren nueve pequeñas capillas semicirculares. Aspecto más tradicional en planta, aunque con aditamentos novedosos en el abovedamiento, tiene la iglesia abulense de San Vicente. Mucho más tradicional, siguiendo el modelo de Jaca, sin resabio gótico, es la iglesia de San Millán de Segovia; el pórtico meridional de este templo, de finales de siglo. En Santo Domingo de la Calzada, según los *Anales compostelanos,* en el año 1158 se colocaba la primera piedra; las obras, como siempre, se prolongarán años; lo más significativo de ellas, la ya citada girola. A finales del siglo, con aspectos populares muy acusados, se levantaría el claustro de la colegiata de Santillana. El claustro de San Juan del Duero muestra lo exótico de sus arcadas, denunciando un acusado islamismo. Las modalidades castellanas tienen su expansión en lo alavés; San Vicentejo, San Juan de Marquínez y Armentía son los monumentos de mayor importancia en la zona.

Navarra.—De ejemplos tan singulares como los de planta central, ya hemos hecho alusión. De mayor envergadura material, la colegiata de Tudela, dentro del influjo tarraconense en los pares de columnas de sus pilares.

Aragón.—Comienzan a manifestarse las formas mudéjares, que analizaremos en capítulo aparte. Las mejores manifestaciones serán en el campo escultórico, como en los claustros de San Juan de la Peña o San Pedro el Viejo, de Huesca. Las cabeceras de los templos de Uncastillo, la Seo de Zaragoza y Santiago de Agüero también demuestran su importancia más en lo escultórico que en lo arquitectónico.

Cataluña.—Las tres grandes obras arquitectónicas de este período se centran en las catedrales de Seo de Urgel, Tarragona y Lérida.

La catedral de Seo de Urgel se había comenzado prácticamente con el siglo. Pero las obras iban con tal lentitud, que todavía en 1175 se contrataba a Ramón Lombard, arquitecto lombardo, a quien debemos atribuir el aire italiano de la galería alta del ábside central.

La catedral de Tarragona es uno de los monumentos más importantes del período. Por su planta es un edificio románico. Entre 1200 y 1221 se levantó el crucero, y las obras se continuaron hasta finales del XIII. Su sistema de abovedamientos y su apeo en pilares con pares de columnas tuvo una gran trascendencia en toda España. Ya del siglo XIII, pero repitiendo en planta y en estructura la catedral de Tarragona, es la de Lérida. Comenzada en 1203, su consagración definitiva tuvo lugar en 1278.

ARTES FIGURATIVAS

Escultura

a) *Características formales y maestros protogóticos.*—Es precisamente en la escultura donde los cambios estéticos y plásticos son más evidentes. Ante

todo, es el naturalismo, o mejor, la búsqueda del aspecto natural, lo que va a definir la escultura que pretenden hacer algunos maestros. Hasta ahora existían iconogramas que no eran más que meros símbolos, puramente convencionales; recordemos los rasgos esenciales que definían una figura, sea cual fuere su actitud o su personalidad. En este período hay una preocupación por investigar la figura humana y representarla de la manera más natural posible; pero esto no debe equivocarnos; es un naturalismo que no lleva a identificar el iconograma con el representado —en el sentido de individualizarlo concretamente—, sino que conduce a un naturalismo idealizado. Lo importante, cuando se representa a unos personajes, es que éstos adopten una actitud que los dote de vida y aparezcan a la vista del espectador animados; simplificando, diríamos que están conversando entre ellos. Resumiendo: las figuras pierden su carácter de iconos distantes y mayestáticos, incluso su abstracción convencional, para aproximarse a la realidad humana. Pero este realismo que se consigue, también queda estereotipado y fijado en un lenguaje plástico que yo me atrevería a llamar «amaneramiento naturalista» (el término *amaneramiento* lo utilizo para referenciar solamente a lo hispánico de este momento).

La necesidad de investigar plásticamente al hombre y aproximar las imágenes a una medida humana, es una consecuencia del proceso político, social y, por ende, religioso de la época, que veremos referenciado al estudiar algunos aspectos iconográficos, y que, sobre todo, vamos a detenernos en el capítulo del gótico del siglo XIII.

La escultura arquitectónica de carácter historiado evoluciona en una doble dirección, totalmente antagónica en su concepción plástica. Por un lado, las historias pasan a formar parte de las arquivoltas, sometiéndose al marco arquitectónico de las dovelas. En los edificios conservadores, de arcos semicirculares, adaptándose de manera radial a la arquivolta. En las formas apuntadas, la narración se adecuará a la línea generatriz del arco. Será esta última modalidad la que terminará triunfando en el llamado gótico clásico. En cuanto a la estatua columna, el camino a seguir es todo lo contrario: cada vez se irá separando más del soporte tectónico, hasta que sea una escultura de bulto redondo, y lo arquitectónico, un simple fondo ambiental.

Será una nómina corta de artistas los que van a difundir por España estas nuevas concepciones icónicas y plásticas. José Manuel Pita Andrade los denominó «los maestros de la transición al gótico» [2]. Son autores que en su mayoría conocieron lo gótico francés coetáneo; pero que, fuesen franceses o hispanos, crearon unas formas que han sido consideradas de siempre como genuinas de lo hispánico. Todos ellos formaron escuela, y sus discípulos constituyen legión; sin embargo, estas generaciones siguientes carecieron de garra, y sus obras se reducen a interpretaciones toscas y populares, diría que meros clichés de sus maestros. Sin embargo, lo más curioso de esta prometedora generación es que sus tanteos, en alguna ocasión arcaístas, en otras de amanerado goticismo, no condujeron al gótico

[2] José Manuel Pita Andrade, *Los maestros de Oviedo y Avila* (Madrid 1955).

del siglo XIII. A continuación pasaré revista brevemente a su personalidad y su producción artística.

El primero de esta nómina ha de ser el autor del apostolado de la Cámara Santa de Oviedo, pues es el que denuncia un mayor conservadurismo, y, por lo tanto, aunque no sea más que por el arcaísmo de su plástica, el más antiguo en su estilo —posiblemente no lo será cronológicamente—. Durliat lo considera un discípulo de Mateo, y lo que Gaillard consideraba formas convencionales románicas, no son más que un arcaísmo proveniente de su torpeza.

Mateo, por su calidad, es, sin duda, el más controvertido de todos los maestros protogóticos. Las referencias cronológicas a partir de 1161 son numerosas, su «firma» en los dinteles del *Pórtico de la Gloria* en 1188 le ha inmortalizado. Sin embargo, su figura se pierde en la nebulosa de la historia, y su vida y su obra han producido tal cantidad de hipótesis, que, si hubiese sido capaz de dirigir a tantos ayudantes como se le imputan y sintetizar tantos modelos como los eruditos denuncian, todavía le harían más genial por conseguir una obra como la suya. Poco nos importa aquí su nacionalidad; lo que nadie duda es que supo dotar a sus imágenes de un naturalismo insospechado hasta estos momentos: la sonrisa de Daniel, unida a los distintos estados anímicos de los diferentes personajes del pórtico, constituyen el primer aliento vital de nuestra Edad Media. Gestos y ropajes se hacen naturales. Como ya hace muchos años se indicó, su obra no anuncia las primeras manifestaciones del gótico clásico francés, sino las formas «preciosistas» y aun del manierismo del gótico. Tuvo ayudantes de buena calidad, que cooperaron directamente con él en la elaboración del mismo *Pórtico de la Gloria,* de su exterior, del llamado coro pétreo; pero la escuela en las siguientes generaciones terminó perdiéndose en la rudeza y tosquedad del románico de inercia gallego [3].

El llamado maestro de San Vicente es a quien Pita atribuye las esculturas del cenotafio y de las portadas occidental y meridional del templo abulense. Ese carácter narrativo que define el arte de la época queda perfectamente señalado en las viñetas que ilustran la vida de los santos Sabina, Cristeta y Vicente, enterrados en el cenotafio. El dinamismo que exhalan las imágenes del martirio y la ingenuidad plástica, pero frescura icónica, de los desnudos de las santas, hacen de la obra una pieza excepcional. El pórtico occidental, con su apostolado, se encuentra en muy mal estado de conservación. Para el *Pórtico* se buscan filiaciones próximas a la escultura de Autun; para el sepulcro se piensa en San Dionisio.

El maestro de la *Anunciación* de Silos, uno de los relieves de los machones ya citados, es de una delicadeza en atuendos y actitudes que han hecho pensar a Pita que podría ser un discípulo de Mateo. La iconografía funde el acto de la anunciación propiamente dicha con el de la coronación de la Virgen, tema eminentemente gótico.

Problemática es la figura que realizó el Cristo en majestad y el aposto-

[3] Una síntesis sobre la bibliografía de la obra y vida de Mateo puede leerse en Rafael Silva y J. R. Barreiro, *El Pórtico de la Gloria* (Santiago de Compostela 1965); Manuel Chamoso Lamas, *Nuevos aspectos en la obra de M. Mateo:* Goya (1973).

lado de la iglesia de Santiago, en Carrión de los Condes. El tema iconográfico era muy tradicional, pero la definición plástica, el naturalismo del hombre-dios, ha hecho pensar a los historiadores en una evidente relación con la escultura del maestro abulense. Una vez más, los discípulos de este artista no van a saber más que reproducir toscamente la misma iconografía en Moarves, Zorita del Páramo e incluso en la misma colegiata de Santillana del Mar.

Por no alargar más estas líneas, concluiremos esta nómina señalando solamente el nombre: el maestro que realiza parte de las esculturas de San Miguel, de Estella: el maestro Leodegurius de Sangüesa, el maestro de Agüero, etc. En Cataluña, el autor de la portada de Ripoll o los autores de los mármoles del Rosellón son maestros que se encuentran dentro de una tendencia más conservadora.

Hemos hablado de las formas y de los maestros; pero ¿cuáles eran sus mensajes iconográficos? A esto voy a intentar dar respuesta brevemente en las próximas páginas, manteniendo los dos apartados fundamentales que ya señalábamos en el capítulo anterior: la portada y el claustro.

b) *La portada y su iconografía.*—Los principales dogmáticos, mayestáticos, distantes no sólo por su interpretación formal, sino por su propia iconografía, se siguen repitiendo en las portadas de los templos rurales. No hay duda, como ya habíamos indicado, que la imagen y su iconología se han divulgado tanto, que, a pesar de su carga intelectualizada, su mensaje resulta comprensible por todos. En la iglesia parroquial de Bosost se representa en su tímpano un Cristo en majestad tradicional, con tetramorfos y representaciones astrales. Este ejemplar no es más que una muestra entre las decenas de ejemplos que se podían citar. Aspecto no común es la representación del crismón con el alfa y omega invertidos, de marcado carácter funerario: por la muerte (el fin de la omega) se llega al principio (alfa).

Las series de apostolados con el Cristo en majestad son también constantes en toda portada; diría que en la imagen no ha variado nada desde aquellos dinteles del primer románico; pero sí hay una distinción: el humanismo. Los apóstoles cada vez se definen más individualizadamente; no olvidan sus atributos, que toman cada vez más importancia en su iconograma particular; unos y otros, en ademanes que quieren ser naturalistas, empiezan a mantener actitudes que les hacen relacionarse como si se encontrasen en amena conversación. Carrión, la Cámara Santa —aquí no se trata de una portada—, la portada occidental de San Vicente, son ejemplos muy significativos. La progresiva laicización de la iconografía hace que cada vez sea mayor el número de imágenes profanas junto a las religiosas; así, bajo el apostolado de Carrión, en la arquivolta de la puerta se representan los distintos oficios; aunque osadamente, uno se siente tentado a ver en esto la irrupción de la clase artesanal y «pequeño-burguesa» en el humanismo, cada vez más acusado, de la doctrina eclesial. En este mismo sentido, el caballero pide su puesto en ese lenguaje de las imágenes. Se le representa como cruzado, en simple torneo, en escenas venatorias e incluso amorosas. No es rara la representación del caballero que se abraza a

su dama, e incluso en esta tendencia no se duda en llegar a representar escenas que hoy juzgaríamos pornográficas, pero que en la mentalidad de la época no pasaban de ser meramente moralizadoras. Venían a ser una consecuencia más de este lenguaje más humano, del que, primero literaria, después plásticamente, se valía la Iglesia para llegar en sentido catequético a sus fieles.

La misma manifestación teofánica a la que hemos hecho referencia más arriba aparece ligada a un largo proceso narrativo de la redención. Se podría decir que así se manifestaba, por ejemplo, en el programa iconográfico de Santiago —Génesis, epifanía a los Magos, pasión—. Pero ahora al simple mensaje se une la anécdota, que amplía y hace humano el hecho; se acusan en los personajes sus vivencias —alegrías, dramatismos—, que no alejan lo representado, sino que, como el buen teatro, hacen vivir al espectador el drama o la alegría allí representada. La portada de la iglesia de Santo Domingo de Soria narra la redención humana desde la anunciación hasta la resurrección; pero las escenas aquí esculpidas recogen toda la teoría anecdótica y humana que los «apócrifos», enriquecidos en el período carolingio, narran. El dramatismo de la matanza de los inocentes debía impresionar de tal manera, que el artista ocupa toda una arquivolta para describirlo. Su intención individualizadora le lleva a mostrar, en distintas actitudes y con diferentes instrumentos, a los ancianos apocalípticos. La teofanía que debía manifestar a la divinidad con el tetramorfos, es sustituida por la Trinidad, y a su lado, los intercesores[4].

Sin duda ninguna, la gran portada del período será el *Pórtico de la Gloria.* No es éste el lugar de entrar en grandes disquisiciones iconológicas; entre otras cosas, porque todavía está por hacer una lectura coherente del conjunto. Aceptemos que los animales-monstruos de la parte inferior representan las fuerzas demoníacas, pisoteadas por las personas santas de las alturas. En la columna central, el árbol de Jesé, coronado por la Trinidad. Sobre ella, la imagen del patrono del templo recibiendo a los fieles, y posiblemente como intercesor entre éstos y la teofanía, que se manifiesta en el tímpano superior. En las columnas, Antiguo y Nuevo Testamento, personificados en los apóstoles y profetas, a los que ya hemos hecho referencia. Sin embargo, la mayor novedad iconográfica está en el tímpano. Decíamos en el capítulo anterior que el Calixtino, en concepción lógica para la interpretación teológica de su época, había colocado la transfiguración como escena principal de esta portada —poco importa que sea invención suya—; la realidad es que se nos muestra al Redentor en su naturaleza divina. Los condicionamientos catequéticos han variado, y Mateo nos va a mostrar al Redentor en su dimensión humana; es éste otro aspecto del humanismo de la época. Cristo no nos muestra su divinidad, sino sus llagas; aquellas que ha sufrido por nosotros como hombre; y, para dar una mayor fuerza dramática a ese dolor padecido, los ángeles que le acompañan son portadores de los instrumentos de la pasión. Una vez más, la lite-

[4] Igual manifestación trinitaria e representa en el tímpano de San Nicolás de Tudela, en lo alto de la vara de Jesé en un relieve de Silos, como en un capitel del *Pórtico de la Gloria.*

ratura se ha adelantado a esta interpretación humanística; Berceo, por ejemplo, divulga estos mismos hechos, recogiendo textos muy anteriores.

El juicio final tiene en la portada de Sangüesa todavía demasiadas connotaciones convencionales. No así en algunos fragmentos de San Miguel de Estella. Donde se manifiesta la nueva intencionalidad es en la Portada del Juicio, de la colegiata de Tudela, aunque nos falta la iconografía del tímpano[5]; la narración plástica de elegidos y condenados alcanza unos niveles truculentos entre los últimos, que resultan ingenuamente terroríficos para nuestra mentalidad, pero más que necesarios para la interpretación de la época. La intención, moralizadora, castigando individualizadamente cada uno de los pecados terrenales. Aquellos artesanos, burgueses y caballeros que acabamos de decir que habían alcanzado el ser representados en el templo, lo van a ser también aquí con todos los atributos de su pecado: el diablo, que lleva a los lujuriosos atados por su miembro viril; el cambista (oficio popular en el camino de peregrinación), llevado al infierno con mesa y bolsa; y así, en un largo etcétera, aparecerá representada toda la sociedad.

Portada magnífica, concebida como un arco triunfal romano[6], por desgracia realizada en un material muy frágil que permite su progresiva deteriorización, es la del monasterio de Santa María de Ripoll, símbolo evidente del renacimiento artístico que se produjo en el monasterio en la segunda mitad del siglo XII. La dependencia de textos miniados parece ser evidente; esto, en líneas generales, le hace estar más próximo de la tradición románica plena que de la innovación protogótica. De arriba abajo, los motivos representados son: Cristo en majestad, con el tetramorfos y los ancianos del Apocalipsis; escenas del Antiguo Testamento, Exodo y Reyes; David y sus músicos, Dios, Moisés, Aarón, un obispo y un guerrero. En la misma puerta: escenas del Antiguo Testamento, actos de la vida de San Pedro y San Pablo; en las jambas, representaciones de las labores del campo; por último, estatuas de San Pedro y San Pablo.

Los claustros

De esta época, los claustros conservados son muy numerosos; sin embargo, su realización es tan lenta, que a veces pasan siglos hasta su total construcción. Junto al claustro de capiteles ornamentales e historiados, aparece el claustro sin motivos historiados, propio de órdenes monásticas rigoristas —cistercienses y premonstratenses—, que terminarán definiendo lo gótico, y a los que dedicaré un capítulo aparte. Entre los más importantes por su iconografía destacamos: el de la colegiata de Santillana del Mar, el de la colegiata de Tudela, el de San Juan de la Peña, el de la

[5] Iñiguez y Uranga piensan que iría ocupado por un Cristo en majestad, quizá conservado en una colección particular, unido al tetramorfos. Cf. *Arte medieval navarro* vol.3 (Pamplona 1973) p.169.

[6] Y. Christe, *La colonne d'Arcadius, St. Pudencienne, l'arc d'Eginhard et le portail de Ripoll:* Cahiers Archéologiques (1971) p.31-42.

catedral de Gerona, el de San Cugat del Vallés y el de Santa María de l'Estany, entre otros muchos.

El proceso de laicización que indicábamos en las portadas, también se acusa aquí. El artista, que, salvo en la miniatura mozárabe, había permanecido en el anonimato, comienza a representarse junto a la obra que realiza, viene a ser como el autorretratarse de los artistas modernos. Su protagonismo les lleva a representarse en pleno trabajo. Así, en un capitel del claustro de la catedral de Gerona se exculpe a un grupo de escultores trabajando. En San Cugat, uno de los maestros del claustro se efigia trabajando, e inmortaliza su nombre con una inscripción: «Hec est Arnalli Sculptoris forma Catelli Qui claustrum tale Construxit perpetuale». Este Arnau Catell tiene confirmada su estancia en el monasterio en varios documentos de los primeros años del siglo XIII. Se dice que la figura arrodillada que mira hacia el altar mayor de la catedral compostelana era el maestro Mateo.

La vida de los juglares y los hechos que narran no son ajenos a los lugares monasteriales. En verdad que son menos abundantes que en las portadas, pero torneos y escenas amatorias también son representados aquí. En el claustro de l'Estany se puede ver a una coqueta atusándose el cabello, y en la escena siguiente, ardientemente abrazada a su amante.

La «psicomaquia», el enfrentamiento del bien y el mal, se materializa en la figura del caballero luchando contra la bestia; a veces, la escena surge en paralelo con idéntico enfrentamiento, sustituyendo al caballero por un ángel, tal como puede verse en el claustro de la colegiata de Santillana.

Los temas bíblicos, poco numerosos en cuanto referencia al Antiguo Testamento. En Gerona y en San Cugat se inicia con las historias del Génesis, para enlazar, a través de la anunciación, con un ciclo cristológico. En casi todos los claustros es representado el tema de Daniel entre los leones; posiblemente, su significado pueda tener connotaciones funerarias: Daniel triunfa sobre la muerte, como el difunto cristiano lo hará, pues tras ella resucitará a la nueva vida. Es en estos momentos precisamente cuando la nobleza, de una manera generalizada, comienza a enterrarse en estas alas de los claustros.

Sin embargo, la temática constante se refiere a hechos de la vida de Cristo. Generalmente, iniciada con la anunciación; diferentes escenas, no constantes en todos ellos, y luego dos que se reiteran: crucifixión y las Marías ante el sepulcro. Suele completar el ciclo el Pantocrátor con apóstoles. Novedad que anuncia plenamente lo gótico es la importancia dada a María. Ya vimos cómo, en el claustro silense, la Virgen no sólo es protagonista en la anunciación, sino que allí mismo es coronada, como su Hijo. Paralelamente a este fenómeno de desarrollo del culto a María, se introducen en su iconografía numerosas escenas de su vida procedentes de los apócrifos. En el citado claustro de San Cugat se representan estas escenas. El mismo sentido narrativo se emplea para efigiar en los capiteles imágenes hagiográficas: San Pedro, San Pablo, San Lorenzo, San Andrés, Santa Juliana. En el claustro de la colegiata de Tudela, por influjo del «camino», se esculpen la prisión, decapitación y traslado de los restos de Santiago.

PINTURA

Pintura mural

Los murales de los templos se muestran más apegados a los aspectos tradicionales. Sus autores parecen ignorar las nuevas tendencias naturalistas, resistiéndose al cambio. Es cierto que el carácter narrativo va adquiriendo un mayor desarrollo, pero están muy distantes de los escultores; generalmente su estética no es capaz de reproducir el clasicismo humanista que denuncian otras formas plásticas coetáneas. Su conservadurismo se va a mantener en técnicas, estilo e iconografía hasta finales del siglo XIII [7].

En un ábside de Santa María de Tarrasa se manifiesta la tendencia hagiográfica que se acusa en estos momentos. Todas las imágenes representan escenas de la vida de Santo Tomás Becket, pero esto no evita que un Cristo en majestad ocupe la bóveda de horno. Está allí tan mayestático y solemne como en el pleno románico, imponiendo las coronas del martirio a Tomás Cantuariense y su compañero Edward Grim. En el hemiciclo, en el lugar que solía ir el apostolado, tres escenas de la vida del santo: su arresto, decapitación y conducción de su alma a los cielos. Becket había sido asesinado en 1170, siendo canonizado en 1173. Su culto se expande rápidamente por Europa, y, sobre todo, en España, donde las catedrales —Sigüenza y Toledo— crean capillas dedicadas a este santo. En la iglesia soriana de San Nicolás se representa el asesinato de Tomás Becket, su glorificación y el arrepentimiento de Enrique II. El clero inglés se hace presente en nuestro país por esta época, plenamente justificado por los contactos políticos entre España e Inglaterra.

Posiblemente, estos contactos del último cuarto del siglo XII se prolongan en los primeros decenios del siglo XIII y hagan factible la llegada de miniaturistas de Winchester para decorar la sala capitular del monasterio aragonés de Sigena. Por desgracia, el incendio sufrido durante la guerra civil ha dejado en muy mal estado de conservación los restos, que aún pueden contemplarse en el Museo de Arte de Cataluña. El arte ilusionista que representan sus escenas y el tratamiento de las figuras denuncian aspectos profundamente clásicos, posiblemente de origen bizantino. Sin embargo, el bestiario representado y alguna composición historiada, como el ángel enseñando a Adán, confirman, como ha señalado O. Pächt, ascendencia inglesa. El bizantinismo es muy acusado en Europa durante el llamado «arte 1200»; y efecto de este influjo es la aparición en el *scriptorium* de Winchester de un maestro que adapta a la tradición inglesa formas bizantinas. Sin saber por qué, este maestro aparece en España decorando Sigena, según opinión generalizada entre los historiadores [8]. En cuanto al programa, era muy complejo; ocupaba las paredes laterales de la sala y

[7] El llamado maestro de San Román, en Toledo, decora el Cristo de la Luz y San Martín de Valdilecha (Madrid) con un Pantocrátor; bajo él, en Valdilecha, un apostolado, y, por último, un friso de elementos decorativos. Formas y disposición recuerdan las primeras manifestaciones de la pintura mural románica.

[8] O. PACHT, *A cycle of English Frescoes in Spain:* Burlington Magazine (1961) p.166-75; W. OAKESHOT, *Sigena. English Romanesque Paintings in Spain and the Winchester Bible Artist* (Londres 1972).

cinco arcos diafragmas. En las primeras se representaba un ciclo cristológico que se iniciaba en la anunciación y, tras once cuadros, se llegaba al último: Cristo descendiendo a los infiernos. Un ciclo veterotestamentario —desde la creación de Adán hasta la unción de David— y retratos de los ascendientes de Cristo siguiendo las genealogías de Mateo y Lucas, fueron pintados en los arcos diafragmas. Sin duda ninguna, estas formas constituyen un *unicum* dentro de las tendencias artísticas del país [9].

La pintura sobre tabla

La figura más importante es el maestro de Valltarga, del que conservamos dos frontales: el antipendio de San Andrés de Valltarga y el de la iglesia rosellonesa de Orellá. Domina este maestro el dibujo y sobremanera la policromía. Las figuras denuncian una proporción y manifiestan unas actitudes que las emparejan con lo bizantino, aserto que se confirma por la disposición de los letreros explicativos, que, aunque en caracteres latinos, se ordenan a la griega. Esta corriente bizantina está justificada por los contactos con Italia, y, por lo tanto, diferente a la que hemos referenciado de Sigena. En el antipendio de Valltarga (Museo de Arte de Cataluña), en el centro, el tetramorfos; a los lados, en tres registros, parejas de apóstoles en dos; en el tercero, la Virgen y San Juan; en el cuarto aflora la vena narrativa, y se representa el martirio del santo patrono del templo: crucifixión de San Andrés ante Cefas. La obra de este maestro va a tener su continuación en las producciones de los maestros de Aviá y de Llussanés.

Del primero conservamos uno de los frontales más hermosos del románico; el de Aviá, que le dio nombre. En la imagen central —la Virgen como trono de Cristo— se manifiesta, evidentemente, su bizantinismo. Lo narrativo se desarrolla en los registros laterales: anunciación, visitación, nacimiento, epifanía a los magos y presentación al templo. Todas las escenas aquí representadas vienen a confirmar que María es realmente Madre de Dios. Lo que ha hecho en realidad conocida esta obra es la armonía de sus colores, brillantes y con un marcado sentido decorativo.

La importancia que los santos y sus vidas particulares van tomando en las manifestaciones plásticas, se hace patente en otras dos obras del mismo maestro: el pequeño antipendio de Rotgés (Museo de Vich), dedicado a San Saturnino, y otro incompleto en el Museo de Arte de Cataluña, con escenas de la vida de San Lorenzo.

El maestro de Llussanés, en la misma tendencia estilística, dependiente de Valltarga, nos transmite una obra de iconografía propiamente gótica, pero con una interpretación plástica muy conservadora: la exaltación de la Virgen María, en el altar del monasterio de Llussá. La tabla central, muy similar a la de Aviá; en los laterales, la coronación de la Virgen y la Virgen irradiando los siete dones del Espíritu Santo.

[9] Algunos historiadores han considerado que este mismo maestro pintó unos monstruos pasantes que decoraban salas del monasterio de Arlanza (Burgos). La concepción monumental y el grafismo de estos animales me hacen creer en algo más usual y tradicional dentro del devenir artístico de la pintura española en estos momentos.

El frontal aragonés de Chía, en el Museo de Arte de Cataluña, supone la conquista definitiva de la figura de un santo como principal protagonista del frontal. Preside la imagen sedente de San Martín —en igual actitud que la majestad de Cristo— y se completa con cuatro registros con su vida.

Imaginería

Nos encontramos en este apartado con el más problemático de todos. La producción de tallas en madera fue abundante, aunque su creación es, en la mayoría de las ocasiones, tan popular, que resulta prácticamente imposible trazar un discurrir estilístico y aun iconográfico. Será corriente que cualquiera de estas tallas pueda tener un aspecto icónico del siglo XII, y, sin embargo, estar realizada dos siglos después. La imagen de bulto redondo tiene su origen en la veneración de las reliquias. En un principio no son más que meras tecas, que pronto, por devoción popular, van a quedar grabadas en las mentes de las gentes con más fuerza que la reliquia que contienen. No conservamos ninguna de época prerrománica, pero es lógico pensar que existiesen imágenes como la Santa Fe de Conques —referencias tardías y a veces falsificadas nos hablan de estatuas de este tipo en época prerrománica, lo que puede denunciar alguna realidad—. Sin embargo, del primer románico poseemos una pieza que, aunque de pequeño tamaño, nos habla de esta unión de reliquia e imagen de devoción: la estauroteca del crucifijo de Fernando I, que puede hacernos pensar en la existencia de obras de mayor tamaño.

Los temas representados se centran, fundamentalmente, en el Crucificado y María como trono de la divinidad. Son imágenes realizadas en un lenguaje puramente convencional, mayestático y totalmente distantes del sentir humano. El Crucificado no sufre ni muestra ningún efecto en su anatomía que denuncie que está clavado en la cruz; es más, para que adopte una actitud más solemne se coloca bajo sus pies un supedáneo. En cuanto al grupo de María y Cristo, su rigidez y, sobre todo, su falta de comunicación confieren a la imagen la frialdad y distancia que conviene a la teofanía en el pleno románico. La majestad de Batlló, en el Museo de Arte de Cataluña; el Crucificado de la iglesia del convento palentino de Santa Clara, en el Museo de los Claustros, son dos prototipos de este sentir plenamente románico. El primero, vestido, puede reflejar una dependencia de modelos italianos, en especial la primitiva imagen del «Santo Volto», de Luca. El ejemplo palentino nos muestra a un Cristo coronado y vestido con un simple *colobium.* Ambos tuvieron una gran trascendencia en decenas de modelos que aún conservamos. La Virgen de Ger —Museo de Arte de Cataluña—, con sus tocas a modo de casulla, de marcada significación sacerdotal, puede ilustrar perfectamente el prototipo de Virgen trono viviente en el que se asienta la divinidad.

En la época que nos ocupa en este capítulo, el cambio muestra la tendencia humanizadora en la interpretación de todas las iconografías sagradas. Hay una mayor preocupación naturalista en el tratamiento anatómico del Crucificado e inclusive se va manifestando el carácter dramático del sacrificio de la cruz. En el Cristo de Salardú vemos cómo cierra los ojos y su escultor se preocupa del estudio del cuerpo. Lo narrativo y dramatizable se hace patente ya en los complejos descendimientos, como el de Erill la Vall y el de San Juan de las Abadesas. En el tema de la Virgen y el Niño, el humanismo ha hecho que la Virgen deje de ser algo pasivo y se convierta en una madre que se relaciona con su hijo. Entre ambos se inicia una comunicación natural, propia del amor filial que debe existir. Representando esta tendencia, aunque realizada en piedra, resulta una obra excepcional la llamada Virgen del Claustro, de Solsona. Junto a esta progresiva importancia iconográfica de María, se desarrolla igual proliferación de las imágenes de los santos, todo ello evidente muestra del nuevo espíritu religioso.

Ilustración de libros

La producción de los libros ilustrados aumenta en este período, y los *scriptoria* abundan no sólo en los monasterios, sino también en las catedrales. Entre estas últimas, Santiago de Compostela y Tortosa producen obras de cierta importancia.

Lo más significativo de este período es el resurgimiento de un libro que parecía en declive irrecuperable en el período anterior: el *Comentario al Apocalipsis,* de Beato. Serán *scriptoria* de los reinos occidentales y de Navarra los que van a reproducir ejemplares antiguos en su iconografía, pero con interpretación plástica acorde con las formas artísticas de la época. Sin duda, será el *Beato de San Pedro de Cardeña* el de mejor calidad. Otros ejemplares corresponden a los monasterios de San Andrés del Arroyo, de las Huelgas, el portugués de Lorvao y el navarro, de *scriptorium* desconocido.

En León se continúa con la tendencia de reproducir modelos antiguos; en el año 1162 se copia el ejemplar bíblico del 960.

Frente a esta corriente conservadora son muchas las producciones que denuncian influencias foráneas dentro de la idea general uniformadora del románico. En León, a finales del XII, se inicia una faceta bizantinizante. Esta misma orientación, paralela al anglo-bizantinismo de Sigena, parece mostrar un misal del monasterio de San Victorián, conservado en la catedral de Huesca. Extranjerismo demuestran también las iniciales historiadas de una biblia, procedente de Calatayud, depositada en el Museo Diocesano de Lérida. En Tortosa se forma un taller de miniaturistas, cuya producción más importante en lo icónico es un manuscrito de *De civitate Dei,* que parece fue copiado por un Nicolaus Bergadanus.

Esmaltes

Cruces procesionales e incluso estatuas de la Virgen en metal, como las de Husillos (Palencia) y la de la Vega (catedral vieja de Salamanca), de las que se conservan gran número, denuncian producción artesanal, cuyas características icónicas evidencian igual interpretación al resto de las distintas artes. Será en el campo de los esmaltes donde se produzcan las mejores creaciones de toda la metalistería.

En 1936, W. L. Hilburg asentó la teoría del origen hispánico y su relación cronológica con respecto a los esmaltes campeados más antiguos de Limoges [10]. Poco a poco, esta hipótesis ha ido confirmándose, siendo prácticamente aceptado por todos que es en Silos donde se localizaba el taller de estas obras, que, según Marie-Madeleine Gauthier, siguieron prototipos bizantinos, pero con una factura que presenta también influjos hispano-moriscos [11]. Las características de esta escuela, aparte lo dicho, enlazan con los antiguos talleres asturianos. Los esmaltes aparecen en amplias zonas de colores planos con tonalidades frías —azul intenso, turquesas y verdes—, yuxtaponiéndose unos con otros, utilizándose muy poco los colores rojo y blanco. Separando los campos policromados, filetes de metal, mezclándose la técnica del *cloisoné* con el *champlevé*.

La obra más importante de este taller es la urna funeraria de Santo Domingo de Silos. Compuesta por dos piezas; una, con tapa de cobre grabada, barnizada y dorada, y la otra, en cobre esmaltado, con figuras de cabezas en altorrelieve. La primera, en el monasterio silense; la segunda, en el Museo Arqueológico de Burgos. La tapa del sepulcro iconografiaba el *Agnus Dei* en el centro; a ambos lados, bajo arcadas, seis apóstoles a cada lado. La pieza del museo burgalés, considerada durante muchos años como frontal de altar, ha sido identificada por Gómez Moreno como la parte delantera del sepulcro. Siguiendo prototipos que enraízan con lo paleocristiano y modelos pétreos coetáneos: un Cristo en majestad con tetramorfos y, a ambos lados, el colegio apostólico. Se ha incluido en la nómina de obras del mismo taller la *Crucifixión* del Museo de Valencia de Don Juan y una *Maiestas* del de Cluny.

En San Miguel in Excelsis, de Aralar (Navarra), existe un frontal que viene a ser una producción de esmaltería que sintetiza las maneras silenses y las lemosinas. Su iconografía resulta algo problemática, pues la composición fue trastocada. Preside el conjunto la Virgen con el Niño, rodeados por el tetramorfos, que confirma que es la Madre de Dios.

De origen más problemático son los restos de un frontal de la catedral de Orense. Compuesto por 53 placas de cobre dorado y esmaltado: imágenes de la Virgen, apóstoles y santos con sus respectivos letreros.

VI. EL MONACATO RIGORISTA: CISTERCIENSES Y PREMONSTRATENSES

Desde el siglo X, las órdenes religiosas, fundamentalmente los benitos, pretendían volver al rigor primitivo de la Orden. A finales del siglo XI y durante los primeros años del XII, se van a crear varias órdenes que pretenden con su espíritu reformador practicar un monasticismo donde no exista el lujo o cualquier asomo de comodidad que pueda representar un quebranto a los votos que deben caracterizar su vida cenobítica. En el año

[10] W. I. HILDBURG, *Medieval Spanish Enamels* (Londres 1936).
[11] M. M. GAUTHIER, *Emaux du Moyen Âge Occidental* (Friburgo 1972) p.84-91.

1084, San Bruno fundaba la Chartreuse, origen de los Cartujos. Veintiséis años más tarde, San Norberto creaba Prémontré, y prácticamente entre ambas fundaciones, Roberto de Molesme, el 21 de marzo de 1098, comenzaba la fundación del *Novum Monasterium,* que, a partir de la orden de aprobación de Calixto II, se denominaría *Monastern Cisterciensi.* Y de esta manera surgían los monjes blancos: los cistercienses.

MONASTERIOS CISTERCIENSES

Merced a la labor de San Bernardo, la Orden va a alcanzar una gran difusión durante el siglo XII. Partiendo de las cuatro primeras abadías hijas —Ferté, Pontigny, Clairvaux y Marimond—, se conseguirán en 1153, año de la muerte del santo, 343 casas. Cuando concluye el siglo son ya 572 las abadías. Durante el siglo XIII se realizan 169 fundaciones; en el siglo XIV, el descenso es manifiesto: tan sólo 18. En el momento de máxima expansión, Citeaux llegó a tener 742 casas: 241 en Francia, 75 en Inglaterra, 11 en Escocia, 36 en Irlanda, 88 en Italia, 20 en Bélgica, 56 en España, 13 en Portugal, más de 100 al otro lado del Rhin.

La difusión del Císter en España tiene en Alfonso VII su principal impulsor. Pese a una primera reacción en contra de San Bernardo, muy pronto el santo cambia de parecer e inclusive envía a sus propios hermanos para realizar fundaciones. Estas se producían siguiendo dos normas diferentes: la fundación de nuevo y la afiliación. Por la primera se partía de cero y se comenzaba por la creación del conjunto monasterial; así es el caso de Poblet y Fitero, entre otros. La afiliación consistía en la solicitud que se hacía por parte de una comunidad ya existente en un cenobio, por lo que se aprovechaba el edificio, y sólo cuando éste necesitaba ampliación o reparación se adaptaba a las modalidades funcionales de la Orden.

Las filiaciones de Marimond se hacen a través de Escaledieu. La primera sólo interviene directamente en dos monasterios. Su área de influencia es Navarra, Aragón y parte de Castilla. Clairvaux fue a continuación, a través de Osera, en el año 1141; después, Sobrado y Melón (1142), los tres en Galicia; Asturias, León, Castellón y Castilla. Citeaux tuvo fundaciones muy aisladas: Carracedo, Asturias, Lérida y Castilla. La cronología de las fundaciones arranca en la década de los años cuarenta del siglo XII, en la que se producen dieciséis; otras veintiuna se realizarán hasta concluir la centuria. Quince más se producirán durante el XIII y tan sólo tres en el XIV y XV.

Estilos artísticos y construcciones cistercienses

Todavía perviven en la literatura artística referencias a un estilo artístico cisterciense; se puede leer en algún libro, capitel o canecillo cisterciense. Ya hace años que un gran especialista en arquitectura cisterciense negaba este aserto [1]; pero, a pesar de su autoridad, no consiguió borrar

[1] M. AUBERT, *Existe-t-il une architecture cistercienne?:* Cahiers de Civilisation Médiévale (1958) p.153-158.

definitivamente la primitiva idea. En realidad, cuando nos refiramos a una construcción cisterciense, lo haremos para definirla artísticamente según la época de su construcción; así habrá un Císter románico, otro protogótico, un gótico del XIII, etc. No existe nada más absurdo que denominar, por ejemplo, cisterciense a un capitel de cesta lisa de la girola de la catedral abulense. Esta forma, como la del canecillo de proa y tantos otros elementos arquitectónicos, son integrantes del protogótico y en absoluto tienen su origen en las casas bernardas, aunque sí es cierto que ellas han hecho mucho para su difusión por Europa.

Hay autores que aceptan la no existencia del estilo cisterciense, pero consideran que es el Císter el creador de una arquitectura desprovista de lo decorativo y superfluo, centrándose fundamentalmente en las palabras de San Bernardo en la *Apología a Guillermo*. Y, en este mismo sentido, la radical oposición a las imágenes. Sobre esta referencia debo decir que la teoría de San Bernardo sobre las imágenes no es más que la puesta en vigor de las antiguas sentencias carolingias sobre el particular: los monasterios, como lugares para monjes, no necesitan decoración figurada, pues los clérigos deben conocer el dogma a través de lo escrito y no de las imágenes, que son mutables. De aquí la separación que hace San Bernardo sobre iglesias episcopales y monasteriales. Las primeras necesitan las imágenes como elemento catequético para las masas ignorantes. De este concepto pasaba Bernardo a hablar del arte de lo superfluo, que no era necesario en los monasterios. Pero tampoco en nada de todo esto son originales los cistercienses. Hugo de San Víctor (1096-1141) señalaba precisamente este principio del arte de lo superfluo y de lo útil, y los movimientos monacales de carácter purista —cartujos, premonstratenses y cistercienses—, sin que haya prelación cronológica en ellos, lo hacían patente en los mandatos de sus capítulos generales. Abelardo recomendaba a Eloísa que la iglesia de su monasterio no tuviese otro elemento decorativo que un crucifijo, exactamente igual que después ordenaron los capítulos generales de los cistercienses [2].

La iglesia

Las palabras de Abelardo definían también perfectamente el templo de los monjes blancos. La iglesia se pintaba totalmente de blanco, e incluso se imitaban con líneas las formas de los sillares. Sólo conozco dos excepciones a esta prescripción en nuestro país: en 1215 no se atrevió el abad del monasterio de Valdeiglesias a rehusar unas pinturas que un infante de Castilla hizo ejecutar; en el Capítulo General del año 1242 se castigó al abad de Valparaíso por contravenir este mandato al decorar con grandes frescos el claustro y varias salas de su abadía. A finales del siglo XIII, el simple crucifijo, que era admitido, ya no era la única imagen consentida; figuras de Cristo y la Virgen aparecían representados con frecuencia. Durante el siglo XIV, la tendencia anicónica termina perdiéndose. El efecto lumínico del templo era tremendamente diferente del resto de las iglesias del clero regular y de los monasterios cluniacenses. Mientras que, en éstos, pinturas y vidrieras producían un ambiente polícromo brillante, pero con tendencia a la oscuridad, en el templo cisterciense, la ausencia de vidrieras, los grandes vanos y, sobre todo, los paramentos blancos aumentarían su claridad.

[2] Como ha señalado Leopoldo Torres Balbás, la sencillez de formas y la supresión de elementos decorativos en los monasterios cistercienses es un fenómeno que tiene su paralelo en el mundo del islam. «Una fase de austeridad artística en el cristianismo y en el islam occidental» *(Al-Andalus* [1956] p.377-396).

Centrémonos ahora en la forma arquitectónica de estos templos. Hace años se ha tratado de demostrar que San Bernardo daba preferencia a un determinado tipo de iglesia: el de Fontenay. En efecto, se encuentran algunas iglesias de este tipo en lugares tan alejados como pudieran ser Suecia o Sicilia [3]; sin embargo, el prototipo jamás llegó a sistematizarse.

En nuestro país carecemos de ejemplos típicamente cistercienses, como son el de iglesias con girola rectangular —el diseñado por Villard de Honecourt— o el de girola y cabecera circulares con capillas radiales englobadas y no acusadas al exterior. De las iglesias conservadas en la actualidad, siguiendo los trabajos de Torres Balbás, las he dividido en seis grupos [4].

1. *De tradición románica.*—Son iglesias de tres ábsides; el central, más grande. Por el sistema de sus cubiertas se dividen en dos subgrupos:
   - *a)* con cubierta románica: Armenteira, Valdediós, San Martín de Castañeda, San Clodio, Junquera de Espadañedo y Casbas;
   - *b)* el mismo tipo de cubierta, pero con refuerzo de arcos cruceros o transformaciones en auténticas ojivas: monasterio de Sandoval, Carrizo, Monsalud de Córcoles, Santa María de la Vega. Generalmente, la cronología que les corresponde es la de último tercio del siglo XII.

2. *Ábside central poligonal.*—Se forma al sustituir el ábside central del grupo anterior por otro de planta poligonal. La bóveda de horno de éste suele llevar nervios. Así son los monasterios de Acibeiro, Peñamayor y Palazuelós. De cronología similar al otro grupo.

3. *Planta cisterciense por excelencia.*—Consiste en cabeceras de ábside rectangulares, cuya cronología arranca a finales del siglo XII, y se desarrolla durante todo el XIII según la forma de los abovedamientos: Oya, Santes Creus, Vallbona, Rueda e Iranzu.

4. *Grupo intermedio.*—Viene a ser una participación de los grupos anteriores; existen tres subgrupos:
   - — ábside central semicircular con laterales rectangulares: Huerta, La Oliva y Meira;
   - — más avanzados central y dos inmediatos semicirculares, rectangulares en los extremos: Valbuena;

[3] H. Hahn. *Die frühe kirchenbaukumst der Zisterzienser* (Berlín 1957).

[4] Leopoldo Torres Balbás, *Inventaire et clasification des monastères cisterciens espagnols:* Actes du Congrès d'histoire de l'Art tenu à Paris en 1921 t.2 (París 1924).

— ábside central poligonal y rectangulares los laterales: Matallana, las Huelgas, San Andrés del Arroyo, Piedra, Bonaval, Benijazá, Villamayor de Montes.

5. *El tipo Thoronet.*—Consiste en ábside central en semicírculo, y los laterales, igual; al exterior, rectos: Sacramenia.

6. *Iglesias con girola.*—Se dividen en dos subgrupos:

a) siguiendo la tradición románica de dejar entre las capillas radiales un tramo recto, inspirándose en modelos cluniacenses y en la catedral de Santiago: Melón y Osera;

b) con capillas radiales y tangenciales, imitando modelos protogóticos no cistercienses: Moreruela, Poblet, Gradefes, Veruela y Fitero.

La iglesia cisterciense estaba cerrada a los laicos; generalmente, no existía puerta a los pies. Sólo se entraba a ella por dos puertas desde el claustro: una la de los monjes y otra hacia occidente, que comunicaba con el pasaje de los conversos. Una tercera puerta daba al transepto, y comunicaba, mediante escalera, con el dormitorio; facilitaba el acceso para la oración nocturna. Una última puerta, llamada de difuntos, conducía al cementerio. Monjes y conversos estaban separados en dos coros independientes. El presbiterio no necesitaba de un gran desarrollo, pues las ceremonias litúrgicas eran bastante simples.

El monasterio

El monasterio cisterciense debía ocupar un lugar alejado de los hombres: en la montaña, en los valles recónditos, etc. Así se conseguiría ese pequeño microcosmos aislado del «tráfago» mundano. Siguiendo los principios benitos, el conjunto monasterial debía aislarse del exterior con un muro, y su comunicación, por una sola puerta. En el interior de esta cerca debían existir los edificios necesarios que permitiesen la existencia de sus habitantes; así molinos, herrería, almacenes, etc. Pero las dependencias elementales, las definitorias de todo el monasterio, estaban en torno al claustro. Veamos a continuación cuál es la distribución general de un monasterio prototípico.

Al brazo del transepto se abre, mediante una puerta, la sacristía. A continuación, abriéndose al claustro, el *armariolum*-librería, la sala capitular, una sala-locutorio, escalera para subir al dormitorio, que iba sobre las dependencias citadas anteriormente. En la misma panda del claustro, un pasadizo que comunicaba con la huerta; por último, sobrepasando el patio del claustro, la sala de reunión y noviciado. Perpendicular a esta panda, y frente a la iglesia, el ala de servicios. Primero, la sala de calefacción, el refectorio; frente a él, y en el patio, el lavabo; a continuación, la cocina. La panda que cierra el claustro sobre la iglesia viene a ser la contraposición al conjunto de la de enfrente, donde viven los monjes; en ésta habitan los conversos. Un corredor cerrado comunica con la iglesia; directamente, al coro, a ellos reservados. Una sala longitudinal es empleada como dormitorio, y después, comunicando con la cocina, su comedor. Analizaré a continuación los componentes principales de esta organización y sus principales ejemplos hispánicos.

El claustro.—Se iniciaba una vez que se habían levantado la cabecera, la sala capitular y el hastial del crucero. Lo normal era construir rápidamente la panda del capítulo y la adyacente a la iglesia; después se iba más lento; ahora bien, se cerraba con un muro el ángulo vacío.

Los claustros españoles son de finales del XII y, sobre todo, del siglo XIII. En Vallbona de las Monjas se hacen el ala oriental y meridional. En Poblet, las obras duran más de un siglo: comenzando con Pedro el Católico (1196-1213) por el ala sur, en las claves de las ojivas se puede seguir, a través de los escudos nobiliarios, las partes costeadas a lo largo del siglo XIII por distintas familias —en el año 1297 todavía no se había terminado, pues hay una manda para su construcción—. El claustro del monasterio de Valbuena de Duero es uno de los más interesantes. El de San Fernando, en las Huelgas, muestra su sentido arcaizante al estar cubierto con una bóveda de cañón. Se conservan partes de la segunda mitad del siglo XIII en los claustros de Iranzu y Piedra. Merced a las donaciones de la familia Finojosa, se comenzó el de Huerta; un sepulcro del año 1202 puede referenciar el inicio de las obras; todavía en el año 1259 se seguía realizando. La aparición de grandes ventanales, con tracería cada vez más fina, denuncia que todavía estaba en construcción en el siglo XIV.

Sacristía o «vestiarium».—Lo normal es que sea una sala alargada, de pequeñas dimensiones, abierta al crucero. Su cubierta suele ser abovedada, de cañón apuntado. Así aparece, entre otros ejemplos, en Moreruela, Poblet, La Oliva y Santes Creus. Cuando poseen una puerta que comunica con el claustro, suele ser una transformación del lucillo del *armariolum.* Las sacristías, siguiendo las costumbres del siglo XV, se suelen ampliar en hermosas construcciones del gótico florido, como la de Osera.

«Armarium»-librería.—Entre la puerta de los monjes y la sala capitular solía haber un arco profundo, 0,75 metros, con puertas y anaqueles; era la librería. En Monsalud de Córcoles todavía se puede ver. En alguna ocasión, el espacio se amplía a una pequeña cámara. A partir del siglo XIV, el aumento de libros hace que la librería se suba al piso superior; la antigua se transforma en puerta que comunica con la sacristía: Santes Creus, Poblet, Moreruela.

Sala capitular.—Es el lugar de reunión obligatorio. Allí acuden los monjes a toque de campana. Se sientan los monjes, por orden de antigüedad, sobre bancos de madera o de piedra. El banco del abad estaba en el muro oriental; en el centro, el pupitre del lector. Suelen conservarse aquí enterramientos de los abades. Es una pieza rectangular o cuadrada. Siempre abovedada y desde el principio con ojivas. Al fondo se abren ventanales. Suelen ser del siglo XIII, divididas en dos o tres naves, en seis o nueve tramos: Poblet, Santes Creus, Moreruela, Carracedo, Piedra, etc. Los monasterios femeninos, al no tener encima el dormitorio, eran más altos, de airosas columnas: San Andrés del Arroyo, Cañas y las Huelgas.

Locutorio.—Era un espacio estrecho, lugar de convocatoria del prior; estancia a la que no se podía entrar sin permiso. Su angostura aconsejaba

el que se cubriese con bóveda de cañón apuntado. Una puerta le comunicaba con el claustro; una ventana al fondo. Todavía pueden verse en Santes Creus, Poblet, Monsalud, etc. Similar al locutorio era el pasaje, pasillo que comunicaba el claustro con el huerto.

Sala de monjes-noviciado.—Al principio era noviciado; después terminó convirtiéndose en sala de estar de los monjes. En el monasterio de La Espina todavía se conserva parte del sitial del maestro. La sala es rectangular, en sentido perpendicular a la iglesia; generalmente, de dos naves, cubiertas con ojivas y con una fila de columnas. Aunque el lugar ha sufrido transformaciones, todavía es apreciable, aunque con distintas funciones, en Monsalud, Poblet, etc.

El dormitorio.—Suele ser el lugar más amplio del monasterio; iba sobre toda la panda del capítulo. Era una sala común donde cada monje se acostaba, aislado del vecino por un tabique bajo. Hemos conservado casos en el que existía una chimenea. La comunicación se hacía por una escalera desde el transepto de la iglesia, y otra comunicaba con el claustro. En nuestro país, los más extraordinarios, por su belleza, son los de los monasterios de Poblet y Santes Creus, cubiertos con armadura de madera, sostenida por arcos diafragmados. El de Santes Creus se comenzó en el año 1191; el de Poblet, tras más de cincuenta años de obras, todavía no se había concluido en 1297. También con cubierta de madera, sobre fajones agudos, los de Veruela, Ovila y Monsalud.

En la misma planta, y relacionado con el dormitorio, estaba la sala del abad y la del tesoro.

El calefactorio.—Era lugar de descanso y, en un principio, de lectura. Una tarea peculiar que allí se realizaba era la labor de engrasar los zapatos. La chimenea se adosaba al muro del refectorio; rara vez era central.

El refectorio.—Estaba flanqueado por calefactorio y cocina. La novedad sobre los de otros monasterios consiste en que la sala es perpendicular, lo que permitía poder agrandarlo en el momento de desarrollo demográfico del monasterio. La iluminación se conseguía por ventanas abiertas en el muro del testero; las mesas se adecuaban junto a los muros. Elemento fundamental es el púlpito para el lector; las lecturas piadosas eran obligatorias durante la comida. En el monasterio de Valbuena no existe, lo que hace presumible que fuese de madera. Una puerta comunicaba con la cocina. Se solía cubrir con cañón en los más antiguos: Poblet, Valbuena, Rueda, Sacramenia. Los abovedamientos con crucerías se manifiestan a partir del primer cuarto del XIII: Ovila y Huerta. Piedra posee un comedor con bóvedas sexpartitas. El de Huerta ha sido considerado como una de las obras góticas más puras que existen fuera de Francia. Su dimensión, 40 metros de largo por 10 de ancho y 15 de altura. Cubierto el espacio por cuatro bóvedas sexpartitas de planta cuadrada. Sobre la puerta de ingreso, un gran rosetón de columnillas radiales. Se comenzó la obra en 1215, a costa de Martín-Muñoz, mayordomo de Enrique I.

Los lavabos.—Frente a la puerta del refectorio, el lavabo para que lo usasen los monjes antes de las comidas. Eran de planta central y con cubiertas de crucería, de hacia 1200, y hexagonales los de Poblet, Santes Creus y Veruela. De planta octogonal el de Rueda. Posiblemente fuese cuadrado el de Valbuena.

Las cocinas.—Como acabamos de decir, comunicadas con el refectorio. Han sufrido muchas transformaciones y suelen ser tardías; la de Sobrado, de finales de la Edad Media. La de Iranzu es quizá la mayor; de hogar central, rodeado de un paso cubierto por menudas bovedillas de crucería. La de Huerta muestra una estructura similar.

De la parte correspondiente a los conversos, los monasterios españoles conservan muy poco y, sobre todo, muy transformado, lo que no permite su estudio sistematizado.

El gran desarrollo de las abadías cistercienses tuvo lugar en el siglo XIII; pero ya Alfonso X en las *Partidas* denunciaba unos hechos que iban a ser la causa de su decadencia: «Quáles cosas non deben haber los freyres de Cistel [después de aludir a sus orígenes y la pobreza a la que aspiraban] algunos dellos se tornaron después a haber vasallos e villas, et castiellos, et eglesias...»

Fundaciones de órdenes militares, como las casas de Calatrava y de Alcañiz, continuaron las formas cistercienses, de los que dependen en lo espiritual.

MONASTERIOS PREMONSTRATENSES

Veíamos al comienzo cómo la Orden de San Norberto respondía a unos principios de rigurosidad monástica. En 1120, en la diócesis de Laon, en el vallecillo de Prémontré, se fundó la primera casa de la Orden. Su expansión por Europa fue muy rápida; ya en el siglo XIII existían 1.300 casas de hombres y 500 de mujeres. El rigor de la orden, basado en los votos de castidad, obediencia y pobreza, se mitigó en 1290. Durante el siglo XIV comenzó su decadencia. Dos españoles, Sánchez de Ansúrez y Domingo, fueron discípulos de San Norberto, y, una vez tomado el hábito en Prémontré, fundaron el monasterio de Retuerta, en Valladolid, en el año 1143.

Son pocos los monasterios que conservamos, pero todos ellos denuncian ciertas similitudes con las casas bernardas, justificadas no sólo por el espíritu protogótico, y en particular bernardo, sino, como ha indicado Lambert, por la filiación de los monasterios cistercienses y premonstratenses; ambos proceden de Gascuña, lo que justifica su adscripción a la escuela hispano-languedociana. Sin embargo, el elemento historiado característico de los capiteles no ha desaparecido en su totalidad, inclusive en monasterios como el de Aguilar de Campoo; éstos son numerosísimos. Tal vez pudiesen justificarse los motivos historiados porque estos cenobios aprovechaban edificios más antiguos; el sistema de filiación permitía esto.

La casa madre en España, dependiente de la Case de Dieu, en la diócesis de Auch, era Retuerta. La iglesia, construida en varias épocas; cabecera de tres ábsides semicirculares, hemiciclo precedido de un tramo recto cubierto con cañón apuntado. Se construyó una nave de crucero cubierta con ojivas y se iniciaron tres naves también con ojivas. El claustro, refor-

mado en el siglo XVI, con un refectorio paralelo a él y no perpendicular, como los cistercienses. La sacristía tenía puerta al brazo meridional del transepto. Sala capitular de nueve tramos sobre cuatro columnas.

Denuncia también aprovechamiento de un edificio más antiguo la iglesia del monasterio de Aguilar de Campoo. Parece planta románica con cubierta protogótica. Los brazos del crucero se abovedan con cañones agudos, y de igual forma se cubrirían los dos ábsides menores cuadrados. El central, semidecagonal al exterior, y las naves llevaban ojivas. La iglesia fue terminada en 1213. Al sur se le añadió un claustro del tipo cisterciense del Languedoc. A la panda oriental se abrían la sacristía y la sala capitular, de seis tramos; ésta construida, según inscripción, en 1209.

Santa Cruz de Ribas (Palencia) fue poblada en 1176 por monjes premonstratenses procedentes de Retuerta. De esta época sería el inicio de las obras de la iglesia, que por su cabecera adopta la forma de Aguilar y del monasterio cisterciense de San Andrés del Arroyo. De lo que se conserva del monasterio, podemos ver la sacristía, pegada al crucero, y después la sala capitular, de nueve tramos, manteniendo la disposición que se hace normal en estos cenobios.

Otros monasterios de la Orden son el palentino de Arenillas de San Pelayo, el burgalés de Bugedo, el catalán de Bell Puig de Avellanas y el vasco de Urdax.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN SEGUNDO (1.º) DE LA «HISTORIA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 22 DE FEBRERO DE 1982, FESTIVIDAD DE LA CATEDRA DEL APOSTOL SAN PEDRO, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S A , PASEO DE LA DIRECCION, 5, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI