

DISCURSO DE APERTURA

DEL AÑO ACADÉMICO DE 1953-54

POR EL

DR. D. LUCIANO DE LA CALZADA

Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras

EXCMO. Y MAGNÍFICO SR. RECTOR;
DIGNÍSIMAS AUTORIDADES;
CLAUSTRO UNIVERSITARIO;
ESTUDIANTES;
SEÑORAS Y SEÑORES:

El gustoso cumplimiento de un precepto reglamentario me depara el honor de leer ante vosotros la lección inaugural de este nuevo Curso que conforme a la vieja tradición académica se inicia, una vez más, con el solemnísimos acto que estamos celebrando.

Sinceramente deseo que el tema elegido y su desarrollo sean, hasta donde a mí me es posible, dignos de quienes me escuchan y de la señalada ocasión en que me corresponde exponerle.

Pero antes de comenzar su lectura permitidme reunir en una escueta enumeración las novedades que el Curso que ahora termina, ha traído a esta familia universitaria: El Claustro de numerarios se ha visto aumentado con el Dr. D. Joaquín Cerdá Ruiz-Funes, tan ligado, familiar y afectivamente, a la Ciudad y a la Universidad, quien tras unas brillantes ope-



siciones, en plena juventud y lleno de entusiasmo, viene a profesar la cátedra de Historia del Derecho Español, estudios en los que el Sr. Cerdá posee una destacada personalidad y un merecido prestigio. Con todo cariño y satisfacción le felicitamos y nos felicitamos, por un triunfo que ha traído a este Claustro un excelente compañero y a la Universidad su bien probada competencia como investigador y como maestro.

También por oposición fueron cubiertas, durante el presente Curso, las cátedras vacantes de Economía Política y Hacienda Pública y Lengua y Literatura Latina por los Drs. D. Juan Sardá Dexeus y D. Agustín García Calvo, respectivamente, quienes no llegaron a tomar posesión de las mismas por haber solicitado la excedencia.

Con verdadero sentimiento despedimos a un queridísimo compañero, a un entrañable amigo que durante cinco años ha compartido con nosotros las tareas docentes: al Dr. D. Enrique Tierno Galván, catedrático de Derecho Político que pasa, por traslado, a la Universidad de Salamanca. Esté seguro que nuestro recuerdo, nuestro afecto y nuestra admiración le acompañan: recuerdo, afecto y admiración que él merece plenamente por sus excepcionales calidades humanas y científicas.

Hemos de recordar con honda pena el fallecimiento del que fué Capellán de esta Universidad y del Colegio Mayor «Cardenal Belluga», D. José Aguirre Cano, hombre bueno y sacerdote ejemplar, cuya paternal bondad y fervorosa entrega a su sagrado ministerio, permanecerá para siempre en la memoria de quienes le conocimos.

Han pronunciado conferencias y cursillos e intervenido en congresos y reuniones científicas en el extranjero, los Drs. Sancho (Suecia y Holanda), Truyol (Portugal y Alemania), Tierno (Francia e Italia), González Álvarez (Argentina), Muñoz Alonso (Italia), Clavería (Estados Unidos), Muñoz Cortés (Alemania), Hernández Cañavate (Suecia) y de Castillo Elejabeytia (Francia y Alemania).

Obtuvieron el grado de Doctor, con unánime calificación de Sobresaliente: por la Facultad de Ciencias D. Agustín Arévalo Medina, Don Carlos Abrisqueta, D. Félix Romojaro Sánchez, D. Ginés Guzmán Jiménez y D. Julio Cambroneró Gómez. Por la Facultad de Filosofía y Letras, D. Juan Barceló Jiménez y D. Angel Valbuena Briones, habiendo sido nombrado, este último, profesor de español en la Universidad de Oxford. Las tesis presentadas fueron hechas en los laboratorios y seminarios de nuestra Universidad y bajo la dirección de Catedráticos de la misma.

Hemos de congratularnos del triunfo que en diversas oposiciones han obtenido antiguos alumnos de nuestras Facultades: Francisco Gómez Picazo ingresó en el cuerpo de Abogados del Estado; los Profesores Adjuntos de las Facultades de Filosofía y Letras y Ciencias,



D. Eusebio Aranda Muñoz y D. Enrique Montllor Matarredona, ganaron, por oposición, las Cátedras de Lengua y Literatura Española y de Química de las Escuelas del Magisterio de Valencia y Murcia, y las Srtas. Natividad Sánchez Macián y Vicenta Martínez Valls, las de Filosofía de los mismos centros de Teruel y Alicante.

El Catedrático Dr. Muñoz Cortés fué nombrado Delegado de Educación Nacional del Distrito Univeristario, desde cuyo cargo viene realizando una eficiente y acertada labor cultural.

De la intensa tarea desarrollada en los seminarios, laboratorios y bibliotecas, merece destacarse, por lo que tiene de inmediata proyección externa de la Universidad, la que, bajo la acertada dirección del Dr. Baquero Goyanes, ha llevado a cabo durante el presente Curso, la Cátedra Saavedra Fajardo, en cuya tribuna han actuado relevantes personalidades de la vida intelectual murciana, constituyendo un verdadero acierto la publicación de una revista, ya a punto de editar su cuarto número, con el significativo título de «Monteagudo».

Estas son, reunidas en un esquema forzosamente incompleto, las más salientes novedades del Curso que acaba. Ante la página inédita del que hoy iniciamos se abre una interrogante cargada de ilusiones y de propósitos. Que Dios nos ayude para que aquéllas y éstos se conviertan en fecundas realidades al mejor servicio, como nuestra vocación y dedicación exige, de la Universidad y de España.



Alfonso VI y la crisis occidental del siglo XI

EL SIGLO XI

Desvanecidos los terrores angustiosos del Milenio y superada la difícil etapa que el último tercio del siglo X representa, inicia el Occidente un activísimo proceso de recuperación impulsado, con las naturales diferencias, por unas determinantes comunes.

En cierto modo puede decirse que ahora nace la conciencia de una comunidad europea supranacional fundada en el unánime reconocimiento, por encima de secundarias compartimentaciones políticas, de una triple realidad unitiva: histórica, religiosa y cultural.

Verdad es que Carlomagno, dos siglos antes, había intentado restablecer la vieja unidad romana destruída por las invasiones y para ello utilizó elementos semejantes, pero, como ha señalado acertadamente Weisbach (1), el renacimiento carolingio, tanto en lo político como en lo cultural, fué obra de minorías y apenas trascendió más allá de la corte, de las escuelas palatinas y de algunos monasterios y, obsesionado por lograr una estricta y mimética vinculación con la antigüedad latina, careció de originalidad y vida propia, limitándose a la que el apoyo regio y un reducido círculo, aúlico y monacal, le prestaban.

Fué el carolingio un grandioso y prematuro intento unificador, pero faltaban aún dos siglos de historia común, de penas y de glorias compartidas, para homogenizar a invasores y a invadidos; para formar definitivamente el alma del hombre europeo, no como suma de lo germánico y de lo romano, sino como integración, total e indiferenciada, de ambos elementos

El siglo XI representa para Europa la coyuntura que soñó Carlomagno y el momento en que fué posible apoyar en amplias bases humanas lo que él ensayó, a escala reducida, en grupos aislados, insolidarios y desfasados, social y culturalmente, de su tiempo y de su pueblo.

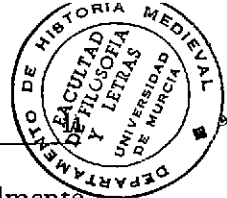


Clara expresión histórica de la triple determinación, política, religiosa y cultural, que enlaza a lo largo de esta centuria, en una activa y operante comunidad, a los pueblos del Occidente son las Cruzadas, el movimiento de reforma religiosa acaudillado por los Cluniacenses y la evidente unidad, en la forma y en el espíritu, del ciclo artístico del Románico.

La lucha contra el infiel es la primordial afirmación de un destino común que unánimemente acata y sirve la naciente comunidad occidental, que—sin desconocer ni negar la amplitud ecuménica de la Cristiandad—se siente la parte más representativa y operante de ella y por lo tanto la más obligada a su defensa. De esta idea participaron activamente todos los pueblos de Europa aunque por razones meramente circunstanciales—acaso también porque la tesis de la *traslatio Imperii* atribuía, después de la coronación del 800, la *advocatio Ecclesiae* al rey de los Francos—las Cruzadas se presentaron como una iniciativa francesa, como la *gesta Dei per Franco*, popularizada y exaltada por el sugestivo encanto de un brillante ciclo historiográfico informado de un radical exclusivismo nacionalista.

Villey, Bridrey, Rousset y Ruano (2), han señalado las bases teológicas y jurídicas sobre las que se apoya la idea de Cruzada y su carácter de validez para toda Europa y Vasiliev y Kluchevski la participación que en la común tarea de luchas contra el infiel tomaron otros pueblos, como el ruso, a los que una injusta rutina histórica ha venido excluyendo de estas empresas. La Cruzada, dice Vasiliev, «no se limitó a la Europa Central, a Italia y Bizancio, sino que comenzó en el extremo SO. de Europa, en España, prolongándose hasta las infinitas estepas de Rusia» (3) y si España fué el ala derecha del Occidente en armas, en el ala oriental, señala Kluchevski, la lucha de los rusos contra los polianos también pertenece a la historia europea y así «mientras Occidente se empeñaba en la Cruzada contra las fuerzas asiático-orientales y en la Península Ibérica se sostenía un movimiento análogo contra los moros, los rusos cubrían el flanco izquierdo de Europa» (4).

El papel director de la Guerra Santa que el Pontífice asume, como consecuencia de una transformación conceptual que en otro lugar de este trabajo puntualizamos (5), es un nuevo elemento, bien fecundo en consecuencias, que se suma a los que, desde diversos puntos de vista, venían impulsando el proceso reintegrador del Occidente y añade amplísimas prerrogativas de carácter político y disciplinario, que ejercitará, unidas a las espirituales, el jefe supremo de la Cristiandad. Acaso en ningún otro momento de su historia encarnó, como en éste, el Pontificado el anhelo medieval de la monarquía universal cristiana, del *imperium mundi*, cuya formulación teórica tres siglos más tarde, luego de la gran crisis



que señala los albores del Trescientos, ha sido estudiada magistralmente por Truyol (6).

El sentido militante que caracteriza la religiosidad europea de este momento y la efectividad y amplitud de la jurisdicción disciplinaria del Papa, se proyectan hacia un vehemente deseo de mejorar la propia personalidad espiritual y que esta restauración de las conciencias, trascendiendo de lo personal y privado a lo público y colectivo, informe todos los aspectos de la vida y actúe sobre amplios sectores humanos. Entonces —ha dicho Dehio— la ascesis quiso convertirse en la fuerza que gobernase el mundo.

Ya no se trataba de una mera reforma disciplinaria, como aquella que apoyado en la Regula Monachorum isidoriana impuso Carlomagno a los principales monasterios del Imperio, sino de algo mucho más profundo y extenso. La reforma religiosa que inician en el siglo X los Cluniacenses y se impone al mundo occidental durante la siguiente centuria, no fué un movimiento que «se limitó a la reforma de los monasterios benedictinos restableciendo la severa regla de la Orden; no fué un acontecimiento monacal de régimen interno sino que ejerció su influjo en la religión y en la piedad, el pensar y el obrar de amplios círculos y tuvo profundas consecuencias para la vida eclesiástica y mundana». Lo extraordinario de aquel momento es que «puntos de vista y convicciones monacales y ascéticas, tal como estaban representadas por una clase de hombres sometidos a obligaciones y ligámenes religiosos y que por su misma esencia se encontraban apartados del mundo, condicionaron fuertemente los conceptos de las relaciones entre Dios y el mundo, el más allá y lo terrenal e hicieron apasionarse por ello al pueblo laico» (7).

La decisiva influencia de esta crisis espiritual sobre la cultura y el arte ha sido estudiada por Weisbach, quien ve en la rápida difusión del Románico y en la unidad sustancial de sus tipos y soluciones, una consecuencia lógica de su adecuación con el espíritu europeo del momento y con los anhelos y los ideales de la sociedad en que se produce.

Cruzadas, Reforma y Románico son pues, evidentes expresiones externas de un nuevo impulso integrador que empujaba irresistiblemente a todos los pueblos de Europa hacia una amplia comunidad espiritual, hacia una coordinación de esfuerzos, reunidos para comunes empresas, dándoles al mismo tiempo la convicción de su unidad y de las obligaciones que esa comunidad imponía.

Pero el viraje hacia nuevas formas de vida y de pensamiento, el impulso integrador que contrariaba viejos egoísmos nacionalistas, no era pura teoría ni formularia definición, era mucho más que doctrina y palabras, era algo que, precisamente por real y operante, exigía sacrificios y renunciaciones de la propia personalidad individual y nacional, en be-



neficio de la obra común. Señalar hasta qué punto cumplió España las obligaciones que aquel momento le exigía es el propósito fundamental de este trabajo. Hoy que, como entonces, sobre este mundo del Occidente pesa la antigua amenaza y las palabras afirman, mientras los hechos desmienten, la unidad y la comunidad de Europa en peligro, que aquella limpia y sincera voluntad de renuncia y sacrificio, que España puso en uno de los más decisivos momentos de su Historia, sirva a todos de lección y de ejemplo.

No podían los núcleos occidentales de la Reconquista, unificados bajo Alfonso VI, permanecer ajenos a la honda transformación que a lo largo del siglo XI experimenta el Occidente. Si sus peculiares circunstancias históricas los habían mantenido hasta ahora en un relativo aislamiento de los otros reinos hispánicos y de Europa, los triunfos militares, especialmente la toma de Toledo, con todo el gran valor táctico y simbólico que tal hecho de armas representaba, estabilizando su situación estratégica y política abren el horizonte hacia nuevas empresas que exigían como antecedente previo—y el comprenderlo así fué el acierto genial de Alfonso VI—la normalización de unas relaciones, con Roma y con Europa, que hasta entonces sólo de manera esporádica fueran posibles. Era el momento de optar, para siempre y sin vacilaciones, entre un aislamiento infecundo, y seguramente imposible de mantener, o la inclusión en la órbita de la cultura europea de la que los reinos de Alfonso VI tenían forzosamente que sentirse solidarios.

El ejemplo de Aragón, Navarra y Cataluña, la tradicional devoción al Papado que ahora asume la suprema jefatura del Occidente unido contra los infieles, el peligro de orientalización que la convivencia con los musulmanes suponía, la conciencia de que el proceso reconquistador exigía yá, para ser resuelto con rapidez y para hacer frente a futuras invasiones africanas, una ayuda externa que lo convirtiera en problema europeo, son los factores que determinan la gran crisis histórica que Castilla y León superan a lo largo del siglo XI y que tiene su más dramática culminación en los años que corren entre 1060 y 1068.

El choque entre los viejos atavismos de insolidaridad y aislamiento y la nueva visión europea que significa Alfonso VI, el contacto agresivo entre el ayer y el hoy, entre un tradicionalismo anquilosado, incapaz de renovarse, y la voluntad, sin reservas, de incluirse con efectividad operante y militante en la órbita ecuménica de la Cristiandad y en el común destino de la Europa que nacía, el conjugar la fidelidad al pasado con las exigencias del presente, el sacrificio y la entrega de cosas entrañablemente

queridas, la recia personalidad de un Rey que no vaciló en contrariar abiertamente la opinión de su pueblo y en herir, cuando fué preciso, los elementos sociales más influentes del mismo, todo aquello, que debió ser un gigantesco drama, donde las pasiones desbordadas, las intrigas y las luchas conmovieron hondamente a Castilla y a León hasta convertirlos en una gigantesca hoguera, de la que hoy sólo queda el leve destello de unos escasos documentos o la descarnada narración, desesperante por su escueta sequedad, de unas Crónicas, se había ido forjando a lo largo de ese siglo XI que si tiene decisiva influencia para la integración de Europa es, sin duda alguna, la coyuntura más importante en el proceso formativo de nuestra nacionalidad (8). Las transformaciones políticas, institucionales, religiosas y de toda índole, que durante él se producen, justifican plenamente la valoración de esa centuria como clave fundamental de nuestro Medievo y aún de diversos aspectos de toda la Historia de España. Se produce a lo largo de esos cien años un cambio tan radical, tan absoluto y completo, y ese cambio afecta tan profundamente a nuestra vida exterior e interior y sus efectos perduran por tan largo tiempo, llevando a campos y actividades bien distintos de los anteriores los impulsos de nuestro pueblo, que resulta imposible aplicar a este período la idea de una evolución más o menos intensa. En realidad asistimos a una mutación, a un brusco viraje—consecuencia de haberse variado el signo y la orientación de nuestra Historia—que Menéndez Pidal define exactamente al decir que en este siglo «se desgozna una España antigua y toma nuevos ejes y nueva órbita otra España diferente» (9). Y sólo pensando en una variación fundamental—nuevos ejes y nueva órbita—podremos valorar justamente el siglo XI y entender los hechos que ese cambio de signo y orientación producen.

Una interpretación demasiado simplista viene atribuyendo esa transformación a las relaciones exteriores que el reino castellano leonés establece durante ese período, pero ello no basta para explicar un fenómeno de tanto fondo y volumen. En realidad, la intensificación de esas relaciones, más que causa es efecto; más que determinar el cambio que aquí se produce, lo que ocurre es que surgen lógicamente cuando ese cambio ya se ha producido. La visión de una España absolutamente encerrada en sí misma, sin oportunidad ni deseo de relacionarse con el exterior, es históricamente inexacta, incluso para los siglos inmediatos a la invasión musulmana llenos de apremios y dificultades. Si en los primeros momentos la necesidad de luchar sin tregua ni descanso, aquel «*die noctuque bella iniunt, et quotidie confligunt*» que dice el *Crónicon Albeldense* (10), lo llena todo, cada momento de relativa seguridad marca un anhelo de relaciones exteriores: En la época de Alfonso II, las que se mantienen con el imperio carolingio son frecuentes y cordiales y la controver-

sia adopcionista las intensifica. Alfonso III las entabló directas con la Santa Sede y así, «por primera vez desde el nacimiento de Asturias, un embajador de su rey llegaba a la Ciudad Eterna y por primera vez el sucesor de Pelayo recibía al enviado del Pontífice...; los españoles aprendían de nuevo el camino de Roma y se ponían en contacto con la cristiandad occidental (11). Por lo que se refiere a Cataluña, bien conocidas son las normales relaciones que con Roma y Aquisgrán mantiene desde el momento que fué rescatada del poder musulmán (12).

No es, pues, la intensificación de estas relaciones, con el Occidente y con Roma, lo que caracteriza al siglo XI de nuestra Edad Media, sino el espíritu que las anima. Hasta aquí se realizaron, cuando fué posible, de manera espontánea, sin responder a un propósito deliberado ni apoyarse en una convicción de unidad política y espiritual con los demás pueblos o poderes; desde ahora será, precisamente, esa convicción quien las guíe y determine. Lo que España adquiere en este momento es la conciencia de su integración en el mundo del Occidente y de su inclusión, disciplinaria y jerárquica, en la órbita de la Cristiandad.

La gran transformación, completa y profunda, que España experimenta durante el siglo XI, no reconoce como causa única la influencia exterior, sino que responde a un proceso evolutivo interno que desde mucho tiempo antes venía operando sobre los diversos elementos, geográficos, políticos y humanos, constitutivos de su personalidad. Desde la invasión hasta la muerte de Almanzor, el centro de gravedad espiritual de la España cristiana occidental fluctúa entre León y Córdoba; entre León, que es la nostalgia del pasado y el anhelo de reconstruir el reino visigodo que se hundió en las aguas del Guadalete y Córdoba que atrae y deslumbra con su poderío político o con su esplendor cultural. Ambas determinaciones, la tradicional o la arabizante, significan un grave peligro para la futura e ineludible adscripción europea de España, condenándola a recluirse en sí misma, buscando un estéril retorno de lo que fué, o convirtiéndose en satélite cultural del Oriente, y perdiendo espiritualmente las batallas que ganaba con las armas. El triunfo de cualquiera de las dos tendencias representaba, en definitiva, la insolidaridad con el resto de Europa y el aislamiento de la comunidad cristiano occidental.

Pero todavía fué mayor el peligro cuando ambas posiciones, tradición y arabización, se sumaron para integrar el morabismo. La impregnación cultural de los que habían vivido en un medio árabe y el tradicionalismo bronco y reaccionario, que la persecución y el martirio exacerbó hasta los límites del frenesí, dan lugar a este movimiento, que si tiene muchos aspectos que reclaman admiración y simpatía, es también responsable del retardo con que España interviene en la historia de Europa. A lo largo de toda nuestra Edad Media corre una veta de nacionalismo insoli-

dario y agresivo, un impulso hacia la política minúscula, aldeana y municipal, un recelo cazurro hacia las empresas exteriores y las grandes concepciones supernacionales, cuyo origen está en esa primera impronta espiritual que sobre una sociedad dedicada a la guerra, imprimieron los mozárabes. Las grandes figuras conductoras de nuestra Historia esterilizaron sus mejores ímpetus en vencer esta resistencia, inconcreta y vaga unas veces, real y agresiva otras, pero siempre lastre y rémora de posibles y gloriosos destinos. Y así, desde aquellos que frente a la visión, universalista y católica de Alfonso VI empeñada en lograr la unidad de Rito, pregonan que *ant moririen et an tendrien otro rey*, hasta que el Imperio vence a la Aldea entre un rodar de cabezas comuneras en el cadalso de Villalar.

Cuando los monjes de Cluny y los legados de Gregorio VII desarraigán, a lo largo del siglo XI, los gérmenes de un peligroso nacionalismo religioso, su obra es posible porque encuentran apoyo suficiente en los elementos directivos de la vida española. No son, pues, instauradores de una política, sino ejecutores de un designio real que ahora es ya posible porque las circunstancias internas han variado hasta hacer posible oponer al tradicionalismo anquilosado de León y al influjo arabizante de Córdoba, sumado en los mozárabes, la transcendencia universal de Europa y el prestigio ecuménico de Roma. El triunfo de Castilla sobre León y la atenuación del influjo mozárabe son los dos factores internos que hacen posible el cambio de signo histórico que caracteriza el siglo XI y ambos, insistamos sobre ello, responden a una evolución interna española que es causa, no efecto, de las subsiguientes relaciones o influencias exteriores.

LEON Y CASTILLA

El antagonismo castellano-leonés y la aspiración hegemónica de León sobre todo los núcleos reconquistadores peninsulares, son claves esenciales para interpretar, correctamente, y en todas sus dimensiones, un gran número de hechos políticos y sociales de nuestra Alta Edad Media. En lo que se refiere a la crisis del siglo XI, creo imposible realizar su valoración y entender su verdadero sentido, sin estudiarla en función de este antagonismo, considerándola como el choque decisivo entre el tradicionalismo oficial leonés y la vitalidad progresiva y universalista castellana (13).

Estas dos regiones, hoy tan identificadas, tardaron mucho en fundirse y hasta llegar a la fecha decisiva de 1230 en que Fernando III el Santo las une definitivamente y logra, en frase de Jiménez Rada, «*sine san-*

guinis effusione regnorum unio perveniret» (14), transcurre mucho tiempo en permanente lucha, cuyo reflejo ha quedado patente en la literatura épica de los cinco primeros siglos de la Reconquista.

Castilla nace en abierta oposición a León y el antagonismo tarda sólo en manifestarse el tiempo que Castilla precisa para robustecer su personalidad. Las causas son diversas, unas remotas y otras inmediatas, pero la determinante más profunda hay que buscarla en la evidente contraposición, de signo y propósito histórico, que representan dos modos distintos de entender la vida, agrupados respectivamente bajo el arcaísmo leonés y el joven impulso de la Castilla naciente (15).

El sentido de continuidad del reino visigodo es patente en la empresa de la Reconquista desde los primeros momentos. Pelayo, según el autor del *Chronicon Sebastianense*, estaba seguro que las peñas de Covadonga serían el punto de arranque para la salvación de España y la restauración del pueblo y el ejército godo (16), y cuando el *Chronicon Albeldense* refiere con íntima satisfacción las grandes reformas llevadas a cabo en Oviedo por Alfonso II, hace constar que el rey organizó la vida civil y religiosa «*sicuti Toletó fuerat*»; ordenó la administración de acuerdo con las leyes godas y puso en las piedras de las nuevas edificaciones el recuerdo arquitectónico y decorativo del viejo esplendor artístico visigodo en un fervoroso y decidido anhelo de continuidad (17). Hasta los mismos núcleos orientales se sienten depositarios de la herencia visigoda y en los Condados Catalanes se oponen con frecuencia los textos del Fuero Juzgo a las normas jurídicas carolingias: En la carta-puebla de Cardona de 986, se dice terminantemente a los moradores de la ciudad que se gobernarán «*secundum canonem et legem Gothorum*» (18); en un cambio de bienes, verificado en 988, entre el Obispo de Urgel, Salla, y el Conde Borrell, se regula el contrato por lo dispuesto sobre permutas y compraventa en las leyes godas (19); la dote que en 1041 dá Ramón Bernardo a su esposa Ermesinda lo hace «*iuxta leges Gothorum honestas antiquitatus institutas*» (20). El Códice, que lleva el número 46 entre los conservados en el Archivo de la Corona de Aragón, conteniendo fragmentos del Fuero Juzgo, así como el ejemplar de Homobonus, demuestran el aprecio que de este Código se hacía en la región catalana (21).

El sentido de continuidad de lo visigodo perdura en todos los núcleos de la España reconquistadora, que antes de la invasión formaron parte del imperio de Toledo, y cada uno de ellos reconoce, en cierto modo, la primacía de León, en quien ven el heredero directo del reino destruído por los musulmanes. Pero en la zona oriental del núcleo asturiano-leonés perduraba con caracteres y fisonomía propia una de las antiguas provincias visigodas. Sus características geográficas, favorables al



aislamiento y el temperamento indomable de sus habitantes, la convirtieron en un reducto donde el primitivo espíritu autóctono se mantuvo libre de contactos y mixtificaciones. Los reyes godos trataron, en diversas ocasiones de someterla sin lograr otra cosa que ejercer sobre la zona Cantábrica un poder nominal, ejercido por un duque perteneciente al linaje regio o a la más encumbrada nobleza visigoda. Al producirse la invasión musulmana regía esta provincia el duque Pedro, pariente cercano de Don Rodrigo y de Pelayo con quien debió colaborar activamente en la defensa del territorio norteño, aunque el silencio de los textos sólo permite lógicas conjeturas entre las relaciones de ambos caudillos a quienes el peligro común, y la identidad de la empresa acometida, debió unir, primero militarmente y luego por lazos de familia (22). A los diez años del reinado de Don Pelayo el hijo del duque Pedro pasa a Asturias y después contrae matrimonio con la primogénita del fundador de la monarquía asturiana (23); cuando su inmediato sucesor Favila muere prematuramente, los dos focos de resistencia occidental, Asturias y Cantabria, se unen bajo la mano, dura y juvenil, de Alfonso I el Católico, sin que esta unión amengüe las peculiares diferencias de la Cantabria. Mientras las banderas del primer Alfonso recorren triunfantes la zona meridional de los Montes Cantábricos, Galicia y las feraces regiones de la Bureba, Alava y Rioja, los antiguos súbditos del Duque Pedro ven en su hijo y sucesor el caudillo, propio, que impone y representa la hegemonía cántabra sobre el precario reino, surgido entre los riscos asturianos, que de pronto se vió ampliado desde los Picos de Europa hasta el extremo oriental de la Montaña.

La ofensiva iniciada por Alfonso I no fué duradera, pero en cambio su obra repobladora sería fecunda en consecuencias. Las gentes que habitaban la zona que era tierra de nadie, fueron trasladadas, con todos sus bienes y ganados a Cantabria, mezclándose con sus habitantes y añadiendo nuevas características a la antigua población cántabra. Estos hombres sin tierra acaban por sentirse identificados con la que fué su refugio y bajo la sombra protectora de los montes, esperan el momento propicio de descender al llano en busca del viejo hogar en ruinas. La política de los sucesores de Alfonso el Católico acaba por colocarlos en franca insolidaridad con el reino asturiano que frente a sus ansias de revancha inmediata, de campañas victoriosas que les permitan retornar a la tierra que abandonaron, pacta y transige con los musulmanes, quebrando el designio inicial y traicionando el espíritu de Covadonga (24). Frente a la monarquía que se somete y pacta, Cántabros y Castellanos se van situando al margen de incomprensibles contubernios con el enemigo de raza y religión y acaban por sentirse igualmente hostiles a Córdoba que a Oviedo; porque si aquélla es la esclavitud y la humillación, éste significa el

retorno hacia viejas fórmulas políticas caducas e ineficaces. En el secular tronco cántabro se ha injertado la rama joven de un pueblo que no se siente contaminado ni responsable del desastre y que, libre de vinculaciones anacrónicas, aspira a vivir su vida con la dimensión heroica que el momento requiere negándose a encerrarla en el cauce estrecho de una continuidad tradicional, que le es ajena y repugna a su concepción, exaltada y dinámica, de la existencia. Todo el espíritu de la futura Castilla está ya, latente y patente, en esta inicial discrepancia. Las gentes que el Católico traje de las llanuras del Duero y el Arlanza catalizan y definen en actuaciones prácticas la vieja hostilidad cántabra hacia Toledo, transformándola de instintivo impulso hacia la independencia y el aislamiento, en un concreto anhelo reivindicatorio que primero se opone a Oviedo y más tarde se alzaré, como tesis política articulada y definida, frente a la tesis oficial leonesa.

Estos dos afanes coincidentes, el de los cántabros que desean la guerra contra el invasor y los futuros castellanos que entre los riscos del norte añoran la Bardulia donde nacieron sus padres y descansan sus muertos hacen que el avance repoblador, en cuanto las circunstancias son medianamente propicias, se convierta en una gigantesca ola humana que torna otra vez la vida a los campos y pueblos que yermaron las expediciones del primer Alfonso. Cuando en los comienzos del siglo IX las discordias religiosas y políticas del Emirato y los triunfos de Alfonso II crean un ambiente favorable, desde las montañas de la cordillera Cantábrica descienden hacia los valles septentrionales de la provincia de Burgos las vanguardias impacientes del movimiento repoblador. Vuelve la vida a las hoces de Tobalina, Losa, Villarcayo y Espinosa, se levantan edificios con las piedras calcinadas de las antiguas ruinas, se crean rudimentarios sistemas defensivos, se roturan los campos, cae la nueva semilla en los surcos tanto tiempo estériles, arde el fuego en los hogares abandonados; el abad Vítulo jalona con cruces y campanas el límite extremo alcanzado por la marea repobladora, mientras Juan, el obispo andariego, ayudado por sus gasalianes, traza alrededor de Valpuesta los amplios límites de su futura diócesis, destinada a sustituir a la antigua y gloriosa de Auca (25). Una línea de fortificaciones y castillos jalona este primer avance: Siero, Sencillo, Lantaron Pancorbo y Cellorigo son los principales puntos de apoyo de un sistema defensivo que cubre desde los valles de Solano hasta las conchas de Haro; desde ellos se otea el horizonte amenazador y se preparan nuevos descensos hacia el Sur. La escueta línea de las fortalezas, rasgando con la proa de sus torres el mar de la llanura, caracterizan el paisaje y los jinetes musulmanes, al regresar a Córdoba, hablan de la tierra de los kalat, la tierra de los Castillos, dando a la antigua Bardulia un nombre nuevo, que recogerá el abad Vítulo en la escritura fundacio-

nal de la iglesia que levanta, ayudado por su pariente el presbítero Ervigo, en el territorio de Villarcayo (26).

La subida al trono de Abderramán II detiene este éxodo hacia el Sur. El mismo año de su proclamación organiza un ataque contra la tierra de los Castillos; su certero instinto político le hacía adivinar dónde se estaba fraguando el mayor peligro futuro para el Emirato. Las expediciones se suceden y en 839, según el testimonio de los *Anales Castellanos*, los cordobeses llegaron hasta Sotoscueva. Los jinetes árabes razian Castilla y ahuyentan hacia los montes del Norte a sus habitantes. Casi toda la obra repobladora quedó destruída. Pero su autores ni la abandonaron ni se desaniman; en cuanto la ocasión es levemente propicia descienden de nuevo a la llanura, rehacen nuevas líneas defensivas y, tras su protección, vuelven a emprender la tarea repobladora. Frente a la táctica asturiano-leonesa del espacio vacío, surge esta otra que no yerma sino que coloniza la zona de contacto con el enemigo, ocupándola poco a poco, tras los avances y retrocesos de una línea de defensa elástica, que en ningún momento se confunde con un intento de estabilización, ni siquiera temporal, de la frontera.

Muchas veces dieron los musulmanes por acabada la resistencia en la tierra de los Castillos pero ésta resurgía, después de cada ataque, con nueva y redoblada vitalidad. Los monarcas leoneses hubieron de darse cuenta de ello y decidirse a intervenir y controlar una empresa a la que hasta entonces habían sido ajenos. Como es lógico, aspiran a desposeerla del carácter de iniciativa particular y convertirla en gestión oficial, patrocinada y conferida por el monarca en virtud de las facultades de dirección que le competen y del dominio eminente sobre todas las tierras que pertenecieron al reino visigodo, de quien se considera único y legítimo sucesor. La primera medida consistirá en el nombramiento de un representante que en su nombre dirija la repoblación, autorice la presura de tierras y ejerza una autoridad efectiva sobre los foramontanos que, prácticamente, no dependían de nadie (27).

Por ello, desde muy pronto, Ramiro I les nombra un conde propio para que los gobierne y administre justicia en nombre del rey. Inmediatamente la figura de este conde se convierte en símbolo de rebeldía frente a Oviedo. La escritura fundacional de una iglesia dá a los castellanos motivo para exteriorizar públicamente sus deseos de independencia. En la data se afirma rotundamente «reinando el conde Rodrigo en Castilla». Es el año 852 y en el trono de Oviedo se sienta Ordoño II. Los recelos y las discrepancias con el Oviedo gótico se van a convertir en hechos tangibles. Rodrigo no es un conde más entre los varios que rigen distritos en nombre del rey asturiano. La satisfacción que los castellanos sienten, y se trasluce en los documentos, parece indicar que Rodrigo no es

una autoridad impuesta sino el caudillo deseado para concretar la rebelión. Lo cierto es que el orgulloso y desafiante «*regnante Rudericus Comite in Castella*» más refleja triunfo y satisfacción que forzoso sometimiento.

La extensa y dilatada vida del conde Rodrigo alcanza hasta los años iniciales del reinado de Alfonso III a quien ayuda a conquistar el trono. Durante su gobierno se repuebla Amaya, la vieja capital de Cantabria, tierra irredenta para los montañeses desde que en los comienzos de la invasión musulmana fué perdida. Amaya es todo un símbolo; la nueva ciudad se alza, por el primer conde privativo de Castilla, sobre un suelo abundantemente regado con sangre cántabra; allí se peleó contra los romanos; allí conoció Sisebuto al «*cantaber horrens*», allí triunfó Leovigildo, allí fueron derrotados por los musulmanes las huestes del Duque Pedro (28). Rodrigo al morir deja formada política, espiritual y geográficamente la futura Castilla y su prestigio es tan indiscutido que le permite nombrar sucesor de un cargo, que, por esencia, no era hereditario. Su hijo Diego Rodríguez continúa la obra iniciada; el Arlanzón como línea defensiva es inmediatamente superado y una serie de puestos avanzados marcan la dirección de las futuras conquistas que, por de pronto, tienen como meta el Arlanza, tras del que esperar el salto decisivo hacia el Duero. Se pelea contra los Arabes, se fundan ciudades, se destruyen monasterios, se roturan los campos, se organiza el territorio; Castilla vive su gran momento de plenitud creadora y en aquel ambiente de lucha, de excitación, de iniciativa, de aprecio y respeto al valor humano, de audacia y empresa, se va forjando el espíritu de un pueblo libre que nace de cara a la realidad, sin trabas ni compromisos tradicionales, y que en la obra de construirse su destino aprendió a confiar, solamente, en su propio esfuerzo. Ya nada podrá detenerle; ni la división del territorio entre varios condes, ni la intervención personal de los reyes, ni los duros castigos impuestos a los rebeldes, ni siquiera la política de atracción desplegada en otras ocasiones. Cuando la corte se traslada, la enemiga será contra León, como antes lo fué contra Oviedo, porque el antagonismo no se fundaba en motivos personales ni geográficos. Eran dos modos de entender la vida y la misión histórica, totalmente opuestos y absolutamente irreductibles. Una estéril preocupación de fidelidad a la herencia visigoda anquilosaba la naciente monarquía, forzada a vivir en circunstancias bien distintas del Imperio de Toledo. Los nuevos tiempos exigían nuevas fórmulas políticas que era imposible extraer de los viejos moldes, gastados y caducos. El reino leonés pretendía una continuidad imposible, una precaria supervivencia de lo que estaba muerto, y ello fatalmente le coloca ante una Castilla aventurera y realista, que quiere vivir su hora y que frente a la intriga y al pacto mantiene intransigente la bandera de guerra total que se alzó en Covadonga y así, cuando las ambiciones de poder des-

garraban las minúscula corte de Oviedo y «*finco toda la tyerra syn señor*», ellos que necesitaban un conductor del pueblo que nacía, un caudillo que los guiara en la guerra y en la paz, se apartaron despreciativamente de las intrigas de Oviedo y escogieron de entre ellos «*dos homes retos para que guardassen justizia et amparassen la tierra de los malos*» porque su integridad primitiva de hombres no contaminados les decía que «*non es de homes buenos non aver señor y si errasen non haya quien los mantenga en justicia*» (29). Estos dos hombres buenos administraban la justicia que Oviedo primero y León después, no aciertan a aplicar a través de las viejas fórmulas del código visigótico. Los castellanos no quieren comparecer ante unos tribunales sujetos al espíritu y la letra del Fuero Juzgo, ni ante unos legistas que los consideraban como a bárbaros tratándolos despreciativamente. Frente a la supervivencia de la legislación visigoda, en otras regiones de la España reconquistadora, contrasta el hecho de que entre los centenares de documentos de la Castilla condal, sólo se menciona el Fuero Juzgo un par de veces y seguramente no existía, en la primera época un solo ejemplar del mismo en toda la región; los cántabros habían odiado las leyes toledanas y ahora los castellanos, sus descendientes, continuaban ese odio hacia las leonesas (30). Pero, sobre todo, un pueblo en guerra necesitaba una justicia rápida y ajustada a las circunstancias, que no podía proporcionarle el Fuero Juzgo. La experiencia venía enseñando a los castellanos que aquel libro «luengo» y misterioso no servía para hacer la justicia eficaz, rápida y humana que precisaban. Ellos tenían sus usos y costumbres, que desde tiempo inmemorial habían conservado la paz en sus tierras y para aplicarlas no necesitaban de códigos escritos ni de complicadas actuaciones judiciales. Todos sus litigios se resolvían en tan breve plazo de tiempo que el tribunal no precisaba sentarse y aquellas actuaciones de pie, «*judicium levatum*», eran tan eficaces que nadie las discutía ni apelaba de las sentencias. Un juez venerable, cargado de años y de experiencia, oía, atento y solícito, a los litigantes y después buscaba en el archivo de sus recuerdos un caso similar al discutido; un mundo de tradiciones, conservadas desde tiempos inmemoriales y transmitidas oralmente de padres a hijos, desfilaba por su imaginación hasta hallar la que mejor convenía al caso sometido a su competencia y pronunciaba su fallo que las partes aceptaban sin discusión ni protesta. ¡Cuánto mejor este juicio por fazañas, propio de un pueblo en pie de guerra, que las complicadas elucubraciones y los ardides dilatorios de los leguleyos leoneses! A los que «*vivían en las montañas de Castiella facíaseles muy grave de yr a León, porque el Fuero era muy luengo et el camino era luengo, et avyan de yr por las montañas et quando allá llegaban les asoberoyaban los leoneses et por esta razon ordenaron dos omnes buenos entre sy, los quales fueron estos: Muny Rasuella*

e Loy Calvo et estos que avyniesen los pleitos porque non vyesen de yr a León, que ellos non podían poner jueses sin mandato del rey de León» (31).

Este odio castellano contra las anticuadas y reaccionarias leyes góticas, antecedente de las discrepancias que en torno del Rito toledano habrían de plantearse más tarde, se exterioriza en forma violenta al romper Fernán González su dependencia de León y organizarse en Castilla aquella simbólica quema del Fuero Juzgo, cuando «fallaron que pues non deben obedecer al rey de León que no les complía aquel fuero que había en todo el condado e quemáronlos en la iglesia de Burgos et ordenaron que los alcaldes en las comarcas librasen por fuero de albedrío» (32). Esta oposición legal, que perdura hasta la Baja Edad Media (33), es una de las manifestaciones más destacadas de ese antagonismo castellano leonés que se fundamenta en la contraposición de una Castilla innovadora y dinámica frente a un León arcaizante y estático. «León era lo gótico, lo escrito, lo convencional, lo exótico; Castilla era lo cántabro, lo vasco, lo tradicional, lo espontáneo, lo autóctono. Se prolongaba la antigua discordia entre Toledo y el Norte» (34), y se definían dos fuerzas cuyo equilibrio, o desequilibrio, serán claves indispensables para entender profundamente toda la Edad Media y aún toda la Historia de España.

MOZARABISMO

El otro obstáculo que habrá de oponerse a la visión occidental y universalista de Alfonso VI es el fermento mozárabe, profundamente arraigado en la conciencia colectiva de la sociedad española. Si el leonesismo representa el intento de aprisionar la pujante vitalidad de un pueblo joven con la rígida ligadura de un pasado convencional, el mozarabismo significa un doble peligro: de una parte la inclusión de España en la órbita cultural musulmana y de otra la formación de un nacionalismo intransigente minúsculo, localista, propenso a un casticismo exclusivista situado, por instinto, frente a todo lo que trascendiera más allá de los límites de una tradición arbitrariamente interpretada. Porque este es otro aspecto del problema mozárabe; defensores de un tradicionalismo hispano, lo que en realidad mantienen es una cultura que, en el espíritu y en la forma, era profundamente musulmana. Así, por distintos caminos, leonesismo y mozarabismo iban a coincidir en apartar a España de Europa y confinarla en sí misma, con la diferencia que si la primera la anclaba en una nostalgia histórica inoperante, el segundo la empujaba por los cauces de una civilización que le era ajena. Todo el sentido auténtica-

mente nacional y expansivo de Castilla iba a ser necesario para vencer a estas dos fuerzas lógicamente coaligadas porque «el barroquismo formal mozárabe albergaba una continuidad de los modos visigodos que iban muy bien, por otra parte, con las aspiraciones de la monarquía asturiano-leonesa, a suceder y representar a la monarquía visigoda» (35). Las diversas circunstancias históricas que operan sobre aquellos cristianos que al ocurrir la invasión continuaron viviendo entre los musulmanes, sin cambiar de religión ni de costumbres, condicionan y van formando su pensamiento religioso, político y social que ya vemos perfectamente definido cuando, al variar aquellas circunstancias, emigran hacia las tierras del Norte y se establecen entre sus hermanos de fe y de raza.

Como clase social puede fijarse su aparición en territorios cristianos en el siglo IX, a consecuencia de la política persecutoria iniciada por Abderrhamén II, intensificándose a lo largo de esta centuria el movimiento emigratorio, principalmente durante el reinado de Alfonso III, a quien se ha llamado el padre y protector de los mozárabes. Este monarca les dió todo género de facilidades para establecerse en territorio cristiano, proporcionándoles medios de vida y el ejercicio íntegro de sus derechos ciudadanos, fundamentando esta política de protección no solamente en el hecho de que eran cristianos perseguidos, sino también en la necesidad social de repoblar y cultivar los territorios reconquistados. En un principio casi todos estos mozárabes eran religiosos y consta, por numerosos documentos, el gran número de donaciones que les fueron hechas y la intensa labor de reedificación y fundación de monasterios que en poco tiempo realizaron, así como su influencia cerca de los reyes. Ello explica la reacción, centrada en torno del problema del Rito, cuando en esos monasterios y en esa priveranza fueron sustituidos por los monjes de Cluny. La actitud de Alfonso III no fué compartida por sus súbditos, principalmente por los magnates de su corte descendientes de la alta nobleza goda; para ellos los mozárabes eran semirrenegados que durante mucho tiempo pudieron convivir con el enemigo y al que habían abandonado cuando se inició la persecución; en cambio, para los mozárabes aquella nobleza ruda e inculta, aquélla sociedad rígidamente compartimentada en clases, la desorganización eclesiástica, la pobreza que en sus edificios y costumbres revelaba el reino asturiano, eran motivos constantes de desagrado y censura. No fué cordial el primer contacto entre el viejo espíritu visigodo y el mozarabismo, como no lo es jamás entre dos intrasigencias aunque sean de idéntico signo. La primera consecuencia fué el destronamiento de Alfonso III, clara reacción de una nobleza que juzgaba infidelidad a la herencia visigoda la protección dispensada a los mozárabes. Estos, como en los primeros momentos de la invasión, vuelven a vivir en un medio hostil, al que vencen de igual manera que antes

triunfaron de los recelos y prejuicios—lógicamente más fuertes—de los musulmanes. Entonces y ahora lo superan por su nivel cultural superior que los hace instrumento apto, del que árabes o cristianos, de mala o buena voluntad, forzosamente han de servirse.

De los tres factores étnicos que componen el conjunto que invadió España—árabes, berberiscos y sirios—únicamente los primeros eran, cultural y políticamente, capaces de organizarla, pero escasos en número se apartan de las ciudades para vivir la vida muelle y regalada de una aristocracia campesina. La incapacidad de berberiscos y sirios, y el desinterés del árabe puro hacia las funciones de gobierno, hace que el de las ciudades vaya pasando insensiblemente a manos de los mozárabes que han conservado su conciencia de raza y su organización civil y religiosa.

Las relaciones entre vencidos y vencedores no son, desde los primeros momentos, demasiado duras, sobre todo para aquellos que moraban en ciudades que se rindieron sin ofrecer resistencia. En Córdoba la antigua iglesia visigoda de San Vicente fué dividida por mitad para que en cada una de sus partes celebraran, musulmanes y cristianos, sus respectivos cultos, pero al aumentar el número de aquéllos, por la gran cantidad de renegados, Abderrahmán I exigió la entrega de la parte cristiana mediante la indemnización de cien mil dinares y el permiso de reconstruir las iglesias derruídas fuera de las murallas (36). La tolerancia musulmana se fundaba en la necesidad de disponer de los cristianos para las funciones de gobernar y administrar las ciudades y en una indudable conveniencia económica ya que el renegado se colocaba en un plano de igualdad con los vencedores, librándose de pagar la capitación y de repartir sus tierras con los invasores y adquiriendo la plena libertad en el caso que se tratara de un siervo. En consecuencia, Andalucía fué organizada por muladíes o cristianos islamizados quedando vivo el fondo antiguo de tradiciones y modo de vida. En cierto modo el Emir era considerado como el descendiente de los reyes visigodos y en algún caso ejerció el derecho de aquellos de convocar concilios: recuérdese la intervención de Abderrahmán II ordenando al obispo Recafredo la reunión de un concilio en Córdoba para resolver el grave problema de la Rebelión de los mártires, donde llevó la voz del Emir un renegado, Ben Gómez, exceptor de la Ciudad (37). La indudable supervaloración de lo que se ha llamado cultura musulmana ha hecho olvidar a quienes efectivamente fueron sus creadores e impulsores, a los que en un medio hostil, agitado de vez en cuando por la tormenta de la persecución, supieron ser guardadores de las más íntimas esencias del espíritu nacional, puesto en trance de muerte por la conquista. Importa mucho, para entender este momento, juzgar imparcialmente, sin dejarse arrastrar por las admira-



ciones hiperbólicas de quienes exaltan la cultura hispano-árabiga para rebajar, por contraste, la de la España reconquistadora y en general toda la cultura cristiana del Medievo. No fué la civilización hispano árabe obra de los árabes, en lo que tiene de original y propia. Los invasores actuaron de intermediarios entre el Occidente y los grandes centros culturales orientales donde se había remansado la civilización del Mundo Antiguo. Menéndez y Pelayo ha resumido luminosamente estos conceptos afirmando que «lo que con el nombre de civilización árabe se designa, lejos de ser emanación espontánea ni labor propia del genio semítico le es de todo punto extraño y aun contradictoria con él, como lo prueba el hecho de no haber florecido jamás ningún género de filosofía ni de ciencia entre los árabes ni entre los africanos y sí solo en pueblos islami-zados, pero en los cuales predominaba el elemento indoeuropeo y persistían restos de una cultura anterior de origen clásico, como en Persia y en España, donde la gran masa de renegados superaban en mucho al elemento árabe puro, al sirio y al berebere» (38). Es preciso que reivindicemos un movimiento cultural que solo fué posible porque se desarrolló sobre un fondo netamente español. No existe una cultura árabe en lo que de genuino y colectivo tiene este concepto; en realidad es una cultura cristiana que ocasionalmente adopta formas orientales, verificándose aquí el milagro de una fusión que el Mundo Antiguo juzgó imposible. Nuestra es y como españoles y occidentales, la reclamamos íntegramente: Cuando la Mezquita se alzaba, nuestras eran las formas arquitectónicas y la gracia flexible del arco de herradura y las columnas y las piedras conocían ya el cincel de artistas hispano-romanos. Cuando las luces de la ciencia y la gloria de las artes engrandecían a Córdoba, eran artistas, sabios y humildes artesanos mozárabes, quienes realizaban esa obra. Cuando la organización política sobrepasa el estado de tribu, para llegar a atisbos y sueños imperiales, en el Califato la administración pública estaba casi íntegramente en poder de cristianos o de muladíes. Era el viejo espíritu cristiano y occidental el que triunfaba en todas y cada una de las manifestaciones de la vida árabe y precisamente a ese espíritu, y no a la gloria de Abderrahmén, cantaba la monja Horoswita desde un lejano monasterio de la Alemania de Ottón.

Pero todo esto no se realizó sin un evidente peligro de orientalización y de consiguiente insolidaridad con la España reconquistadora, primero, y con la Europa cristiana después. Las voces encendidas y angustiosas de Eulogio y Alvaro, impulsando a los cristianos hacia el martirio voluntario y provocando la persecución, frenan un proceso de integración social ya muy avanzado. Eulogio nos dice por qué buscaban espontáneamente el martirio los mozárabes cordobeses: La falsa y aparente tolerancia iba matando el deseo de recobrar el suelo patrio; se perdía el espíritu

religioso y, bloqueados entre dos mundos, este aislamiento los colocaría al margen de la civilización latina y occidental (39). Los cristianos mozárabes se iban amoldando insensiblemente al ambiente; algunos islamizaban y casi todos arabizaban, olvidando las tradiciones de sus padres y viviendo como los musulmanes. En el año 848 Eulogio quiso pasar a Francia e intentar una vez más su peregrinación a Roma; dificultades fronterizas se lo impidieron y entonces recorrió diversos monasterios de la región Navarra. En el de San Zacarías logró del abad Odoario que le permitiera llevarse a Córdoba algunos manuscritos duplicados que la comunidad poseía. Así llegaron a la capital musulmana, para recordar su tradición religiosa y cultural a unos hombres que al decir de Alvaro habían olvidado el latín, las obras más excelsas de la literatura clásica y patristica y ellas les consolaron y animaron en la dura racha persecutoria que voluntariamente habían desencadenado (40). Con razón se ha dicho que gracias a la actitud de santa intransigencia, mantenida por Eulogio y Alvaro, no somos hoy musulmanes y verdaderos africanos (41).

Esta reacción doctrinal, ungiada con la sangre del martirio, determina la última fase evolutiva del pensamiento mozárabe y bajo su influencia se emprende el éxodo hacia las tierras del Norte. Pero el sentido occidental y latino, que matiza la obra de Eulogio, se había esfumado; sólo quedan los trazos violentos y elementales de una doctrina de reacción y de lucha, unidos, a oscuras reminiscencias musulmanas, imposibles de borrar tras la íntima convivencia de muchos años, y todo ello colocará a estos emigrantes fanáticos, activos, endurecidos por la lucha y la persecución, defensores de un nacionalismo hermético y estrecho. Medio árabes y medio cristianos, en contradicción consigo mismo, primero, y en contradicción, después, con el nuevo medio social en que va a desarrollarse su vida. El signo del mozarabismo es la inadaptación y la protesta; un hondo orgullo de casta que los hace sentirse cristianos en el Sur y musulmanes en el Norte; una mezcla confusa de nostalgias góticas y árabes, los impulsa a mirar con descontento y desprecio la pobreza del reino asturiano, que no se avenía con el gusto de aquellos hombres que sueñan con la gloria esplendente del imperio de Toledo y aun tienen deslumbradas las pupilas con la visión luminosa de Córdoba. Las humildes iglesias «*ruði formatione*» del reino cristiano se convierten en sus manos en ricos edificios donde el arco de herradura, de estirpe indígena y goda, se cierra exageradamente al gusto árabe y la hoja de acanto, de clara raíz clásica, se multiplica y deforma sirviendo de tema al confuso barroquismo de la ornamentación musulmana (42).

El complejo, Toledo-Córdoba, les lleva a la permanente contradicción en lo político y en social; defensores de la vieja tradición teo-

crática goda, pugnan contra una organización, del estado y de la sociedad, que es continuadora de aquella, y donde les es posible manifiestan su protesta; sobre los muros del monasterio de Escalada escribirán, como un pregón y un reto, la afirmación de que aquel edificio no se levantó «por mandato real ni con opresión del pueblo sino con largueza de salarios y sudor de los frailes» y así al antiguo absolutismo gótico se superpone este sentido democrático que la dualidad ideológica del mozárabe afirma con el doble argumento, árabe y cristiano, de la igualdad social ya que aquí y allí, en buena doctrina teológica, evangélica o koránica, todos los creyentes son iguales ante Dios. A su influjo se acelerará el fenómeno de la liberación de las clases serviles y en el municipio hallarán el marco donde transformar en realidades este mundo ideológico nuevo, que propugnan—otra vez la contradicción—en nombre de una continuidad tradicional que le es absolutamente opuesta y que acabarán por destruir.

El mozarabismo llena el siglo X y hace que durante esta centuria exista en toda España «una unidad de formas, a lo menos en su radical normación, que permite adscribir nuestro país al ciclo cultural musulmán. La intensidad de la mozarabización de España obliga a considerar todas las manifestaciones artísticas de esta época, no como peculiares de una escuela sino de un período. No había opción para la sensibilidad. Todas las necesidades expresivas se desarrollaban dentro de una atmósfera que condicionaban su mozarabismo. Junto a la corriente cultural afro-andaluz, no había otra que pudiera equilibrarla ni a la que acogerse en nombre de ningún principio político. El tradicionalismo visigodo—en el rito, en la letra—se había consustanciado con una cultura cuyas formas expresivas eran de inspiración árabe. Se afianzaba así la insularidad de España con el resto de Europa, al estar garantizadas estas formas andaluzas con un núcleo tradicional del más egregio recuerdo» (43). Y si esto es evidente en el orden cultural, el problema no es menos agudo en lo político y en lo religioso. El mozarabismo llevaba en sí un germen de disgregación individualista capaz, si hubiera tenido fuerza para ello, de reproducir en la España cristiana la disgregación taifal de la España árabe. Menéndez Pidal ha señalado la existencia de un gran número de señores mozárabes que en pleno siglo X se sentían igualmente independientes de León que de Córdoba (44). Aquel García Aznar, reyezuelo de un mínimo estado en la provincia de Huesca, suscribía en 1057 un diploma de donación a San Juan de la Peña que comenzaba así: «*Garssea Asnari de Bogili, dominans Uallium de Gallan...*», afirmando, en el mismo, que él y todos sus antepasados habían vivido independientes, sin ser mandados por nadie ni pagar tributo ni a los Califas musulmanes ni a los reyes cristianos, porque—y esta afirmación es todo un símbolo—«*libertas*

nostra antiqua est» (45). Cada mozárabe encontraría su pequeño estado en el municipio donde, limitado el horizonte y apartado de todo lo que trascendiera de un estrecho localismo, poder seguir repitiendo «*quia libertas nostra antiqua est*». Y como en lo religioso no era posible aplicar la misma fórmula empuqueñecedora, se satisfizo con un nacionalismo antiromano al que, creyente sincero, mantuvo libre de desviaciones heréticas, pero centró tercamente en la defensa de un rito particular, frente al intento unificador de Gregorio VII.

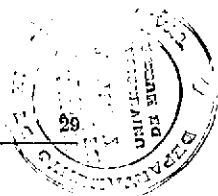
En el sugestivo estudio del Dr. Camón (46), se señalan los influjos de este pensamiento mozárabe que estamos tratando de analizar, sobre la persona del Cid Campeador y ciertamente que su figura humana y sus hechos históricos resultan más comprensibles interpretando a Rodrigo Díaz de Vivar desde el ángulo del mozarabismo que desde un castellanismo al que tradicionalmente venía sirviendo de expresión y símbolo. Sus discrepancias frente a la política de altos vuelos de Alfonso VI, su hiperestesiado personalismo frente a las conveniencias colectivas, su afán de independencia y soledad en el esfuerzo militar, su tendencia a servir y aliarse a los reyezuelos moros, la organización de su taifa valenciana, su política de pactos y mediaciones frente a la idea de cruzada que impulsaba a la guerra total contra los árabes, su ausencia de la coalición española antislámica que acaba en el desastre de Sagrajas, son buenas pruebas de ello. Pero todavía más convincente, a este respecto, que la obra del Cid, es lo que no hizo pero le fué atribuido. La poesía popular convierte a Rodrigo en el campeón y defensor de un nacionalismo a ultranza y de la resistencia española a la intervención exterior, imperial o romana. Por su boca aconsejan al rey todos los viejos gérmenes de apartamiento y de insolidaridad:

*Enviad vuestro mensaje al Papa y a su valía
y a todos desafiad de vuesa parte y la mía.*

Todo ese mundo, que es la mitad del alma de España—cantón ibérico, tribu germánica, hermetismo leonés, orgullo mozárabe—pregona, soberbio y esquivo, por boca del Cid, que nada necesita de nadie

*Pues Castilla se ganó por los reyes que ende había
ninguno les ayudó de moros a la conquista;*

Y al Cid, ese Cid que no es Historia pero que es Símbolo, la voz de su pueblo no le lleva a Canosa; exige el perdón, no lo suplica.



*El Papa cuando lo supo al Cid ha descomulgado;
sabiéndolo el de Vivar, ante el Papa se ha postrado;
Absolvedme—dijo—, Papa, si no seraos mal contado.*

Frente a esa mitad del alma de España traerá la crisis histórica del siglo XI la inesquivable realidad de su destino occidental y cristiano y de su inclusión efectiva en empresas y jerarquías supernacionales. Y la otra mitad del alma de España—Hispania Universitas que cantó Floro, Mater Spania de la Laude isidoriana, España una, por la Ley y la Fe de Leovigildo y Recaredo—, volverá a encontrar su antiguo camino, el que, en una justa ordenación estimativa de valores, pasa primero por sí misma pero termina y se justifica en el doble símbolo de la Roma imperial de los Césares y la Roma ecuménica de los Papas.

CASTILLA Y ALFONSO VI

Los conceptos que hasta ahora hemos venido puntualizando nos permiten abordar, con grandes posibilidades interpretativas, la crisis política e ideológica del siglo XI. En términos generales es lícita la afirmación de que las hondas transformaciones que en esa centuria se producen, obedecen a la intensificación de las relaciones con Europa y con el Pontificado pero ya señalábamos que esas relaciones que hasta donde era posible se habían intentado anteriormente, se realizan precisamente porque España las quiere y con tal volumen e intensidad que excluye la idea de considerar a nuestra patria como mero sujeto pasivo de las mismas. Hay un designio claro y activo de solidaridad política y espiritual con el Occidente que ya no se satisface con contactos fugaces y casuales sino que aspira a encontrar un puesto y una órbita propia en el concierto de los pueblos cristianos y al que repugna por igual el aislamiento infecundo que sueña con el retorno de fórmulas caducas, como la dependencia cultural de la Córdoba musulmana. Para servir a este espíritu nuevo, León tendría que renunciar a su propio ser, reforzado ahora con la emigración mozárabe (47); por ello es, precisamente, su eclipse político, ante el fabuloso crecimiento de Castilla, lo que hará de ésta el centro y el sujeto de la nueva época.

Diversas circunstancias irán preparando la transformación: En el año 1002, anota el *Cronicón Burgense*, murió Almanzor «*et sepultus est in inferno*» (48). Al morir el último y gran caudillo musulmán el inestable equilibrio del Califato se rompe definitivamente y la obra artificial de Abderrahmán III se desgarró al verse privada de una autoridad, único



elemento posible de cohesión entre aquel conjunto multiforme de razas, clases y sectas (49). En 1230, al morir el último Califa Hixem III, el proceso de disgregación está consumado y la España musulmana dividida en pequeños reinos de taifas. La Reconquista, alejado el peligro inmediato, sufre una pausa y la acción política de los reyes cristianos, interviniendo en sus querellas internas, o la económica cobrando parias, sustituye a la militar característica del siglo anterior.

Mientras el Califato vivía sus últimas horas la *Castella Vetula* del conde Rodrigo proseguía el difícil y trabajoso camino de su independencia y engrandecimiento. Hacia 950 había sido unificada y prácticamente independizada de León por el conde Fernán González: el primer paso estaba dado. El anónimo autor de su Poema dice que

*Quando entendio que era de Castyella senmor
alço a Dios las manos, rrogo al Cryador:
Sennor, tu me ayuda—que so muy pecador—
que yo saque a Castyella del antiguo dolor* (50).

Ese «antiguo dolor» era una dependencia que frenaba el ímpetu y la iniciativa de un pueblo joven que se sentía capaz de realizar su destino y el de España; era la vieja llamada de la sangre cántabra y vascona, rebelde ahora frente a Oviedo y León como antes lo fué ante Toledo (51). Nada podía detener ya su marcha, que se abría camino por la Historia con el trazo recto y seguro que marca el camino de los pueblos que saben con certeza lo que quieren y a dónde van.

Bajo el gobierno de los descendientes de Fernán González, Castilla vá precisando su personalidad cada vez más opuesta a la de León. En los finales del siglo X, bajo Sancho García, el régimen condal alcanza su período de máximo esplendor coincidiendo con una grave crisis leonesa. El reino de Alfonso V, atado por los hijos de Almanzor y los piratas Normandos, llega al borde de la ruina. El oportuno engrandecimiento de Castilla la convierte en árbitro del maltrhecho reino leonés y frena las pretensiones desmesuradas de Navarra; porque aquel minúsculo reino, aparecido cuando en 905, al decir del Albeldense, «*surrexit in Pampilona Rex*» (52) era ya, bajo la mano de Sancho el Mayor, el más poderoso de los peninsulares y estaba animado de incontenibles ansias de engrandecimiento y hegemonía. Si León significa la continuidad romano-gótica de la realeza unitaria, Navarra representa el sentido patrimonial y divisible del reino, típico de la monarquía merovingia. Entre ambas posiciones extremas, Castilla es el punto medio, alejado por igual de ambas fórmulas y en camino de encontrar una propia, eficiente, flexible, popular,

que, libre de trabas y compromisos tradicionales, acabará por convertirla en símbolo de la unidad de España. Los matrimonios de las hijas de Sancho García representan no sólo la influencia de la Castilla de su época, sino también el primer intento de una política peninsular de altos vuelos (53). Frente a la realidad de una amplia coalición antileonesa, a León no le queda otro recurso que refugiarse en el pasado y defender su prestigio con el título de Imperator, atribuído a sus reyes como poseedores de una cierta potestad hegemónica sobre los demás estados peninsulares (54). Pero la suerte del reino que quiso ser continuador del imperio goda estaba echada. De momento será Navarra quien se beneficia de su ruina; asesinado el heredero de Sancho García, Sancho de Navarra, cuñado del muerto, anexiona Castilla a sus dominios y se vuelve decididamente contra León (55). Vermudo III es vencido y la capital de su reino ocupada. La pluma erudita del obispo Oliva llamará al rey de Navarra «*Rex Ibericus*» y él, «*propter latitudinem terrarum quas possidebat et quibus dominabatur fecit se nominari Imperatorem*» (56).

Pero Navarra era solamente la personalidad señera de Sancho III y por ello su hegemonía dura lo que su vida. Al morir inicia la serie de testamentos de partición que caracterizan nuestra Alta Edad Media. García el primogénito hereda Navarra, seguramente porque en el pensamiento de su padre estaba la idea de que este reino subrogara al de León en su papel directivo y preeminente sobre los otros. Fernando, el hijo segundo, recibe el antiguo condado de Castilla, adicionado con tierras que fueron de León, al que se dá por vez primera el nombre de reino. Otro condado, el de Aragón, lo recibe un hijo bastardo, Ramiro, titulándose también rey. Queda así parcelado el mapa peninsular hasta que los Reyes Católicos anulan la vigencia del testamento de Sancho el Mayor de Navarra.

Castilla ha llegado al punto de madurez preciso y ella, no Navarra, será la heredera del destino y la misión leonesa. Los descendientes de aquellos aventureros, ansiosos de pelear y repoblar, se han convertido en protagonistas de la Historia de España. Canta el Poema la gloria de una empresa casi sobrehumana; el «pequeño rincón» se ha convertido en reino:

*D'un alcaldía pobre fyzieron la condado
tornaron la despues cabeça de rreynado (57).*

Fernando I vence a Vermudo III y León queda anexionado a Castilla cuyo rey se llamará ahora «*Imperator Magnus*». Los intentos de Navarra son reprimidos en Atapuerca. El monarca castellano inicia una polí-

tica de aproximación espiritual a León, inteligentemente concebida. Las cenizas de San Isidoro, símbolo excelso de lo gótico, son traídas de Sevilla y depositadas con gran pompa en la iglesia reedificada por el rey de Castilla y en el atrio de la misma, convertido en panteón real, se entierran las cenizas de Sancho el Mayor trasladadas desde el castellano monasterio de Oña. Tradición y actualidad se conjugan sabiamente, indicando la específica misión histórica castellana de unir ambos conceptos, pero todavía el peso de su ascendencia vascona y el atavismo germánico pesan sobre Fernando I haciéndole suscribir un nuevo testamento particional que separa otra vez Castilla de León. La historiografía oficial nada nos dice de cómo fué recibida esta disposición pero la voz de los juglares, representando el sentir del pueblo, clamó contra ella «porque los godos habían establecido que nunca fuese partido el imperio de España sino que fuese todo de un señor» (58) y la poesía es, seguramente, más cierta en este caso que la historia, sobre todo cuando la historiografía está únicamente representada por crónicas palaciegas y aduladoras.

Las luchas fratricidas entre los herederos de Fernando I confirman la opinión de los Cantares de Gesta y el anhelo, todo lo enmascarado que se quiera por odios y ambiciones pero real y vivo, de reconstruir la unidad perdida. Es Sancho, el primogénito y heredero de Castilla, a quien la tradición juglaresca asigna el papel de descontento con el reparto y convierte después en paladín de la unidad. Si el puñal de Bellido Dolfus no hubiera cortado su carrera, cuando iba en camino de reunir la herencia íntegra de Fernando I, es posible que la undécima centuria de nuestra Edad Media no hubiera sido lo que fué. El problema de España, en aquel momento, no era solamente el lograr la unidad de los dos reinos cristianos más importantes y representativos, simplemente porque así lo quería la vieja tradición gótica o la ambición de un monarca. Era precisa la unidad, no por sí misma sino como medio indispensable de llevar a cabo un gran destino transcendente y supernacional y esto, acaso no lo hubiera comprendido nunca la recia y elemental personalidad de Sancho el Fuerte. Por una de esas inversiones de valores tan características de las crisis históricas, será el rey de León quien representará ahora el sentido innovador y expansivo, la juvenil audacia creadora, típica del alma castellana. Y es que la síntesis definitiva y fecunda estaba a punto de producirse en torno de la señera personalidad de Alfonso VI. El antagonismo castellano leonés no podía resolverse por imposición hegemónica de Castilla sobre León ni de León sobre Castilla, sino por superior integración de ambas fuerzas antagónicas perfectamente equilibradas y con un centro de gravedad común. La lucha había extremado las posiciones y era preciso que cada uno de los dos contendientes diera un paso hacia adelante para unirse en un punto equidistante, compatible para ambos. So-



bre la base tradicional leonesa tenía que apoyarse el impulso vital de la nueva Castilla para evitar que este se convirtiera en otro pequeño nacionalismo, al fin y al cabo menos justificado que el de León. Por este camino iba Sancho el Fuerte y si la tragedia ocurrida junto a los muros de Zamora no detiene su marcha arrolladora, lo seguro es que la reconstrucción del reino de Fernando I hubiera estado inspirada en un exclusivismo castellanista, obstáculo insuperable para la auténtica unidad que el momento exigía. Eran dos políticas frente a frente; la de Sancho el Mayor sumando territorios por conquista y la de Fernando I sumando voluntades y adhesiones. La de Sancho el Fuerte es continuación de aquella; los orígenes de la seguida por Alfonso VI hay que buscarlos en aquellos días en que su padre—hijo de un vasco y de una castellana, los dos pueblos tradicionalmente enemigos de León y Toledo—traía a reposar eternamente en tierra leonesa las cenizas góticas de Isidoro y las vasconas de Sancho el Mayor, reconociendo la preeminencia imperial de León y proclamando la irrenunciable continuidad histórica, pero no como privilegio exclusivo de un reino determinado sino como herencia sagrada en la que eran copartícipes todos los estados peninsulares.

La muerte de Sancho el Fuerte detiene una ruta peligrosa para Castilla. Aquella legión de fuertes caballeros, que en el relato del *Chronicon Silense*, acompañan el cadáver de su rey hasta dejarle reposando eternamente en la tierra castellana del castellano monasterio de Oña, van a ser, tras las juras de Santa Gadea, los fieles colaboradores de Alfonso VI y a su lado encontrarán ilimitadas posibilidades de gloria y servicio y la realización de ese complejo de entrañable nacionalismo y amplia universalidad que es la esencia más íntima del alma de Castilla.

Alfonso VI, reconstruida la herencia de su padre, es el personaje central y la clave de toda la transformación política e ideológica que en el siglo XI se verifica. Su figura es símbolo de unidad entre esas dos posiciones antagónicas que en León y Castilla venimos estudiando y la unión definitiva—territorial y espiritualmente—en Fernando III, tras la absurda separación particional de Alfonso VII, fué posible, «sine sanguinis effusione», gracias a su gigantesca obra, ajena a exclusivismos ni parcialidades, incompatibles con aquel paso hacia el Occidente que España dió en su reinado. Que ese paso no se diera, o que se diera hacia el Oriente, fué el gran peligro, certeramente esquivado por este gran monarca cuyo reinado se abre con una gran empresa universal, nada menos que en engranar su reino en la disciplina ecuménica de la Cristiandad y se cierra con otra del mismo tipo, al detener la invasión almorávide haciendo posible que a la sombra de los muros, alzados con cadáveres españoles en Zalaca y en Uclés, pudiera vivir tranquila la Europa del Papa y del Emperador.

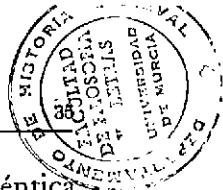


Pero toda esta obra no se realizó sin dificultades y contradicciones. Frente a los designios del rey todavía contaba una gran masa, lastrada de prejuicios y esquiveces hacia todo lo que suponía hostil a una pretendida tradición, a la que se apegaba por inercia mental o por motivos políticos; aún permanecía vivo el recuerdo de Sancho el Fuerte en Castilla y de García en Galicia y acaso ese destierro rapidísimo del Cid, que la poesía fundamenta en un resentimiento nacido en las juras de Santa Gadea, lo que significa efectivamente es la decisión real de privar de jefe a un posible partido de oposición, reunido en torno de la memoria del rey asesinado y dirigido por su antiguo alférez. Alfonso supera esta posibilidad como superará más tarde al partido reaccionario amotinado ante el cambio de Rito. Su mano, fuerte y paternal, mantuvo en paz y en orden unas tierras que hasta entonces fueron teatro cotidiano de violencia y guerra. A todos—dice el cronista—nobles y plebeyos, ricos o pobres, sujetó con la ley y fué tanta la paz en sus días que una mujer sola llevando oro o plata hubiera podido recorrer España entera sin peligro de que nadie tratara de arrebatarlo (59).

Determinadas ya las normas interpretativas, indispensables para comprender el despliegue histórico de los hechos, vamos a aplicarlos en el momento en que con máxima intensidad se plantea el conflicto entre el viejo y el nuevo espíritu, entre la España—que al decir de Menéndez Pidal—se desgozna y la que ahora toma nuevos ejes y nueva órbita: entre el reaccionario arcaísmo localista y el impulso humano y vital de Castilla definido y concretado por el pensamiento, español y occidental, de Alfonso VI.

GREGORIO VII

La obra y la figura de Gregorio VII sólo pueden ser comprendidos, en toda su gigantesca magnitud, cuando se interpretan en función de la constante histórica más acusada del Occidente. Europa, antes que un nombre, fué una conciencia de unidad de destino que anhela y busca el principio ordenador y rector capaz de centrar y mantener esa unidad. El largo camino que va desde el Edicto de Milán hasta la bula *Unam et Sanctam* sólo tiene sentido cuando se analiza a la luz de este principio y se coloca en su centro la tesis, rotunda y definitiva, de los *Dictatus Papae*; porque en Gregorio VII se resuelve un conflicto secular y se remansa una corriente de opinión, que él define y encierra en el cauce de un sistema teológico-político que será en adelante vivero inagotable de doctrina y argumentos para todos los defensores de la supremacía del poder espiritual.



Esta tesis, que en él encuentra su verdadero sentido y su auténtica formulación, sólo puede entenderse contemplándola desde el punto de vista medieval. «La idea central, —ha dicho certeramente Landsberg— la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del Mundo y la filosofía en la Edad Media, es la conciencia de que el Mundo es un Cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan; un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas en el primer principio de Dios, tienen también en Dios su fin» (60). Si el mundo es un Cosmos ordenado, el hombre, pieza esencial del mismo, no puede ser un elemento ajeno a esa ordenación; por ello la Edad Media es ante todo una jerarquía organizada. En el punto más alto de la misma está Dios; el Ser Único por esencia, anterior y superior a la pluralidad del Universo, origen de cada ser particular y su fin último. La unidad de principio y la identidad de fin se enlazan por el mandato común de la *lex aeterna*, que reduce la variedad humana a unidad, de igual manera que otras leyes, también eternas e invariables, regulan y unifican la complejidad fenoménica del mundo. Humanidad y Cosmos, reducidas así a lo Uno, caminan, armónica y conjuntamente, hacia el cumplimiento del Plan Divino, enlazado en cada momento con la realización de los fines individuales. En el «*plura ordinata ab unum*» está la justificación sobrenatural, y también humana, de quienes buscaron un principio superior y estable de ordenación en torno del poder espiritual. La trágica desgarradura, que en la unidad del Medievo significan las querellas entre los Dos Poderes, es algo mucho más profundo y decisivo que una simple contienda por la supremacía. Desde el punto de vista del Pontificado es, en lo humano, la lucha por conseguir la unidad en torno de un concepto más intenso y extenso que el propio concepto de Imperio; es, en lo sobrenatural, la conclusión lógica y correcta de unas premisas dogmáticas e indiscutibles: Si el alma es superior al cuerpo, el poder espiritual es también superior por esencia y por fines al poder temporal. Y aún desde el ángulo político la razón estaba al lado del Pontífice; si las pasiones ofuscadas pudieron entonces ocultar esta verdad, hoy, consumado y perfeccionado el hecho histórico, ante la visión completa de su planteamiento, y consecuencias, tenemos que reconocerlo plenamente. La Edad Media es sustancialmente una lucha por la unidad y siendo esto evidente ¿cuál de los dos poderes estaba más capacitado para lograrla? Podrán los tratadistas a sueldo de los Emperadores crear tesis regalista para mayor gloria de su señor; podrán llenarse mil volúmenes sobre las atribuciones de los Dos Poderes, de las Dos Espadas, de la Luna y el Sol pero lo cierto es que el Papa, contemplando desde lo alto de la Piedra Viva de la Iglesia la dispersión de un mundo naciente, tenía la certeza de que todos los poderes de la tierra, por muy



grandes y elevados, eran polvo y miseria ante la espléndida realidad desigualada de un Concilio Eúcuménico, en el que todos los pueblos y todas las razas se reunían convocados por su autoridad.

No advirtieron los emperadores que el peligro era común para ambas potestades y que su ataque contra el pontificado era el empeño suicida de destruir su mejor salvaguardia. Así, cuando la herejía fraccionó la Cristiandad del Pontífice también dividía en nacionalidades la Europa unida y compacta del Emperador y el afán integrador de la Edad Media Occidental agonizaba en una dispersión absurda y estéril.

No fué, no, la tesis de la supremacía del poder espiritual una concepción utópica. Pudo ser, si hubiera encontrado comprensión y asistencias, la garantía del destino político del Occidente y la fórmula, perfecta y estable, de una armónica y fecunda actuación de ambas potestades. No se trataba de absorber sino de integrar por vía jerárquica. Lo que no podía pedirse al Pontificado, sin que ello equivaliera a exigirle traicionar su mandato divino y su misión humana, era resignar una posición y unos poderes irrenunciables. Gregorio VII, el más apasionado y enérgico defensor de la supremacía del poder espiritual es al mismo tiempo un decidido partidario de la conciliación. Imperio y Pontificado deben estar unidos para la gran obra del cumplimiento del Reino de Dios sobre la tierra, pero unidos de verdad, con clara y justa determinación de ambas competencias, no por pasajeros enlaces, recelosos o forzados, sino íntimamente: *«ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniungantur. Nam sicut duobus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, hita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus Ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur»*. (61). Así pensaba el más violento y decidido defensor del Papado.

La figura de Hildebrando surge en un momento crítico para la Iglesia y para Europa. Triste época para el Pontificado y para el Imperio fué la que presenció despedazarse entre las manos de los descendientes de Carlomagno la gran obra del primer Emperador de Europa. Aquella corona que León III colocó en su cabeza la noche de la Navidad del 800, era ya un mero símbolo sin transcendencia ni significado y, falto de su apoyo, el Pontificado se había convertido en juguete de partidos y presa de banderías. Quebraba Focio la unidad de la Iglesia; las costumbres políticas se transportaban a Roma y los Papas caían asesinados o manchaban la tiara con la sangre de su predecesor, mientras la pornocracia triunfaba como medio de lograr influencia en la corte pontificia y las manos de las dos Teodoras y de Marozia, «la mujer de los tres maridos», repartían tronos y mitras. Sólo la promesa divina hizo posible superar aquella terrible crisis del siglo X, verdadera centuria de hierro del Pontificado.

La intervención de los Otones sustituye la influencia de los señores italianos por la de los Emperadores alemanes, que cambian y deponen Papas o intervienen en su designación. Enrique III fué el protagonista de aquella terrible escena del sínodo de Sutri deponiendo de una vez a los tres pretendientes al solio pontificio y nombrando un Papa, precisamente—inexcrutables juicios de Dios—el que había de iniciar la época de restauración y exaltación del Pontificado.

Cuando pocos años más tarde, a la muerte de Alejandro II, fué elegido Hildebrando, activo colaborador en la tarea reformadora de los pontificados anteriores, la Cristiandad, representada por el pueblo de Roma, le aclamó con entusiasmo y esperanza, presintiendo que aquel humilde archidiácono, silencioso y austero, alma de asceta y espíritu de apóstol, era el hombre suscitado por Dios para libertar la iglesia oprimida y el que, en poco tiempo, la alzaría desde la humillación de Sutri al triunfo de Canosa.

Dos partes bien definidas habría de tener su empeño: primero reformar, desde dentro, la organización y la jerarquía eclesiástica quitando así el motivo, a veces como en el episodio de Sutri bien justificado, en que los emperadores fundaban sus intervenciones; la segunda elevar el poder espiritual sobre todos los poderes humanos. Sabía que su empresa era no sólo religiosa sino también política. Hildebrando vió con absoluta claridad que sólo la unificación espiritual y autoritaria del Occidente podía ser el camino de su salvación como entidad social y que era preciso dotarle de un principio de aglutinación, cuya intensidad atractiva fuera lo suficientemente intensa para vencer la fuerza centrípeta que, fatalmente, le lanzaba a un movimiento desintegrador en cuanto el principio de unidad, persona, idea, sistema o institución, se atenuaba o desaparecía. Históricamente había sido comprobado. La obra de Carlomagno, que pareció la fórmula definitiva, duró lo que su vida, en la que el prestigio y la autoridad del Emperador neutralizó todos los elementos de variedad que retoñan en los repartos de Ludovico Pío y culminan en Verdún y en Marsen. Además, el gran designio de la Monarquía Universal Católica no podía depender de la mejor o peor voluntad de un Emperador, cuya vida es limitada y cuya sucesión está expuesta a multitud de contingencias, y siendo esto así, ¿por qué no vincularla a una institución cuya continuidad inmutable está garantizada por la promesa divina y que al reunir en sí el fundamento de ambos poderes—*non est potestas nisi a Deo*—la permitiría actuar con el máximo de eficiencia, sin las cortapisas y limitaciones que la duplicidad forzosamente implicaba? Gregorio VII, convencido de la necesidad de un superpoder teocrático-político, garantía de la unidad y de la continuidad, ve la solución lógica en que sea absorbido por el otro, aquel cuyos fines sean más limitados y secun-

darios y, si el alma es superior al cuerpo, que el poder espiritual lo fuera también, por esencia y fin, al poder temporal. No cabe duda que si el magno pensamiento de San Gregorio hubiera alcanzado su plena realidad, el concepto medioeval de la Monarquía Católica lo hubiera tenido también y acaso viviríamos todavía de sus benéficas influencias. Tremenda obra la que acometió y llevó a cabo Gregorio VII. Con razón podía exclamar en una angustiosa súplica: «Si hubiérais impuesto, Señor una carga parecida a Moisés o San Pedro se habrían abrumado» (62) y desear, «*anima nostra potius in Christo dissolutionis requiem, quam in tantis periculis vitam cupit*» (63). Pero cuando llega la hora, y todos los esfuerzos para una conciliación resultan estériles, afronta, con el ánimo invencible de quien está convencido de la justicia de su causa, la terrible aventura, pasmo de los contemporáneos, de aquella deposición que colmaba con el infinito asombro de los hechos que no tienen precedentes, el asombro de Oton de Frisinga: «*Lego et relego Romanorum Regum et Imperatorum gesta, et nusquam invenio quemquam eorum ante hunc a Romano Pontífice excommunicatum vel regno privatum*» (64). Pero el drama de Canosa vino a demostrar quién tenía no sólo la razón teológica, sino también la razón social y política y el acierto de haber penetrado, como ninguno, en el alma y en el pensamiento colectivo de la época en que vivía y actuaba.

No se puede estudiar una época histórica con mentalidad actual sino trasladándose a ella, subrogando espiritualmente a los hombres que la vivieron, haciendo propios los problemas que la agitaron y buscando soluciones no a posteriori; sino las que en aquel instante era lógico y posible utilizar. Así hay que juzgar la obra de Hildebrando y sus repercusiones específicas en España relegando a segundo término, como lo exige la magnitud de la empresa, consideraciones de tipo nacional o personal, muy respetables, desde luego, pero mínimas ante lo que representa el más soberano intento de unificación espiritual y política del Occidente.

RÉCONQUISTA Y CRUZADA

Esquemáticamente he de referirme a los sucesos que origina la proyección del pensamiento gregoriano sobre España y principalmente sobre los reinos de León y Castilla, más refractarios que el resto de los estados peninsulares a influencias externas. Mejor que a los hechos en sí mismos, suficientemente conocidos y estudiados hasta donde las fuentes de que actualmente se dispone permiten, el objeto fundamental de este trabajo se refiere a señalar la evolución interna que hizo posible esa influencia exterior, que inserta a España en la órbita disciplinaria de la Cristian-

dad, que de la dogmática nunca estuvo apartada, y la aproxima hacia el ámbito europeo del que la invasión árabe la aisló momentáneamente.

Hasta que aquella se produjo las relaciones de la Iglesia española con Roma habían sido normales y patente su fidelidad al Pontificado. La apelación en el caso de Basilides y Marcial hoy perfectamente estudiado (65); la gran figura de Osto «el primer padre que de modo solemne y a la faz del mundo católico proclamó la soberanía espiritual del Romano Pontífice sobre todas las Iglesias» (66); la intervención de San Dámaso contra los pricilianistas, intervención solicitada por el episcopado español reunido en el concilio de Zaragoza; la Decretal de Inocencio I, aceptada sin vacilación por todos los obispos hispanos; la carta del Papa Siricio y la de San Hilario a los obispos de la Tarraconense; las de San Simplicio, San Félix y San Hormisdas; las cordialísimas relaciones mantenidas con San Gregorio el Magno, León II y Benedicto II, demuestran plenamente que «pocas iglesias particulares se han distinguido tanto como la española por su catolicismo profundo y sincero y por su ardiente adhesión a la Silla Apostólica de Roma» (67).

La escasez de cartas pontificias nada prueba en contrario (68) ya que las dificultades de comunicación eran grandes y en muchos casos consta la pérdida de los documentos en que se contenían. Además, señala acertadamente el P. Vega, que «la correspondencia con Roma y más aún, de Roma con las iglesias particulares, obedecía a la amistad personal de los Papas con los monarcas u obispos o a la necesidad de intervenir en graves conflictos dogmáticos o disciplinarios». De lo primero sólo cuenta la de San Gregorio hacia Recaredo—*quem prae ceteris diligo*, le dice en una carta (69)—y en cuanto a la intervención por graves conflictos, la iglesia visigoda se hallaba en un grado tal de madurez y florecimiento que por sí sola podían resolverlo casi siempre, por tanto los Romanos Pontífices podían estar tranquilos y en parte desentenderse de ella, confiando en sus fuerzas y dirigiendo las suyas hacia otras iglesias más necesitadas (70).

Como es lógico, la invasión musulmana produce una suspensión casi total de las relaciones con Roma, principalmente para aquellas zonas más apartadas y con mayores dificultades de comunicación. De todos modos no se rompen por completo y buena prueba de ello es la intervención del Papa Adriano I, en la España invadida, con motivo de la herejía de Migeccio (71). Frecuentes y cordiales son las relaciones con los Condados de Cataluña (72) y después con los reinos de Navarra y Aragón (73).

En lo que se refiere a las mantenidas por el núcleo reconquistador astur-leonés, la crítica histórica actual rechaza la noticia, recogida por el Arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada, según la cual Alfonso II se relacionó con el Papa León III para asuntos referentes a la

Iglesia de Oviedo. En cambio la carta de Juan VIII a Alfonso III, recogida en el Libro de los Testamentos y en la Crónica de Sampiro, puede considerarse, por lo menos en sus líneas generales, efectivamente auténtica y en ella se alude a los presbíteros Severo y Sidrico como embajadores, comisionados por el rey, para transmitir al Pontífice determinadas peticiones referentes a la Iglesia de Oviedo que deseaba convertir en metropolitana del territorio no ocupado, prerrogativa que le disputaban las de Lugo y Braga. Muy dudosa es la segunda epístola de Juan VIII, citada también por Sampiro y discutidísimo el célebre concilio ovetense del año 900, reunido, según el cronista «*cum auctoritate domini papae Joannis et cum consilio Caroli principis magni*» (74).

Refiere el *Chronicon Wiense* que habiendo tenido noticia el papa Juan X de la gran virtud y santidad del obispo de Compostela Sisnando le escribió rogándole que orara por él ante el sepulcro del Apóstol. Para corresponder a esta atención el obispo y el rey, que lo era entonces Ordoño II, enviaron a Roma a Zanelo quien fué portador de cartas y regalos para el Pontífice y, según parece, de los textos de la liturgia mozárabe que en Roma se deseaba revisar (75).

En el año 1063 se produce un hecho, que si, efectivamente, fué parco en consecuencias históricas, tiene en cambio un alto valor simbólico ya que con él se inicia la etapa de las Cruzadas y, al precisarse el sentido de estas, se atribuye el Pontificado su dirección. Treinta años antes de predicarse la primera a Tierra Santa, el Papa Alejandro II envió a España un ejército internacional destinado a luchar contra los musulmanes. Según afirma Dozy, interpretando un texto del historiador cordobés Ben Haiyán, al frente de esas tropas iba el capitán de la caballería de Roma como portador de la «*vexillum Sancti Petri*» (76).

La muerte de Ramiro de Aragón y el impulso musulmán en la cuenca del Ebro pudieron ser los motivos inmediatos de esta intervención del Papa en la empresa de la Reconquista española, pero en el fondo había mucho más. No olvidemos que al lado de Alejandro II estaba, como archidiacono de la Iglesia Romana, Hildebrando y que las ideas de éste y las del Papa, sobre los problemas del gobierno de la Iglesia y engrandecimiento del Pontificado, eran rigurosamente idénticas (77).

La expedición a España, que termina con la toma de Barbastro, es el punto inicial de una nueva concepción de la Guerra Santa en la que el Papa toma ya un papel de ejecutor y director. Certeramente apunta Villey (78) que en el sistema carolingio la misión del Pontífice en la Guerra Santa quedaba reducida a rogar por la victoria de las armas imperiales; al Emperador le competía directamente la defensa de los intereses de la Iglesia y la lucha contra sus enemigos. Pero cuando la obra de Carlomagno se deshace, esta obligación de la «*advocatio*» se diluye y,

o no se cumple o se utiliza como medio de intervención sobre el poder espiritual. Ello hace que el Pontificado, desde el momento que León IX inicia su restauración, vaya cambiando sus ideas sobre el papel que en la Guerra Santa le corresponde. Gregorio VII, conforme a su idea de la supremacía del poder espiritual y considerando a la Iglesia como una sociedad perfecta, que no necesita de ninguna otra para el cumplimiento de sus fines, las perfilaría claramente. Si entre las misiones que a la Iglesia le competen está la de realizar la Guerra Santa, lógicamente debe disponer de medios propios y su dirección no corresponde al Emperador sino al Papa y los jefes laicos que la realicen lo harán en concepto de subordinados, conquistando, por lo tanto, no en beneficio propio sino de la Santa Sede.

Los «*fideles*», «*los milites Sancti Petri*» son en definitiva, sus vasallos, obligados, conforme a la práctica feudal, a prestar el «*auxilium*» a su señor (79). El juramento prestado por Roberto Guiscardo es bien expresivo a este respecto (80).

Podrá aceptarse o no esta tesis, que en Gregorio VII se define y precisa, pero en ella está la clave que determina el verdadero sentido de esta primera Cruzada a España y de aquella otra que se organizó en los últimos días de Alejandro II y primeros del pontificado de Gregorio VII, cuando Ebles de Roucy (81) fué designado para mandar, en nombre del Papa, un nuevo ejército internacional. Lo cierto es que la gran empresa colectiva, no solo española sino occidental, de vencer el peligro árabe, únicamente podía ser llevada a cabo eficazmente bajo una dirección única y sometiendo todos los intereses particulares al interés de la Cristianidad; y esa subordinación de egoísmos, esa unificación de voluntades, esa sobrenaturalización de la guerra hasta convertirla en Cruzada, sólo podía lograrse bajo la dirección y el patrocinio de la Santa Sede.

Cuando Gregorio VII, a los ocho días de su elección, convoca a todos los príncipes cristianos para combatir contra los musulmanes en España, les advierte que ese reino pertenece por derecho a San Pedro y que ningún mortal puede disputárselo. Lo que allí se conquiste no puede ser objeto de apropiación personal sino beneficio de la Santa Sede que dispondrá de ello libremente y cargará todo el peso de la autoridad apostólica sobre quienes no respeten tales disposiciones (82). El verdadero sentido de esta tan discutida convocatoria de Gregorio VII aparece perfectamente claro cuando se interpreta a la luz de la tesis de la supremacía pontificia por él mantenida. Sus razones no se fundan en títulos determinados de soberanía sino en su carácter de jefe espiritual y temporal de la Cristianidad necesitada, en todos sus aspectos, de una dirección única que solo podía ser ejercitada plenamente por el único que asumía en sí la nota de universalidad: «*Quod solus Romanus Pontifex jure dicatur universa-*

lis». Sólo aquel «*quod hoc unicum est nomen in mundo*», a quien le está permitido deponer a los emperadores y usar por derecho propio las insignias imperiales y al que sólo Dios puede juzgar, «*quod a nemine ipse judicari debeat*» (83), puede justamente reivindicar un indiscutible dominio eminente sobre todos y cada uno de los miembros que componen el Cuerpo Místico de la Cristiandad. La reclamación sobre España es sustancialmente idéntica al reconocimiento de la soberanía temporal del Pontificado que Gregorio VII exige de otras naciones europeas con la particularidad, en este caso, de que la unidad de dirección en la Cruzada contra los musulmanes la exigía especialmente (84). El 28 de junio de 1077, exactamente cinco meses después del episodio de Canosa, Gregorio VII se dirige a todos los reyes, príncipes y condes de España para hacerles saber solemnemente que, *Regnum Hispaniae ex antiquis constitutionibus beato Petro et Sanctae Romanae Ecclesiae in jus et proprietatem esse traditum*», sin que la situación creada por la invasión árabe, ni la negligencia de sus predecesores en la Silla Apostólica, hayan sido causa de prescripción para las obligaciones que de esa situación jurídica dimanaban. El Papa se lo hace saber a los interesados cumpliendo un deber inexcusable, «no suceda que por mi silencio o por vuestra ignorancia la Iglesia pierda su derecho» y que sea la conciencia de los príncipes españoles quien les señale las consecuencias prácticas que de tal situación deben deducirse (85). A nadie podía ocurrírsele que Gregorio VII pretendía la entrega de los territorios españoles ni que tratara de reivindicar otras soberanías que las puramente espirituales. Su pensamiento, acaso fué trasladar a la organización interna de la Cristiandad la estructura política y social de la época; crear un cierto feudalismo religioso que enlazara a los príncipes cristianos entre sí y los colocara bajo la dependencia espiritual y temporal del Pontífice. Sólo esta trabazón podría mantener la unidad, quebrada a cada instante, sólo ella podía reunir las voluntades dispersas para centrarlas en una gran empresa colectiva; sólo el reconocimiento de una autoridad superior, acatada por todos, garantizaría la paz que los diversos intentos imperiales fueron impotentes de lograr. Aquel «*pacisque imponere*», que Séneca disputó como misión fundamental del Imperio Romano, podría ahora lograrse a través de un Cuerpo Místico donde todos los miembros estuvieran regidos por una sola cabeza. De esto se trataba y no de esa voracidad de dominio, de esa sed de mando y dominación, que ha querido atribuirse a la humilde fortaleza de Gregorio VII. Reconocida la autoridad y la dependencia, la actuación y las exigencias del Papa se detienen. Cuando Barbastro es conquistado por el ejército internacional, se entrega al rey de Aragón, y éste solamente reconoce la soberanía apostólica con el pago de un pequeño censo anual, de la misma manera que Bernardo II conde de Besalú, y llaman-

dose «*miles Santi Petri*». Alfonso VI, fiel y devoto de la Santa Sede, no se declaró en ningún momento vasallo suyo y ello no fué obstáculo para que jamás se presentara, por aquella, reclamación territorial alguna; las que hubo afectaron a problemas de carácter estrictamente religioso, como el del Rito, pero nunca la aplicación de los derechos de soberanía, teóricamente definidos en la carta de junio de 1077.

Un solo rebaño y un solo pastor, capaz de guiar a todos y ser árbitro indiscutible en sus querellas, imponiéndoles la unidad y la paz. Este era el pensamiento universal de Gregorio VII y el específico para España donde la unión, frente al enemigo común, era indispensable. En el año 1079, Gregorio VII se dirige al Obispo de Gerona ordenándole que en su nombre obligue a dos condes catalanes enemigos a reconciliarse. Lo hace porque juzga un grave delito las querellas entre cristianos cuando ambos deben estar unidos para hacer frente a los musulmanes: «*quia super christianam gentem, quae in partibus illis magno impiorum Sarracenum odio laborare dignoscitur, grave sentio periculum imminere*» (86). Esta es la razón efectiva y cierta de esos pretendidos intentos de dominación temporal atribuidos a Gregorio VII y en ella se justifican plenamente. La misión, cristiana e imperial, de imponer la paz exigía, como premisa indispensable, el ejercicio de ambas potestades, la reunión de las Dos Espadas en una sola mano. Todo gran intento unificador había procedido, históricamente, así. El Califato musulmán significaba la unión de la jefatura religiosa y política en una sola cabeza y si Roma había creído indispensable, en la organización de su Imperio, que el titular del mismo se adicionara las prerogativas del *Pontifex Maximus* y los Emperadores, hasta Graciano, utilizan y ejercitan este título, ¿por qué lo que se juzga acertada medida política para los Césares romanos ha de parecer extralimitación en los Papas cristianos?

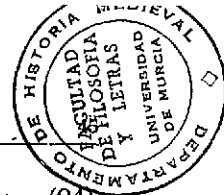
La posición hegemónica reivindicada por el Papa tenía no sólo una plena justificación dogmática, sino también una evidente realidad histórica. En el orden teórico la «*potestas ligandi in coelo et in terra*» confiada a San Pedro suponía el ejercicio de ambos poderes ya que el más extenso llevaba implícito al otro; «*¿Cui ergo aperiendi claudendique coeli data potestas est de terra iudicare non licet?*» (87). Al otorgar Cristo a San Pedro el soberano derecho de atar y desatar en el cielo y en la tierra, «*nullum exceptit, nichil ab eius potestate subtrahit*» (88) y al el «*quedaron sometidos todos los principados y todas las dominaciones del Universo*» (89). Por ello sólo el Papa, su sucesor, «*iure dicatur universalis*» (90) y puede, con pleno derecho, deponer a los emperadores y absolver a sus súbditos del juramento de fidelidad que les prestaron» (91).

Si en el orden de los principios la argumentación era impresionante, desde el punto de vista histórico el elemento humano a quien Grego-

rio VII se dirigía, estaba en posesión de una sensibilidad colectiva perfectamente dispuesta para captarlos. Hay en el fondo del alma medieval del Occidente un irreprimible anhelo de situarse en un plano histórico de continuidad, de enlazarse y sentirse continuadora de la obra y del destino del Imperio Romano. El intento carolingio y la restauración otomana son buena prueba de este impulso que culminará, empequeñecido pero exacerbado, en la aventura republicana de Arnaldo de Brescia. La perduración de Roma fué para el espíritu medieval continuidad de una tradición gloriosa, recelo frente a Bizancio y también—éste un aspecto muy curioso del problema—miedo a que se cumpliera una vieja y arraigada tradición cristiana que unía el final del Imperio Romano con el del mundo. La cronología bíblica de Sexto Julio Africano y Eusebio de Cesarea; las Cuatro Monarquías de la visión de Daniel; las palabras de San Pablo en su epístola II a los Corintios; los comentarios de Tertuliano y de Lactancio; la Edad de Hierro de San Jerónimo y la séxtuple división de la Historia adoptada por San Agustín llenaban de presentimientos las almas anunciando el fin de los tiempos, un próximo acabamiento del mundo, que sólo podía ser retardado prolongando la vigencia del Imperio de Roma y por ello se quiere que éste perdure, si no como realidad, al menos como una manera de ser del Occidente necesaria y superior al propio acontecer histórico.

Por ello la tesis agustiniana que afirmaba al mundo sometido «de jure» a los Romanos tuvo una gran aceptación entre los tratadistas políticos medievales. Dios quiso—afirma San Agustín—que así fuera, y prueba de ello son el gran número de victorias, verdaderos «judicia Dei», que alcanzaron sobre sus enemigos y esa voluntad divina, legitimando sus actos, los capacita para llenar el «*officium imperii*» para el cual son «*aptum organum*» (92). La dominación de Roma era el postrer eslabón de las Monarquías Universales, permitidas por Dios y anunciadas por sus profetas; interrumpida por la invasión de los Bárbaros se continúa idealmente vinculándola a la idea de la Monarquía Universal Cristiana, representada por el Pontífice, «*Rex et Sacerdos*» a semejanza de Melquisedech, aquel rey bíblico de Salem que a los atributos políticos de la realeza unía el carácter religioso de Sumo Sacerdote; «*erat enim Sacerdos Dei Altissimi*» (93).

Esta síntesis ideológica de la concepción romana del imperio con la oriental se fragua en Constantinopla; aquélla aporta una tradición política y administrativa, ésta el recuerdo de sus antiguas monarquías absolutas, actualizado con la interpretación de oportunos textos bíblicos. No olvidemos que «muy especialmente desde el siglo IV todo el espíritu del Oriente próximo se vá condensando y organizando en Bizancio, que de esta manera se convierte en una síntesis, en un nexo, del espíritu jurídico



y político de Occidente con el espíritu teológico y social de Oriente» (94). Pero Bizancio era una simple añoranza de Roma, incapaz de recoger y continuar una herencia gloriosa que era patrimonio del Occidente y así la tesis del *Rex et Sacerdos* no es allí donde se convierte en realidad; las circunstancias históricas la proyectan hacia su posible centro de actuación, vinculándola en el Pontífice y haciendo que la Roma de los Césares se una, sin solución espiritual de continuidad, con la Roma de los Papas.

El proceso histórico que cataliza un estado de conciencia occidental se produce, a mi juicio, de la siguiente manera: Cuando en el año decisivo 476 Odoacro envía a Constantinopla los ornamentos imperiales, pretendía anunciar con este acto que, pese a su aparente acuerdo con el Senado, el Imperio Romano, en la porción occidental, había finalizado sus días. Su artificial supervivencia en Bizancio era realmente una ficción política. Para llamarse sucesor de los emperadores romanos no bastaba con serlo de Constantinopla. Era preciso ejercer una autoridad, más o menos extensa, sobre el Occidente; poseer un pedazo de tierra sobre el que asentar un símbolo de soberanía y declarar el irredentismo de las demás, temporalmente, ocupadas por los Bárbaros. Esto lo vio claramente Justiniano y a ello responden sus expediciones militares, que significan el retorno vindicativo de Roma hacia unos territorios más entrañablemente suyos que los de Oriente.

Las conquistas en Italia y España se realizaron y mantuvieron más como símbolo que como realidad posible, y pronto la ocupación de aquella por los longobardos vino a demostrar el rotundo fracaso del plan justiniano. Militarmente no era posible sostener en Occidente ni un pedazo de tierra sobre el que materializar el fantasma incorpóreo del Imperio caído; las dificultades de transporte de tropas a tan enormes distancias, las querellas entre los jefes abandonados a su iniciativas, la enorme desproporción de fuerzas, evidenciaron la imposibilidad de reconstruir, ni siquiera de manera fragmentaria, el grandioso edificio que las invasiones habían destruído hasta los cimientos, y entonces, de manera natural y espontánea, se va creando la idea de mantener la deseada supervivencia de Roma, vinculándola a una institución que por su origen divino no podía morir y estaba al margen de las contingencias históricas y, desde un punto de vista humano, su prestigio era igualmente reconocido por vencidos y por vencedores.

Cuando Italia fué conquistada por las tropas de Justiniano, la ciudad de Roma quedó bajo la forma de un ducado dependiente de Bizancio. Este era el aspecto externo de la cuestión; en realidad el Occidente veía en el Pontífice el lazo de unión con el pasado y su figura superior a la del lejano Emperador de Constantinopla, incluso desde el punto de vista de heredero de la gloria imperial romana. La dependencia de Bizancio era



ya perfectamente inútil y el pueblo romano aprovecha la primera ocasión que se le presenta de romper esta sumisión nominal. El motivo se lo dá el decreto de León III Isaurio contra las imágenes, que se niega a cumplir, destruyendo las estatuas del emperador y organizándose en República bajo la soberanía de su obispo. Lo ocurrido en la Ciudad «*quae caput mundi est*», tiene una amplia resonancia y una plena aquiescencia en todo el Occidente y así, el Pontificado recoge, al iniciarse la Edad Media, junto a la tradición romana del Imperio la idea de la Monarquía Cristiana Universal, fundada en el impulso ecuménico de la Vocación de los Gentiles (95) y, fundiéndolas y unificándolas, la idea bizantino-judáica del «*Rex et Sacerdos*», reforzada por la interpretación paulina (96).

Reconocimiento pleno de ello es el nacimiento de Europa junto al altar de San Pedro en Roma, aquella noche de la Navidad del 800 en que un Papa colocó sobre la cabeza del Emperador Carlomagno la corona de hierro de los Reyes Longobardos, fabricada, según la tradición, con los clavos de la Cruz de Cristo y para cuya guarda alzó Teodolinda de Baviera el severo relicario de la Catedral de Monza. Se podrán buscar sutiles interpretaciones a este hecho, pero lo cierto es que cuando las palabras de León III «*vida y victoria a Carlos Augusto coronado por Dios grande y pacífico Emperador*» cayeron sobre la cabeza de un simple caudillo franco, gran soldado de fortuna pero no más que el «*primum inter pares*», le convertían en continuador de la obra cesárea y en jefe temporal de la Cristiandad, y el simple título de *Rex Francorum et Saxone* se ampliaba para convertirse en otro—Emperador del Sacro Imperio Romano—lleno de antiguas y gloriosas resonancias. El Papa, depositario de la herencia imprescriptible de la Roma pagana por la «*traslatio Imperii*», la depositaba sobre la cabeza de rey de los francos que por esta delegación se erige en defensor y brazo armado de la Iglesia y adquiere una cierta soberanía sobre todos los príncipes cristianos que, respetando la decisión del Pontífice, ven en él al jefe temporal de la Cristiandad. Así, precisamente, la «*advocatio Ecclesiae*» era la que determinaba, como necesidad para ejercitarse, el «*Imperium Mundi*».

Todas estas consideraciones históricas y doctrinales son precedente indispensable para entender y juzgar el pensamiento político de Gregorio VII y sus relaciones con los poderes seculares. No inventa una teoría ni adapta a ella una realidad histórica; lo que hace es articularla doctrinalmente y reivindicar unos derechos que la debilidad de sus antecesores no pudo hacer efectiva (97). A esa teoría, y a esa historia, apela al dirigirse a los príncipes españoles; esas son las «*antiquae constitutiones*» a que se refiere en su carta de junio de 1077 y no a la fabulosa Donación de Constantino que jamás cita y cuyo origen seguramente conocía (98).

Las intervenciones, militares y políticas, de Gregorio VII en España,

y concretamente en Castilla y León, son pues, consecuencia de una doctrina y de unas convicciones sinceramente profesadas por él y en nada se diferencian de las que intenta sobre otras naciones; quizás aquí tienen un matiz de mayor intensidad, que responde a preocupación especial del Papa hacia una parte de la Cristiandad, más aislada que las otras por la invasión musulmana, y también a las noticias que constantemente llegaban a Roma sobre la heterodoxia de un Rito diferente del romano. Todo ello había producido un desconocimiento casi absoluto de las cosas de España, que en Roma se suponía habitada por paganos semisalvajes. Aquellos «hombres religiosos» que informaban a Gregorio VII seguramente se guiaron más por la pasión que por la justicia (99) y hasta tal punto ennegrecieron el panorama religioso y cultural de España, que al contestar el Papa a Alfonso VI sobre la provisión del arzobispado de Toledo, duda si este cargo puede ser cubierto dignamente por un español y aconseja al rey que todo se haga «*cum consilio praefati legati nostri Ricardi Massiliensi abbatis*» (100).

El intento de Gregorio VII responde fundamentalmente a una idea rigurosa y exacta de la Cristiandad y en un orden histórico representa el más soberano esfuerzo reconstructivo de la unidad política fraccionada por los Bárbaros. Por lo que a España se refiere, equivalía a una reinclusión en las antiguas órbitas política y religiosa de la que sus circunstancias específicas la habían alejado. Lo cierto es que la ayuda militar contra los musulmanes, que intentó prestar Gregorio VII, respondía a una permanente aspiración española, a una queja de soledad ante lo que era problema que a todos afectaba, frecuentemente expuesta en textos historiográficos y literarios. Popular sería la orgullosa frase asegurando que «*Castilla se ganó por los reyes que ende había, ninguno nos ayudó de moros en la conquista*» y bien expresiva la afirmación del *Silense* en quien, por primera vez, este estado de conciencia popular pasa a la historiografía erudita; sólo Dios vino, con su ayuda, a remediar la tremenda catástrofe de la invasión que el resto de Europa contemplaba indiferente: «*Ceterum a tanta ruina, praeter Deum Patrem qui peccata hominum in virga insidenter visitat, nemo exterarum gentium Yspaniam sublevasse cognoscitur*» (101). Esta vindicación del *Silense*, ante las divergonzadas pretensiones de los juglares franceses empeñados en convertir la Reconquista en obra de colaboración entre ambas naciones, respondía, indudablemente, a un arraigado estado de conciencia popular de profundo descontento ante la soledad en el esfuerzo reconquistador y de orgullosa valoración de la propia obra, realizada sin ayuda ajena. Convencimiento de haber prestado más servicios que nadie a la causa del Occidente y de la Cristiandad que va desde la protesta airada del Monje de Silos hasta el «*soli Hispani*» del Arzobispo Jiménez de Rada frente a la jornada de-

cisiva, tanto para España como para Europa, de las Navas de Tolosa (102). Cuando los almohades corrían a sangre y fuego la península, confesaba el poeta provenzal Gavaudan, este sistemático abandono del Occidente que confiaba a España su propia defensa: «Cruzados alemanes, franceses, ingleses y bretones, acudamos a España antes que el daño nos toque a nosotros. Hemos puesto por barrera a los portugueses, gallegos, castellanos, navarros y aragoneses y han sido arrollados por esos perros marroquíes» (103). Nada más lejos del espíritu de la Cruzada que este angustioso y egoísta llamamiento, seguramente innecesario si el pensamiento de Gregorio VII hubiera encontrado, en su hora, los apoyos y comprensiones indispensables para convertirse en fecunda realidad.

Por falta de ellos la expedición de Ebles de Roucy no pasó de un proyecto que forzosamente hubo de ser abandonado. Igualmente, una vez afirmada teóricamente la cuestión de principio, el Papa no vuelve a aludir en ninguna de sus cartas a sus derechos sobre España; es otro problema, el de la unidad ritual de la Cristiandad, el que ahora habrá de preocuparle y ante el cual España evidenciara su respeto a la persona del Vicario de Cristo y su comprensión de los grandes designios por él perseguidos.

Las iniciativas de Gregorio VII, expediciones militares, pretensiones de soberanía, reforma eclesiástica, sustitución del Rito, no encontraron en España dificultades insuperables, ni resistencias invencibles; pudo haberlas individuales, motivadas por humanos egoísmos y apegos de buena fe a ingenuos nacionalismos desfasados con respecto a la gran coyuntura universal del momento, pero los Reyes, auténticos representantes de la voluntad de sus pueblos, estuvieron siempre al lado del Papa sin distinciones ni reservas y en esta actitud destaca la gran figura de Alfonso VI. Sinceramente creo que no hay fundamento histórico alguno para convertirle en representante del nacionalismo hispano frente a las pretensiones universales de Gregorio VII (104). Lo demuestra no sólo la conducta de Alfonso VI, siempre al lado de Roma, aunque ello muchas veces le colocó en contradicción con alguno de sus más destacados vasallos, sino también el hecho de que el primer acto de su reinado, una vez lograda con la prisión de García la unidad de sus estados, fué enviar una urgente petición al Papa para que éste interviniera en problema tan ligado al nacionalismo hispano como el cambio de Rito (105). Si efectivamente no hay noticia de que se sometiera al censo que pagaban el rey de Aragón y el conde de Besalú, ello no puede ser esgrimido como prueba de insumisión (106) ya que sus relaciones y su generosidad con la Abadía de Cluny—cuartel general del ejército espiritual de Gregorio VII—y con el Papa, constan documentalmente (107). Pero hay algo más decisivo y es lo que se refiere a esa afirmación, comúnmente sostenida, según la

cual Alfonso VI, como protesta ante las reclamaciones de soberanía sobre España, definidas por Gregorio VII en su carta a todos los príncipes de estos Reinos, comienza a usar el antiguo título leonés, «*Ego Aldefonsus imperatur totius Hispaniae*», pretendiendo con ello atajar lo que juzgaba infundadas pretensiones de Roma (108). Pues bien, la carta de Gregorio VII es de fecha 28 de junio de 1077 y la primera vez que por Alfonso VI se utiliza ese título es en un diploma, recogido por Menéndez Pidal, que lleva la data de 26 de marzo del mismo año (109), con lo cual resulta una protesta anterior al hecho que se dice haberla motivado. A mi juicio, de acuerdo con la tesis que vengo esbozando, la utilización de este título es una muestra más del pensamiento del monarca, empeñado en la gran empresa de injertar toda la recia personalidad de Castilla en el tronco originario leonés, para que de esta manera recobrarla la nueva savia que habría de vigorizar el anquilosamiento a que un estéril formulismo le había conducido, pero nunca un signo de rebeldía ni oposición que está en pugna con todo el resto de sus actos.

REFORMA Y CAMBIO DE RITO

Es indudable que la gran visión política de Gregorio VII, adivinando el futuro papel hispánico que a Castilla iba a corresponderle, pensó en su rey como jefe supremo de los diversos estados peninsulares; auténtico emperador español, no al modo leonés, sino al occidental, atribuido a quien posee autoridad sobre señores independientes (110). El deseo de luchar eficazmente contra los sarracenos y avanzar en la reconquista de las iglesias aun irredentas, constituye el motivo, al que se une la realidad de ser Alfonso VI el más poderoso entre los diversos reyes peninsulares (111). Gregorio VII se dirige a él con títulos que desbordan las rígidas y escuetas fórmulas de la cancillería pontificia; le llama *Hispaniae regi* y *Glorioso Regi Hispaniorum* (112) y piensa en el futuro Arzobispo de Toledo como Primado de todos los reinos hispánicos.

La situación de Alfonso VI en este momento es pareja a la de Carlomagno antes de la consagración del 800. Ambos tienen ante sí la posibilidad de obtener el título hegemónico por dos caminos diferentes: Carlomagno el de Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico; Alfonso VI el de *Imperatoris totius Hispaniae*. La idea de continuación tradicional inspira al primero sus gestiones de matrimonio con Irene, la Emperatriz viuda de Constantinopla; el débil concepto de la hegemonía leonesa pudo justificar las pretensiones del heredero de Fernando I. Pero Carlomagno entre la tradición y la unción optó por ésta y Alfonso VI

prefirió la recia vitalidad universalista de Roma, que le incluía en la órbita occidental asentándole sobre firmes bases de autoridad y prestigio, a mantener la precaria supervivencia de una fórmula arcaica incapaz de producir consecuencias de índole práctica. Ello, claro está, no podía realizarse sin encontrar formidables resistencias internas que era preciso vencer y cuya superación hubiera sido imposible sin contar previamente con el proceso reactivo castellano, que había minado los cimientos sobre los que se asentaba toda la maciza estructura espiritual del reino leonés. Pero aún le quedaban al viejo espíritu baluartes donde resistir con éxito y elementos directivos, con influencia social, dispuestos a mantenerla; así «nació grand contienda entre el Rey e el pueblo, e la clerecia, e la caballería, que se tenian en uno contra él». Pueblo, clerecía y caballería incapaces de comprender el nuevo giro de España.

Eran los monasterios, principalmente aquellos que en su día fueron repoblados por monjes mozárabes, los más potentes núcleos de resistencia. Sus comunidades, numerosas y fuertes, se sentían continuadoras de la vieja tradición monacal goda, depoistaria del saber antiguo, y perfectamente observantes de aquella *Regula Monachorum* isidoriana que había informado la disciplina religiosa de la Europa carolingia. Una leve dependencia, más nominal que real, de los respectivos obispos hacía de las comunidades verdaderos núcleos autónomos. Los reyes venían apoyando desde el siglo IX la autonomía de los monasterios y las frecuentes exenciones «*ab omni inquietudine episcoporum*» iban reduciendo la autoridad temporal del obispo diocesano a una teórica preeminencia jerárquica, hasta el punto que el Concilio leonés de 1020 se vió obligado a condenar tan peligrosa costumbre (113). Poco debió lograrse, ya que las exenciones continúan y los monasterios reafirman, en cuantas ocasiones pueden, su exclusiva dependencia del abad.

La reforma religiosa acometida con carácter general por Gregorio VII tiene, en lo que a España se refiere y más concretamente a los reinos de Castilla y León, unas características específicas que conviene destacar. Aquí, realmente, no se daban las circunstancias que apremiantemente la reclamaban en otras partes de Europa; no existía el problema de las investiduras y por ello los decretos pontificios de 19 de noviembre de 1078 y 7 de marzo de 1080, sobre esta cuestión, no se publicaron en España (114), y en lo que se refiere a la disciplina eclesiástica las costumbres fueron, en general, más correctas que las de cualquier otro país europeo; la simonía y el concubinato no eran frecuentes y cuando se produjeron suscitaban una inmediata reacción punitiva. El panorama desolador de la Iglesia occidental en aquellos momentos (115) no tenía, ciertamente, identidad en España, donde la actividad reformadora y la vigilancia disciplinaria constituían, desde antiguo, invariable preocupa-



ción (116). La ordenación gregoriana había de centrarse en otro punto, más de política religiosa que estrictamente canónico; incluir en la órbita romana un clero y un monacato, espléndido y ejemplar, pero excesivamente independiente. No creo que pueda hablarse de la lucha contra una iglesia nacional (117) sino de reforzar unos lazos de unión con Roma que si nunca fueron negados ni discutidos, las especiales circunstancias de España habían hecho que fueran demasiado laxos.

Es lo cierto que en este momento, en que España encontraba su coyuntura occidental, los monasterios significaba una rémora. Sus comunidades estaban integradas, al menos en sus elementos directivos, por gentes pertenecientes a la antigua nobleza gótico-leonesa a cuyo tradicionalismo nacionalista se había sumado la brava intransigencia del espíritu mozárabe. Poco más o menos lo mismo podía decirse de los preladados, lo que excluía la solución de reforzar su autoridad sobre los monasterios. El remedio sólo podía ser uno: la ocupación temporal de los mismos por gentes imbuídas de las nuevas ideas y absolutamente identificados con el pensamiento del Pontífice. Así se verificó la penetración cluniacense que, rapidísimamente, se hizo cargo de los principales cenobios castellanos y leoneses y de las más importantes dignidades eclesiásticas.

Gregorio VII trazó las líneas generales de ella, pero su ejecución hubiera sido imposible sin la colaboración, leal y entusiasta, de Alfonso VI que en este punto seguía las huellas de su padre y de su abuelo. El fué el gran protector de Cluny y hasta parece posible que en los últimos años de su vida quiso profesar en el célebre monasterio francés (118). Gracias a su apoyo y a su autoridad los hijos de San Hugo pudieron convertir en realidad el pensamiento de Gregorio VII y evitar el particularismo de la iglesia española que, andando el tiempo, hubiera constituido un grave peligro.

La invasión cluniacense sólo puede ser interpretada desde este punto de vista y en función del gran designio gregoriano. Se podrá o no estar de acuerdo con el pensamiento político religioso de Gregorio VII, pero no cabe duda que su ejecución requería medidas de esta clase, y que esas medidas no pueden ser juzgadas con un criterio actual, ni desde el punto de vista de un estrecho nacionalismo, sino desde el ángulo medieval y como parte de un gigantesco intento de unidad espiritual y política que de haberse logrado, hubiera cambiado el destino de Europa. Claro está que, como en toda obra realizada por hombres, hubo excesos indisculpables y violencias inadecuadas que provocaron, con razón, ira y amargura en quienes los sufrieron, pero también es cierto que el balance imparcial y sereno, que una perspectiva de siglos permite hoy realizar, es, religiosa y culturalmente, bien favorable a los monjes de San Hugo. «En realidad hay que reconocer que los cluniacenses trajeron a España la re-

organización religiosa que necesitaba, una reorganización que comunicó una savia nueva a nuestros monasterios y dió bellos frutos de santidad (119). Sus consecuencias en el orden de la cultura son palmarias (120) pero, sobre todo, afianzaron definitivamente la nota de catolicidad que sería para siempre característica bien específica de la Iglesia española.

Desde igual punto de vista deben ser juzgados los diversos incidentes que la sustitución del rito mozárabe, por el romano, produjo. También para esta obra de unificación litúrgica de la Cristiandad tuvo Gregorio VII la ayuda leal y entusiasta de Alfonso VI. Ya hemos señalado como al lograr la unidad de sus estados, urgentemente, «*velociter*» dice el texto, envió mensajeros a Roma para comunicar al Papa que deseaba ver implantado en todo su reino el Oficio Romano (121). Este anhelo del rey, semejante al de Carlomagno que motivó la desaparición del oficio galicano, coincidía plenamente con el pensamiento de San Gregorio. La unificación de la Cristiandad exigía, no sólo una perfecta unanimidad dogmática sino también una disciplina y una liturgia común, que no podía tener en cuenta particularidades nacionales, por muy gloriosas que estas fueran. Tratar de justificar la perfecta ortodoxia del rito toledano es descentrar los términos de la cuestión. Jamás se puso seriamente en duda y la expresiones en contrario, que muy parcamente aparecen en las cartas de Gregorio VII, ni tienen otro valor ni él, seguramente, quiso dárselo, que el meramente polémico y el de justificar un empeño que no todos podían comprender, con razones fácilmente inteligibles para una gran masa de gente que, de otro modo, no entendería los motivos que impulsaban al Pontífice a sustituir una liturgia secular y respetada. Que esto es así lo demuestran las dos aprobaciones del Rito por dos Papas distintos y, sobre todo, el hecho de que una vez lograda la unidad, y afirmando el principio de autoridad, no hubo inconveniente en que aquél se continuara utilizando en algunas parroquias de Toledo con toda la veneración debida a una gloriosa reliquia del pasado.

Lo que Gregorio VII temía no es la heterodoxia del rito, sino el peligro de que se convirtiera más adelante en baluarte y pretexto de una iglesia nacional y esto es lo que, precisamente, trataba de evitar ligándola con nuevo lazo, a la catolicidad romana. Triunfó su pensamiento, después de una lucha cuyo intenso dramatismo permiten conjeturar los escasos textos conservados. Su interés histórico radica en que justamente en esa lucha está la clave y la resolución de la crisis espiritual española que, planteada un siglo antes, alcanza en los finales de la undécima centuria su punto álgido.

En torno del Rito se polarizan las dos corrientes de pensamiento que venimos señalando, representadas por los dos Reinos centrales de la Península. La oposición entre leonesismo arcaizante y castellanismo inno-



vador; entre el sentido audaz y expansivo de un pueblo que mira hacia el porvenir y el rígido tradicionalismo gótico, se concreta y agudiza en torno de un sencillo problema litúrgico, que al resolverse, dentro de la fórmula romana, decide nuestro futuro ideológico y nuestra vinculación europea, sofocando la confusa voz mozárabe—último intento del Sur para atraernos a su órbita de cultura—y abriendo un amplio cauce a nuestro auténtico destino occidental y católico.

El choque entre ambas posiciones había de ser violento y su resolución era imposible lograrla por un acuerdo, fundado en mutuas transacciones. Aparentemente era tan lógica la posición reformadora del Papa y del Rey como la resistencia nacional a abandonar su rito tradicional, íntimamente ligado a las glorias de la Iglesia española y en el que sus figuras más destacadas habían dejado impresa honda huella. La concepción ecuménica de Gregorio VII y el deseo de solidaridad europea de Alfonso VI no podían ser entendidos ni defendidos por todos; por ello la empresa requería para ser llevada a cabo, el empleo de medios coactivos y autoritarios cuya justificación está en los males que se trataba de evitar y en los frutos que, más tarde, se lograrían, tanto en el orden religioso como en el político.

Centrado así el problema, en sus justos términos, carecen de identidad histórica esas lamentaciones que acusan a Hildebrando de haber volcado todo el peso de la autoridad apostólica contra una inofensiva reliquia, patrimonio de la iglesia española, colocando, injusticadamente, a ésta, frente al terrible dilema de acatar la autoridad pontificia o renunciar a una de sus más caras y veneradas tradiciones. Lo cierto es que Gregorio VII liquida una peligrosa variedad litúrgica, subsistente en una parte bien determinada de Europa, y lo hace con el decidido apoyo del Rey y de las más destacadas figuras de la jerarquía eclesiástica. La oposición, reducida y efímera por otra parte, se mantuvo, con indudable buena fe, por la masa popular, impulsada por la miope visión localista de algunos grupos dirigentes y utilizada, en algún caso, para la defensa de intereses o prerrogativas que se suponían amenazados. La rebeldía acaudillada por el monje Roberto, seguramene el episodio más dramático de la oposición al Rito romano, es un buen ejemplo a este respecto.

El propósito gregoriano de incluir positivamente las iglesias nacionales en la órbita disciplinaria de Roma tropieza en España con un síntoma diferencial tan visible como la diversidad de Rito. Las especiales circunstancias por las que venía atravesando la iglesia española, y los informes que frecuentemente se recibían sobre ella, crearon lógicamente en Roma un ambiente de dudas y celos sobre la ortodoxia de nuestra liturgia vernácula, singularizando con respecto a España el propósito de identificación, interna, y externa de la Cristiandad.



La entidad de este Rito mozárabe, toledano o isidoriano, está bien precisada: «Se entiende por liturgia visigótica—define Férotin—el conjunto de fórmulas y ritos usados en la Iglesia de España desde la conversión de este país al Cristianismo hasta el siglo XI» (122) y sus orígenes y procedencia están perfectamente determinados. «El Rito hispano-gótico y mozárabe tiene ante todo un origen romano. Como todos los ritos cristianos, hunde sus raíces en la liturgia apostólica de Jerusalén, siendo una de tantas ramificaciones de aquel tronco común. Pero esas raíces vienen a España pasando por Roma, siendo nuestra liturgia un vástago directo de la romana» (123). Puede no ser cierta la piadosa tradición que señala a los siete Varones Apostólicos como sus introductores en España (124), pero su origen romano es indudable y así fué reconocido por San Isidoro (125). Sobre este primitivo núcleo operan factores de índole muy diversa (126) que van produciendo una diferenciación que se acusa con mayor intensidad a partir de la reforma litúrgica realizada por San Gregorio el Magno. El siglo de esplendor para la Iglesia Española, que va desde 590 a 690, constituye la etapa de fijación definitiva y al morir en esta fecha el gran liturgista San Julián de Toledo puede darse por acabado el imponente edificio del Rito hispano (127). El momento decisivo de esa etapa lo constituye el año 633, fecha del IV Concilio de Toledo, celebrado bajo la presidencia de San Isidoro y especialmente dedicado a la unificación litúrgica. Los motivos alegados por el Cánón 6 del citado Concilio sirven, ampliados a toda la Cristiandad, para justificar el propósito de Gregorio VII. «Que todos los sacerdotes que estamos dentro de la unidad de la fe católica no hagamos nada diverso o disonante en los sacramentos eclesiásticos, no sea que nuestra diversidad parezca a los ignorantes y carnales error de cisma y la variedad de las Iglesias sirva a muchos de escándalo» afirma el citado Canon, y añade, con una clara visión de los fundamentos de una verdadera unidad política: «No sea en adelante diferente la costumbre eclesiástica entre los que estamos dentro de una misma Fe y de un mismo Reino» (128). Las mismas razones que entonces movieron al Cuarto Concilio de Toledo, unidad litúrgica y patriótica—*qui una Fide continentur et Regno*—impulsan ahora a Gregorio VII y Alfonso VI frente a quienes, en su inocente y simple buena fé o en su egoísmo, no eran capaces de entenderlas.

No era sólo la evidente discordancia de España en la unidad litúrgica del Occidente la que influía sobre Roma, sino también—y preciso es reconocer que estos recelos tenían por lo menos una aparente realidad—graves dudas sobre su ortodoxia. El aislamiento producido por la invasión musulmana, la convivencia de los cristianos con árabes y judíos y el recuerdo de un obispo español acaudillando una herejía, que tuvo tan graves repercusiones en el mundo carolingio, eran elementos suficientes

para justificar esas dudas y recelos. La política de Alcuino con el obispo de Toledo y la condenación del Sínodo de Francfort, atribuyendo a San Ildefonso doctrinas adopcionistas, aunque ambos fundaran sus ataques en la corrupción intencionada de textos realizada por Elipando (129), tenían un valor extrínseco indudable y hacían a la liturgia hispana sospechosa aún antes de Gregorio VII y buena prueba de ello son las revisiones que, por dos veces, hubo de sufrir. De ambos exámenes salió la liturgia nacional victoriosa, en lo que al reconocimiento de su ortodoxia se refiere (130), pero el problema de fondo, la unidad litúrgica de la Cristiandad, seguía en pie.

No cabe duda que su condenación y supresión por vía dogmática hubiera sido el procedimiento más rápido y con mayor unanimidad entendido y acatado por todos y a esta convicción obedecen, sin duda, las dos revisiones promovidas por los legados pontificios, pero el respeto a la verdad y a la justicia impidió a la Santa Sede utilizarle. Al renunciar al ataque, por la que hubiera sido línea de mínima resistencia, la política de Roma se centra hábilmente en reducir el ámbito de utilización del Rito, localizando la discrepancia litúrgica a los estados centrales de la Península. Cuando Aragón, Navarra y Cataluña (131) aceptan el Oficio Romano, ya no se puede hablar de una liturgia nacional hispana sino escuetamente de un Rito privativo de León y Castilla, o, más concretamente, de aquel reino en cuanto heredero y continuador del imperio visigótico, y la lucha por defenderle será una manifestación, acaso la postrera, del moribundo concepto hispánico leoneísta.

El día 22 de marzo de 1071, segundo marte de Cuaresma, se había realizado en el monasterio aragonés de San Juan de la Peña una simbólica ceremonia; las horas canónicas de Prima y Tercia se rezaron conforme al ritual hispano y la Sexta por el oficio romano y «*deinde fuit servata lex Romana*» (132). El acto, solemnísimos, había de servir de fecha de cómputo para diversos documentos aragoneses (133) y a él asistieron el Rey, los obispos de Jaca, Roda y Hugo Candido legado del Papa (134). En Navarra puede considerarse el Concilio de 1067 como punto de partida para la sustitución del Rito hispano por el Oficio Romano; la muerte de Sancho el de Peñalén en 1076 y el reparto de su reino entre Aragón y Castilla, simplificarían el problema. Por lo que a los Condados Catalanes se refiere, la tesis más comunmente admitida es la que afirma la introducción del Rito Romano durante la época de dependencia de Francia (135). Quiere decir todo ello que al producirse la intervención de Gregorio VII, la vigencia del Rito hispánico, y el subsiguiente problema de discrepancia litúrgica, estaba perfectamente localizado en los Estados de Alfonso VI, cuya voluntad coincidía plenamente con los deseos unificadores de Gregorio VII. La petición del Rey (136) se identifica con los anhelos

del Papa, cuya decisiva intervención tiene su punto de arranque en el Concilio celebrado en Roma durante los días nueve a quince de marzo de la Cuaresma de 1074. A esta reunión asistieron obispos de los distintos reinos españoles quienes, solemnemente y por escrito, se comprometieron a colaborar con los designios del Pontífice y así se lo comunicó éste a Alfonso VI y al episcopado castellano leonés en su carta del 9 de marzo (137). Pocos días más tarde Gregorio VII expide una carta, «a paribus», dirigida al rey de Castilla y al de Navarra, donde plantea en toda su integridad el problema dogmático y disciplinario del Rito, exhortándolos a la implantación del romano, libre del peligro de desviaciones heréticas (138). La decidida y generosa colaboración de Alfonso VI, animado por la reina Inés (139) comienza inmediatamente a producir sus frutos; en la solemne apertura del Arca Santa de Oviedo los clérigos asturianos ven, con asombro, cómo los prelados y sacerdotes del cortejo real ofician ya por la liturgia Romana (140). Con este acto se inicia un período de transición lleno de dudas y vacilaciones, de resistencias pasivas más o menos disimuladas, de intrigas en las que, a veces, se mezcla el propio nombre del Pontífice (141), durante el cual conviven en los estados de Alfonso VI ambas liturgias. Los descontentos atizaban la buena fe popular, mezclando una cuestión puramente religiosa con temas nacionales y políticos. Se someten ambos Ritos a la prueba del duelo y del fuego y, según la tradición, la voluntad del Rey se impone al resultado de la ordalía (142). «Así nació grand contienda entre el Rey e el pueblo, e la clerecía e la caballería que se tenían en uno contra él». La tremenda renuncia no podía realizarse sin dolorosos desgarramientos, pero la unidad litúrgica era indispensable para la Cristiandad y la naciente España aceptaba, desde entonces, su destino histórico de sacrificarse generosamente por una idea universal. ¡Cuánto dolor se encierra, con digna sobriedad, en aquella escueta noticia del *Cronicón Burgense*: «Era MCXVI intravit Romana Lex in Hispania» (143). Hasta el ánimo esforzado del Rey había sentido la duda y la vacilación; «nostram terram admodum desolatam est», confesaba con filial devoción a San Hugo de Cluny (144) y le pedía que influyera sobre el Papa para que le enviara como apoyo o ayuda al Cardenal Giraldo (145) «para que lo que deba ser enmendado se enmiende y lo que deba ser corregido se corrija» (146). Pero esa parca referencia del *Cronicón* nos revela que todo fué superado en un gigantesco esfuerzo y ese año decisivo de 1078—mientras moría la reina Inés que tanta parte tuvo en el triunfo—España quedaba vinculada para siempre a la órbita disciplinaria de la Cristiandad.

EL EPISODIO DE 1080

Mientras el pensamiento de Gregorio VII triunfaba en España su posición con respecto al Imperio se hacía más difícil. Bien pronto pudo apreciar que no había sido el arrepentimiento, lo que había llevado a Enrique IV a Canosa, sino el abandono de sus más destacados vasallos y el fundado temor a perder la corona. Si Gregorio VII hubiera sido un político sin escrúpulos, atento sólo a lograr sus fines, la ocasión que le proporcionaron las asambleas de Ulm y Forchheim, y la subsiguiente elección de Rodolfo de Suabia para sustituir al Emperador, no podía serle más favorable. Mientras Enrique IV, apoyándose en la reconciliación de Canosa, reclamaba la ayuda del Papa contra Rodolfo, éste declaraba, pública y solemnemente, su voluntad de obedecer y servir lealmente a la Santa Sede (147), pero con respecto a la sinceridad de una y otra posición Gregorio VII sabía perfectamente a qué atenerse. Cuando la guerra estalla, el Papa mantiene su independencia y encamina todas sus actuaciones, de manera especial las del Concilio de la Cuaresma de 1078, a restablecer la paz entre ambos contendientes (148). Es la postura desleal de Enrique IV la que, al fin, decide a Gregorio VII a fulminar contra él una nueva excomunión y reconocer a su rival. El Papa toma esta decisión cuando todas las medidas de prudencia y transigencia están agotadas, a la vista de los informes coincidentes de sus legados, y ante la decidida actitud de rebeldía que Enrique IV adopta, sobre todo, después de la indecisa batalla de Flarchheim (149). A la excomunión contesta con la asamblea de Maguncia y luego con la de Brixen donde acusa a Gregorio VII de herejía e irregularidad, en su elección y en su vida privada, para justificar su deposición y el nombramiento para sustituirle de Giliberto, arzobispo de Rávena, que toma el nombre de Clemente III (150). El ánimo esforzado del Papa permanece inalterable: ni el triunfo de Canosa, ni la adversidad de las tristes jornadas de junio de 1080, influyen sobre él para hacerle desviarse un ápice del camino trazado, y cuando ya presiente la ofensiva desesperada que llevaría las banderas de Enrique IV a la misma Roma, no vacila en aceptar la lucha que se le presenta en otro frente. Precisamente este año de 1080 representa el momento de máxima tensión en sus relaciones con España y la afronta con la misma serena inflexibilidad con que lo hubiera hecho en los días triunfales de Canosa.

Exactamente dos días después de la deposición de Brixen, el 27 de junio de 1080, escribe, desde su villa de Ceprano, una carta a Hugo, Abad de Cluny, adjuntándole otra para Alfonso VI (151). En ambas se queja con dolorida energía del giro insospechado que han tomado los



asuntos religiosos en Castilla y León. Estos documentos, seguramente re-dactados personalmente por él (152), nos revelan la existencia de una crisis interna en las relaciones de Gregorio VII y Alfonso VI, motivada por factores diversos, pero sin el alcance y la gravedad que se le ha supuesto. No se trata de una vacilación, menos de una rectificación, en la línea de la política religiosa del Rey, ni se apoya en otros motivos que los que, realmente, se deducen de una normal interpretación de los documentos. Su rápida y satisfactoria resolución, de acuerdo con los deseos y el pensamiento del Papa, así lo confirman. Una prudente gestión del Legado; un sereno informe, que redujera a sus verdaderos términos el problema, acaso hubieran podido evitar el doloroso incidente. Pero el Cardenal Ricardo, impresionado ante lo que juzgaba el desmoronamiento de toda la obra pontificia en España, informó a Roma pintando la situación con las tintas más sombrías.

El Legado pontificio debió llegar a España, por segunda vez, en los comienzos de 1080. La simpatía de Alfonso VI hacia su persona es evidente; acaso su venida se debía a la petición del monarca (153). Entonces todo le pareció bien y la carta de Gregorio VII al rey, fechada en 15 de octubre de 1079, refleja los favorables informes presentados por Ricardo (154); en cambio ahora, piensa que todo ha cambiado en el breve plazo de unos meses y así lo comunica a Roma. ¿Qué acontecimiento habían determinado esta completa rectificación? A lo que parece fueron dos, cuyo verdadero alcance y significado conviene determinar: la rebelión del abad de Sahagún, el monje cluniacense Roberto, y la conducta privada de Alfonso VI. El motivo ocasional lo dá un suceso, solamente conocido por referencias indirectas, pero que debió influir profundamente en el ánimo impresionable del Legado; seguramente alguna escena borrascosa con el rey que Ricardo juzgó gravísima desconsideración y que luego sería calificada duramente por el Papa (155). Acaso los ataques a Roberto, por quien sentía una rendida devoción (156), o las intervenciones del Legado en su vida privada, causaron esta reacción pasional en el Rey que se tradujo en algún incidente que Ricardo juzgó intolerable.

A mi juicio el verdadero interés de este incidente radica en determinar el auténtico sentido y alcance de la rebelión acaudillada por el monje Roberto, abad del monasterio de Sahagún. Menéndez Pidal hace de él la cabeza del descontento del clero por la sustitución del Rito, atribuyendo tan extraña actitud, en pugna con el espíritu de su Orden, a su convencimiento de la injusticia con que se perseguía la tradición nacional o a la ambición de dirigir la iglesia española, convirtiéndose en jefe de una rebeldía acéfala y aprovechando la autoridad de que estaba investido y su privanza con el Rey (157). Los hechos y las normas de juicio que venimos estudiando, permiten conjeturar que había algo más y que



Roberto es, en definitiva, el representante de una posición cluniacense que se resiste a perder la dirección de los asuntos religiosos de España, frente a la política pontificia de reforzar la autoridad de los legados y hacer efectivo su carácter de representantes y ejecutores directos de los designios del Papa (158).

La expansión cluniacense tiene, como apunta David, dos épocas perfectamente caracterizadas. Durante la primera, que se inicia con el abad San Odilón (994-1049), los monasterios que adoptan la reforma permanecen independientes, ligados exclusivamente por el nexo espiritual de una Regla y un espíritu común. En cambio la segunda época, la de San Hugo (1049-1109), se caracteriza porque los monasterios reformados se someten directamente a la dependencia de Cluny, dando origen a un verdadero sistema feudal religioso que los desvincula de sus naturales autoridades eclesiásticas, y, prácticamente, los independiza de los legados pontificios (159).

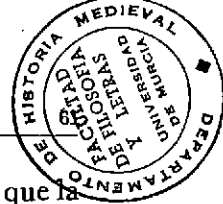
Cluny había sido el gran instrumento reformador de Gregorio VII, pero no el único (160) y éste no podía tolerar que se abrogara un papel director y hegemónico que sólo a él correspondía. La libertad de movimientos, indispensable en la época heroica, representaba un peligro cuando era preciso encauzar los esfuerzos individuales y jerarquizar, disciplinariamente, la unidad de la Iglesia. Gregorio VII no podía contentarse con un indiscutible, e indiscutido, reconocimiento de la soberanía pontificia, sin realidad efectiva sobre los hechos, ni ceder a nadie, ni siquiera a Cluny, atribuciones que sólo el Papa podía ejercitar o delegar. Los grandes servicios, prestados por la Orden a la iglesia española, no justificaban que ésta se convirtiera en un feudo de la gloriosa abadía borgoñona y, ciertamente, el afecto del rey hacia ella y la ocupación por un gran número de sus miembros de los principales monasterios y de los más relevantes cargos eclesiásticos, inducían a pensar que no era aquel un peligro imaginario. Alfonso VI estaba acostumbrado a tratar los asuntos religiosos directamente con San Hugo y a sus mandatos atribuye, expresamente, la introducción del Oficio Romano en sus estados (161). Los constantes aumentos del censo pagado a Cluny, y las reptidas donaciones de monasterios (162), son pruebas evidentes de este afecto real, correspondido por San Hugo, que llegó a conceder a Alfonso VI iguales honores y sufragios que al Emperador (163).

El viernes, 10 de mayo de 1079 (164) realiza el Rey un acto sin precedentes, imponiendo como abad al Monasterio de Sahagún al cluniacense Roberto y destituyendo al que había sido elegido por los monjes y venía ejerciendo su cargo desde los comienzos de 1072 (165). Quería Alfonso VI, que así como el monasterio de Cluny gozaba de supremacía en Francia, fuese en España, el de Sahagún, norma y dechado de todos los

demás (166). Cuando fué vencido en Golpejara, por Sancho II, tomó el hábito en el célebre monasterio leonés y de allí escapó a Toledo con la ayuda de Pero Ansúrez y, seguramente, de los monjes (167); allí fueron enterradas sus mujeres (168) y él dispuso «que a doquiera que el postrimero día le fallase, el su cuerpo fuese traído o enterrado acerca de San Fagúm, e, de aquel tiempo en adelante, amo mucho este monesterio así como a propio palacio suyo, e engradesciolo e consiguientemente a los monjes de San Fagum amo e onrro con todo coraçon» (169). El documento de inmunidad exime a Sahagún de todo impuesto sin contraprestación alguna (170) y le concede la más amplia exención civil y eclesiástica (171). Posteriormente, en 1083, un Breve de Gregorio VII sometería el monasterio a la exclusiva dependencia de la Santa Sede reforzando las inmunidades concedidas, si bien este privilegio fué de escasa duración pues en 1148, Eugenio III le sometería, de nuevo, a la jurisdicción del Obispo de León (172).

El monasterio de Sahagún era la versión española de Cluny y, en cierto modo, Roberto el vicario de San Hugo en España. Por otra parte había sido el baluarte más fuerte del mozarabismo y su historia y localización geográfica, le enraizaba firmemente en el tradicionalismo leonesa. Dos intereses contrapuestos, representados por los monjes que huyeron a la venida de los cluniacenses y los que acataron la anormal designación regia del nuevo Abad, aunque desde puntos de vista antagónicos, coincidían en obstaculizar la labor del Legado, legítimo representante del pensamiento de Gregorio VII. El fervor cluniacense, y la adhesión a Sahagún de Alfonso VI, convirtieron a éste en aliado inconsciente de una causa que estaba en pugna con sus ideas y con todas sus anteriores actuaciones.

No es necesario buscar otros motivos al afecto y protección que el rey dispensa al abad de Sahagún (173), ni a las actividades de éste. La posición de Roberto, aparte de los excesos propios de un carácter insumiso y desgarrado, es, sencillamente, la de defender, por todos los medios, los intereses de Cluny y sus prerrogativas hegemónicas en la iglesia española, cada vez más amenazadas por la acción directa del Pontífice ejercida a través de su Legado. Si en algún momento esta actitud se pretende justificar con la defensa del Rito abolido, ello no pasa de ser la hábil utilización de una circunstancia propicia y de un estado psicológico favorable. Posiblemente es cierto que Cluny no tuvo, ante el Rito hispánico, la posición radicalmente abolicionista de Gregorio VII (174) pero no lo es menos que San Hugo empleó toda su influencia sobre Alfonso VI para decidirle al cambio, realizado, según el propio monarca, ante el requerimiento del Abad (175). No se puede pensar en una efectiva rebeldía de Cluny ante los designios de Gregorio VII (176) pero sí en una cierta re-



sistencia pasiva a renunciar a una independencia y unos privilegios, que la conciencia de haber prestado enormes servicios a la Cristiandad justificaba, pero que la férrea organización disciplinaria, en que se apoyaba el pensamiento gregoriano, no podía admitir.

Son pues, dos elementos los que se conexas y suman en la rebelión del monje Roberto; la especial posición de Cluny, agudizada en lo referente a los asuntos eclesiásticos españoles, y, coincidiendo con ella, el último intento reactivo del leonesismo mozárabe; que de ambos elementos era el monasterio de Sahagún centro y símbolo (177). Los monjes que a la llegada de los cluniacenses «habían fuído por diversas partes» y los que ante la anómala designación de Roberto, y el efectivo ejercicio del abadengo por Marcelino (178), permanecen fieles a la obediencia del antiguo abad, representaban el último baluarte de un localismo—no me parece exacto hablar de un nacionalismo—religioso, intransigente e incomprendido para todo lo que no fuera el respeto a ultranza de lo que juzgaban una tradición injustamente proscrita, y la resistencia cerril a admitir que, para la Iglesia y para la Patria, había problemas más importantes y trascendentales que los minúsculos planteados entre las cuatro paredes de sus claustros. Seguramente que la figura, inquieta y ambiciosa, de Roberto no era la más indicada para realizar el cambio, pero ello no es obstáculo para reconocer que, concretamente en Sahagún, no se podía atacar la reforma intentada por los cluniacenses, juzgándola innecesaria. El documento suscrito por Alfonso VI alude bien claramente al deplorable estado y abandono del monasterio leonés (179). El P. Fita, que no peca de excesiva simpatía al juzgar esta mediatización eclesiástica extranjera, lo reconoce paladinamente: «Antes que la reforma cluniacense penetrara en aquellos claustros, el estilo literario y probablemente el nivel de la cultura intelectual andaba por los suelos. Desde este punto de vista, no puede alabarse bastante la acción ejercida por San Gregorio VII, la reina Constanza y San Hugo, abad de Cluny, los cuales, procurando introducir la cultura romana en nuestro suelo, aboliendo el rito visigótico, echaron abajo la principal barrera que nos aislaba de las demás naciones de Europa» (180).

La habilidad diplomática del intrigante monje Roberto no vacila en utilizar para su causa un elemento que, en principio, se había manifestado hostil a su persona. Si los monjes se le oponían, considerándole extraño y enemigo del Rito y de las tradiciones eclesiásticas nacionales, y, por otra parte el Legado trataba de reducirle a obediencia, personalizando en él la lucha contra la independencia cluniacense, la jugada no era dudosa; su postura sería convertirse en aparente mandatario de los deseos de la comunidad, para mejor servir la causa de Cluny puesta en peligro por Ricardo. La conversión estratégica de Roberto era una maniobra de gran



estilo; porque, en realidad lo que decía representar era, precisamente, a la comunidad dispersa que no había querido reconocerle, no a la que entonces vivía en Sahagún integrada, en su casi totalidad, por monjes cluniacenses. Su propósito no llegó a realizarse porque falló la base sobre la que temerariamente lo había proyectado: oponer a San Hugo y al Rey contra el Papa y el Legado. Pero la explicable y humana vacilación de aquellos cedió instantáneamente al enérgico requerimiento de Gregorio VII; sus dos cartas, la «Quanta impietas» dirigida al abad de Cluny, y la que en ella le adjunta para Alfonso VI, son el golpe de muerte a los insensatos proyectos de Roberto. La autoridad del Legado, como representante del Papa queda plenamente establecida y Gregorio VII tiene buen cuidado de hacérselo saber así a San Hugo, afirmando rotundamente que ninguna medida tomada, en lo que se refiere a los asuntos religiosos de España, tendrá el menor valor si no está confirmada por Ricardo para quien también adjunta otra carta, cuyo texto se desconoce pero se puede conjeturar a través de las alusiones que a ella se hacen en la destinada a San Hugo.

Son ambas epístolas (181) la más recia expresión de la energía indomable de Gregorio VII. Dictadas por él mismo, en los momentos difícilísimos que señalábamos anteriormente, no marcan la más mínima vacilación en lo que entendía cumplimiento de un ineludible deber; son el reflejo de un alma superior a los acontecimientos e indiferente a ellos; incapaz de torcer por conveniencia táctica la línea de conducta que se había trazado. Decreta los congruentes castigos canónicos para Roberto, amonesta a San Hugo para que rápidamente ponga remedio a tantos desórdenes, y afirma la necesidad de que Cluny marche, en el pensamiento y en la acción, al compás de Roma; el Papa no puede creer que en lo ocurrido tenga parte alguna San Hugo pero a él le corresponde remediarlo urgentemente y limpiar la mancha que sobre su monasterio había puesto un mal monje: «*Quanta impietas a monasterio vestro per Roberto monachi vestri praeseptionem exierit...*».

Sabiendo su amistad y su influencia con Alfonso VI, le ordena que escriba al Rey indicándole que debe dar una satisfacción al Legado ofendido, advirtiéndole que, en otro caso, lanzaría sobre él la excomunión, desligando a sus súbditos de la obediencia y, si esto no fuera suficiente, él mismo iría a España para castigarle y someterle; «*Qui si minus praeeptioni nostrae obedirent, non gravem existimaremus laborem nos ad Hispaniam proficisci et adversum eum, quemadmodum christianae religionis inimicum, dura et aspera moliri*».

La carta a Alfonso VI es una dura y enérgica reprensión, llena de afecto paternal y de honda tristeza por el fracaso de la que fué la gran ilusión de su alma apostólica. Aquel, que era ejemplo de reyes, dechado

de piedad y de obediencia, «*et velut sol quidam in occiduis natus orientem versus caelestis luminis radios emittebat*», ahora, por la diabólica sugestión de un falso monje y de una mujer perdida, se ve arrastrado por el camino que conduce a la perdición y a la ruina (182). Si inmediatamente no recobra sus fuerzas y abandona el trato con la consanguínea de su mujer legítima, el Papa se verá precisado a desenvainar contra él la espada de San Pedro. En lo que a Roberto se refiere, que sepa el Rey que se le ha prohibido poner los pies en la iglesia y que, de acuerdo con San Hugo, será enviado a Cluny para que allí purgue sus delitos.

Pero tan graves amenazas eran ya innecesarias en la fecha que el Papa las escribía. Con anterioridad a su redacción Alfonso VI había dado plenas satisfacciones al Legado; Roberto había sido sustituido por Bernardo en Sahagún, «*in presentia Ricardi, romane ecclesie cardinalis*» y este acto solemne lo realiza el rey «*una cum coniuge mea, regina Constantia*» (183); todo parece indicar que la crisis religiosa y sentimental se había resuelto plenamente y que la carta del Legado, informando de ello al Pontífice, se cruzó con las de éste dirigidas a San Hugo y al Rey. Indudablemente fué en el célebre Concilio de Burgos donde se verificó este cambio, lo que hace difícil admitir la opinión de Menéndez Pidal referente a que la carta de Ricardo, informando al Papa de la mala situación de los asuntos religiosos de España, es posterior al citado concilio (184). Este debió celebrarse entre abril y mayo de 1080 (185) y por tanto la noticia del Legado, referente a la plena resolución de los problemas que motivaron su anterior informe, no habría llegado a manos del Papa cuando redactaba sus cartas de 27 de junio; la agitación política de esos meses y su estancia en Ceprano justifican tal retraso (186). La carta dirigida al Rey por Gregorio VII, en una fecha indeterminada del año 1081 (187), señala la resolución de lo que pudo ser una gravísima crisis en las relaciones con Roma. Se alegra el Pontífice de que el Rey haya mandado abolir definitivamente el antiguo Rito (188) y ello sólo puede aludir a una solemne determinación tomada en el concilio de Burgos, lo que está de acuerdo con lo afirmado por Don Pelayo de Oviedo en su *Crónica* (189) y con el texto del documento de confirmación de Bernardo (190). Resuelto el problema no tiene el Papa inconveniente en reconocer la ortodoxia del Rito hispánico afirmando que de algunos piadosos varones había recogido el informe de que contenía proposiciones heréticas (191). Gregorio VII empleó, ya lo indicamos más arriba, el argumento que podía ser entendido por todos, pero el verdadero sentido de la sustitución del Rito Hispano por el Oficio Romano estaba en la anhelosa busca de la indispensable unidad, sustancial y formal, de la Cristiandad. Admitida ésta y enlazada España en la órbita jerárquica y disciplinaria de Roma, la antigua liturgia podría subsistir como una reliquia venerable pero



nunca como punto de discrepancia y diversificación entre quienes tienen una misma fe y una misma madre que—como dijo Gregorio VII—no es la toledana ni cualquiera otra sino la Iglesia Romana de la que habéis de recibir el Rito y el Oficio porque ella sola fundada sobre base pétrea y paulina, está garantizada contra toda asechanza y porque además, haciéndolo así, no seréis una nota discordante en el unísono de los reinos del Occidente y Septentrión (192).

Esta carta del año 1081 refleja la satisfacción de Gregorio VII por el buen fin de sus actuaciones en España y su afecto hacia Alfonso VI, al que llama «*glorioso regi Hispaniae*», siendo este título como el reconocimiento pontificio de aquel «*Ego Adefonsus imperatur totius Hispaniae*» que el rey de Castilla y León había comenzado a usar unos años antes. Más tarde, recordando su leal actitud para con la Santa Sede y el servicio prestado a la Cristiandad, un monje de Silos, a cuya celda llegaban los aires de una Europa desgarrada espiritualmente por la lucha entre los Dos Poderes, daría a Alfonso VI un extraño título, que jamás había sido empleado por los reyes de España, pero que a él le cuadraba admirablemente: «*Adefonsi orthodoxi Yspani Imperatoris*» (193).

Esta actitud de leal acatamiento y humilde rectificación, mantenida por el Rey en la crisis de 1080, se valoriza, todavía más, cuando se considera que, entre las causas determinantes de la misma, estaban implicados esos aspectos personales y afectivos que tantas veces han provocado en la Historia catástrofes irreparables. El 7 de junio de 1078 había fallecido la reina Inés, cuando sólo contaba veinte años. Su muerte prematura inicia un triste destino que habría de herir implacablemente a todas las mujeres que, legítima e ilegítimamente, cruzaron por la vida de Alfonso (194). La viudez del rey fué corta; en los primeros meses del año siguiente (195) contrajo matrimonio con la hija de Roberto, Duque de Borgoña y nieta del rey de Francia, Roberto el Piadoso. La novia era viuda del conde Hugo de Chalons que había muerto en España en 1078 (196). Según parece fué el abad de San Valerín, en Tournus, quien gestionó, por expreso deseo de Alfonso VI, el matrimonio (197). La gran amistad de éste con San Hugo, y el hecho de ser Constanza hija de su hermana Helía, hacen suponer que el abad de Cluny tampoco debió ser ajeno a este matrimonio (198).

Constanza llegó acompañada de un brillante cortejo—ya estaba Borgoña en camino de ser la corte más elegante de Europa—y de un considerable refuerzo de monjes cluniacenses. Al comenzar su nueva vida debió acometerla una crisis de nostalgia y desánimo en la que, seguramente, influyó la conducta de Alfonso VI. Su estado de espíritu lo refleja una carta dirigida al antiguo abad de la Chaise-Die, Adelelmo, en la que encarecidamente le ruega que venga a España para salvar, con su



ejemplo y sus milagros, esta tierra apartada del resto del mundo por la herejía y por la ignorancia (199). Estas frases que tanto hirieron el patriotismo del P. Fita (200), son, en realidad, la expresión de lo que entonces se pensaba de nosotros en Europa, y muy especialmente en los medios directamente influídos por el renacimiento cultural y religioso promovido por Cluny. Pero entre el fárrago de citas bíblicas y lugares comunes teológicos, rezuma a lo largo de esa epístola una sincera expresión de angustia y desamparo, que conmueve hondamente, y si aquello hemos de atribuirlo al desahogo erudito de ese monje pedante, que Menéndez Pidal adivina entre los que componían el séquito de Constanza (201), ésta es reflejo auténtico de la tragedia sentimental que entenebrecía el ánimo de la Reina. Otra mujer, interpuesta entre ella y su esposo, llenaba de sombras la luna de miel de un matrimonio que fué contraído bajo los más prometedores auspicios. Posiblemente nunca sepamos más detalles; ya señalaba Sandoval que en ninguno de los textos historiográficos españoles, referentes a Alfonso VI, se encuentra la más mínima alusión a este episodio, que sólo puede ser medianamente reconstruido a través de las pocas referencias de la epístola de Gregorio VII. Acaso sea mejor así; frente a la rígida precisión de la técnica histórica conviene que, de vez en cuando, exista algún rincón que, inaccesible a ella, sólo se abra propicio a la audacia imaginativa o al sueño evocador.

¿Quién fué esa mujer, que amargó los primeros días españoles de la Reina Constanza, y estuvo a punto de quebrar la línea de política occidental y religiosa de Alfonso VI? Diversas hipótesis, fundadas en una acuciente interpretación de lejanas referencias o de atrevidas conjeturas, han pretendido contestar a esta pregunta, pero en verdad que quienes las formularon pudieron añadir al pie de ellas aquella frase que estampa, al pie de la suya, la honrada sinceridad de nuestro viejo cronista: «Esto es discurso mío, no lo cuento por Historia» (202).

Gregorio VII, en su carta del 27 de junio de 1080 (203), elude el nombrarla; simplemente la designa con un calificativo inflamante, «*perditam feminam*», y al exhortar al Rey para que rompa aquel «*illicitum connubium*» precisa que éste se había realizado «*cum uxoris tuae consanguinea*». Pocos datos más que éstos poseemos para la identificación de esa mujer de perdición y sobre ellos se han fundamentado las más diversas suposiciones, desde la inadmisibles de Saebekow, recogida por varios historiadores (204), suponiendo que las palabras del Papa se refieren a Inés de Aquitania, fallecida dos años antes (205), hasta la reciente de David que identifica la mujer de perdición con la propia Constanza, parienta en cuarto grado de la fallecida Inés (206). Sandoval apuntó una hipótesis coincidente en parte con la de Brandao, que fué la generalmente aceptada hasta la época de Florez y cuyo error se cifraba en una interpretación

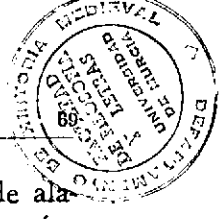
defectuosa de la frase de Gregorio VII: la consanguinidad de la amiga del Rey no es con su esposa sino con el propio monarca y así supone que aquella pudo ser «una de tres doncellas, sus primas hermanas, que estaban en su corte con su hermano el infante Don Ramiro, hijos de los Reyes Don García y Doña Estefanía, tío del Rey Don Alonso, hermano de su padre. Las infantas serían muy hermosas, como lo fueron sus padres y de poca edad, que junto con la comunicación, que como primos hermanos entre ellos habría, pudo venir a haber algún escándalo. y el Rey quisiese casar con alguna dellas, y en aquel tiempo no se dispensaba parentesco tan cercano tan fácilmente como agora, ni muchos años adelante. Las infantas se llamaron Doña Urraca, Doña Ximena, Doña Mayor, como se llamó su abuela. Y si lo que adivino es lo que fué, sin duda la amistad del Rey Don Alonso fué con Doña Ximena, la infanta segunda de las tres; y desta infanta Doña Ximena fué hija la Reyna Doña Teresa de Portugal, mujer del Conde Don Henrique, y es la misma que llaman Ximena Núñez, que fué, como veremos, una amiga que el Rey tuvo y en ella dos hijas. Fundo esto en lo que comunmente dicen todos, que la Reyna Doña Teresa fué hija de Doña Ximena; unos la añaden Núñez, otros Guzmán. Y como por haber dado el Papa por malo el ayuntamiento del Rey con la parienta, que por ser quien era no la nombra, ni aun dice ser más que de su muger, se tuvo por no legítimo lo que del nació. Con el tiempo y engaño se quedo, que la Reyna Doña Teresa era bastarda, hija de la amiga Ximena. Que la amistad del Rey Don Alonso no fuese con la Infanta Doña Urraca, que era la mayor, consta: por que esta señora casó con el Conde Don García Ordóñez, que era el mayor señor de Castilla y de la Casa Real de León. Que tampoco fuese con la tercera, llamada Doña Mayor, consta asimismo por que antes desto, Era 1115, parece estaba casada con el Conde Masticonense en Francia, cerca de la tierra de León, aunque estaba en Castilla; porque en este año, 2. *Idus Maii*, hizo una donación al Prior de Nájera, llamado Don Galindo, y a los monges de Santa María que llama Clerigos... De la Infanta Doña Ximena no he hallado memoria, pudo ser que muriese con estas pesadumbres o que se metiera monja» (207).

Partiendo Florez de un retraso injustificado del matrimonio del Rey con Doña Constanza, que fija en la primavera del 1081, supone un nuevo casamiento o amancebamiento anterior, con una mujer desconocida consanguínea de su primera esposa, y hace del monje Roberto el protector y defensor de estos amores (208). Las razones cronológicas señaladas más arriba y el documento de inmunidad de Sahagún, que suscribe el Rey, en mayo del 1079, y lo hace «*una cum nobilissima coniuge mea regina Constantia*», rechazan de plano la tesis del ilustre autor de la *España Sagrada*, que ya había apuntado Escalona (209).

Restan de examinar dos hipótesis; la esbozada por Menéndez Pidal en su *España del Cid* (210) y la sostenida por David, fundándola en una antigua opinión de Herculano (211). Para Menéndez Pidal la mujer a quien se refiere la carta del Papa es una parienta de la Reina Constanza; para David es la misma Constanza, parienta, en cuarto grado de computación canónica, de Inés de Aquitania, primera esposa de Alfonso VI. Ciertamente que la opinión de Menéndez Pidal no es más que una bella conjetura y su ilustre autor no ha pretendido darle otro alcance, pero además de perfectamente lógica no contradice y se ajusta, sin forzarlos, a los hechos conocidos. La dama, dice el autor de *La España del Cid*, «es una hermosa francesa, parienta de la novia que tuvo la fortuna de agradar más que esta al rey; con su seductor y desenvuelto atractivo entenebreció la luna de miel de ambos regios esposos y aún causó graves disgustos al cardenal legado y al papa» (212). Podrá ser una opinión a la que falta el congruente apoyo documental, imposible de lograr, pero se basa en una normal interpretación de la carta del Papa, que falta en David. Admitiendo la brillante demostración de éste sobre el parentesco de Inés y Constanza, como descendientes ambas de Guillermo III de Aquitania (213) y la existencia por lo tanto de un vínculo de afinidad entre Alfonso VI y su segunda mujer, hay que pensar que este parentesco o fué conocido antes del matrimonio, y se resolvió con la oportuna dispensa, o no se tuvo en cuenta, o si se tuvo se entendió que no constituía impedimento para el mismo. Cualquiera de estas dos últimas posibilidades es absolutamente inaceptable por la destacada significación religiosa de quienes muy de cerca, intervinieron en el matrimonio. ¿Cómo es posible que el Abad de San Valerín, seguramente director espiritual de Constanza y gestor del enlace (214), habría de pasar por alto un punto tan importante? ¿Cómo el propio San Hugo de Cluny, tío de la novia, no hubo de advertir y resolver el impedimento que dirimía el matrimonio? y ¿cómo el mismo Ricardo—a quien David señala, con razón, como asistente a la ceremonia de la boda (215) y Fita, apoyándose en fundadas conjeturas sobre los desplazamientos del Legado, le supone en el séquito que acompañó a Constanza desde Tournus a Castilla (216)—no percibió lo que era público y notorio y autorizó, con su presencia, lo que inmediatamente habían de denunciar en su informe a Gregorio VII? Aun admitiendo lo inadmisibles; que todos estos personajes de elevadísima jerarquía eclesiástica no se hubieran dado cuenta, de lo que era claro hasta para un simple estudiante de cánones, la culpa, en definitiva, sería de ellos y la ignorancia de su situación canónica perfectamente disculpable en los contrayentes y siendo esto así, ¿quién puede suponer, sin evidente agravio a la templanza y a la justicia de Gregorio VII, que ante tal hecho no escriba

la más leve amonestación para San Hugo y Ricardo, que debieron advertirlo, y reserve toda su indignación para volcarla contra una piadosa mujer que, a lo más, había pecado por la ignorancia o el descuido de los otros? ¿Tiene sentido el suponer al Papa denominado «*perditam feminam*» a la Reina Constanza y eludir toda referencia al Abad y al Legado que habían aprobado y protegido ese matrimonio? No puede admitirse que una tan grave injuria fuera dirigida a quien era y seguiría siendo la Reina de Castilla y León, ya que en todo caso la validez de su matrimonio era indiscutible y sólo estaba pendiente de una dispensa formularia que seguramente no habría de serle negada, como no lo fué en el caso del matrimonio de su hermana Adiarda con Cuillermo VIII de Aquitania, existiendo entre ambos un parentesco de tercer grado canónico (217). ¿Cómo es posible enlazar esta actitud de Gregorio VII con su carta de 1081, pasada ya la tormenta y en perfecto acuerdo con el Rey, que sigue viviendo pacíficamente con Constanza hasta que ella muere en 1093?

Cualquiera de estas razones que vengo apuntando me parecen suficientes para negar la identidad de la «*perditam feminam*», aludida por Gregorio VII, con la piadosa Reina Constanza y todas reunidas forman un estado de conciencia que rechaza plenamente la suposición de David, suposición que, analizada rigurosamente, se basa en una sola palabra de la citada carta pontificia, la de «*connubium*», que el Papa emplea al exhortar al Rey para que abandone su irregular situación (218); «*nous savons—afirma David—pour la lettre pontificale qu'il s'agit d'un connubium, d'un véritable mariage, mais invalide, illicitum, pour empêchement d'affinité*» (219). Sin insistir en que la palabra *connubium* se emplea algunas veces en el latín vulgar para designar, por extensión, uniones distintas al matrimonio legítimo y en esos casos suele ir calificada, como aquí, por el adjetivo *illicitum* que no tenía entonces el valor que actualmente posee en la nomenclatura canónica, entiendo que el mismo rango probatorio debe concedérsele a otra palabra, tomada igualmente de una carta de Gregorio VII; me refiero a la que emplea en su epístola de 1081 para referirse a Constanza, en un momento en que las cosas estaban, por lo que a su matrimonio con Alfonso VI se refiere; exactamente igual que al escribir la de 27 de Junio del año anterior. Sin haberse concedido la dispensa y permaneciendo por lo tanto, según la tesis de David, irregulares las relaciones entre ambos esposos, Gregorio VII, informado ya de lo ocurrido en el Concilio de Burgos y del nombramiento de Bernardo para Abad de Sahagún, así como de la normalización de la vida matrimonial del Rey, escribe a éste una carta paternal y elogiosa, que encabeza con el título de «*gloriosó regi Hispaniae*», y le



agradece un magnífico regalo que acaba de ofrecerle, prodigándole alabanzas y consejos. Pues bien, en esta carta se refiere a la Reina llamándola «*uxor tua*» y esta calificación de esposa legítima, cuando—insisto sobre ello—las circunstancias son idénticas en el aspecto matrimonial, tiene a mi juicio, por lo menos el mismo valor probatorio que el «*connubium*» aducido por David. Entiendo por lo tanto que ningún nuevo elemento induce a rectificar la normal interpretación de este episodio que pudo ser motivo de graves consecuencias y no lo fué, por la sincera fidelidad y afecto de Alfonso VI a la Santa Sede y a la figura excepcional que entonces ocupaba la Silla de San Pedro.

Esa carta de 1081 representa la coronación y remate de la obra gregoriana en España, ligada, para siempre, a la órbita y al servicio de Roma. Ya no tenía realidad aquella amarga queja del Obispo de Orleans, Arnulfo, que casi un siglo antes, acusaba al Papado de haber permitido, por abandono, el apartamiento de las iglesias de Constantinopla y Alejandría y de las regiones interiores de España, que desconocían los juicios de Roma (220).

La voz apostólica de Hildebrando clamó oportunamente sobre un pueblo, que, en su coyuntura histórica definitiva, vacilaba en el camino a seguir. Un oscuro atavismo le empujaba a girar sobre sí mismo, sacrificándose en estériles renunciaciones ante el altar de un pasado convencional, mientras una cultura, que le era extraña y enemiga, capaz a la larga de embotar el filo de las armas reconquistadoras, dejaba oír sus cantos de sirena en el edén esplendente de las tierras del Sur. Aislamiento en la propia personalidad o renuncia a ella, fueron los dos polos antagónicos cuya atracción solicitaba el futuro de España. Gregorio VII rompe ese equilibrio entre dos fuerzas, igualmente funestas, y por él nuestra Edad Media no fué un período de miserable apartamiento e infecunda desvinculación occidental o, lo que es peor, de traidora incorporación al ámbito cultural del Oriente.

Pero su obra fué posible por la colaboración real, generosamente prestada. El mismo día que San Gregorio moría en Salerno—extraña coincidencia—Alfonso VI conquistaba Toledo, la vieja capital del reino visigodo, que ahora ya no será símbolo de anquilosadas y ficticias supervivencias, sino piedra inicial de lo que aquel que se llamó *Imperator totius Hispaniae*, soñó para un futuro y glorioso destino hispánico.

Esa carta de 1081 significa el remate de la gran obra de Gregorio VII en España, pero también la exaltación de un Rey que fué capaz de desecharla y comprenderla. Porque supo renunciar a todo lo que era un obstáculo para la gran empresa, porque sacrificó a ella orgullo y afectos, porque supo querer, en una ordenada gradación afectiva, lo universal an-



tes que lo nacional y lo colectivo antes que lo particular, Alfonso VI fué verdaderamente el *Imperator totius Hispaniae* al vislumbrar prematuramente nuestra vocación histórica y convertirnos definitivamente en parte viva y operante del Occidente y de la Cristiandad.

N O T A S

(1) WERNER WEISBACH. *Reforma religiosa y arte medieval*. Traducción española de Helmut Schlunk y L. Vázquez de Parga. Madrid, 1949.

(2) VILLEY. *La Croisade*. París, 1942. BRIDREY. *La condition juridique des croisés et le privilège de crois*. París, 1900. ROUSSET. *Les origines et les caractères de la première croisade*. Neuchatel, 1945. RUANO. *España y las cruzadas*. Anales de Historia Antigua y medieval (1951-1952). Buenos Aires, 1942.

(3) VASILIEV. *Historia del Imperio Bizantino*. Barcelona, 1946, tom. II, pág. 137.

(4) Citado por VASILIEV, tom. II, pág. 38 y por RUANO, pág. 97.

(5) Cf. págs. 40 y 41 de este trabajo.

(6) TRUYOL SERRA. *Dante Alighieri y el «imperium mundi»*. Murcia, 1952, págs. 12 y 19, principalmente.

(7) WERNER WEISBACH. Ob. cit., pág. 9.

(8) Algunos aspectos de lo que representa el siglo XI para Europa y España pueden ser estudiados en la obra de DEFOURNEAUX. *Les Français en Espagne aux XI et XII siècles*. París, 1949. También en mi estudio *La proyección del pensamiento de Gregorio VII sobre los Reinos de León y Castilla*. (Studi Gregoriani, tom. III. Roma, 1948), trabajo que por ser prácticamente desconocido en España, a donde sólo llegaron escasísimos ejemplares, utilizo ampliamente en estas páginas.

(9) R. MENÉNDEZ PIDAL. *La España del Cid*. Madrid, 1947. Pág. 79.

(10) *Cronicón Albeldense. España Sagrada*. Tomo XIII, pág. 449.

(11) PÉREZ DE URBEL. *La España cristiana y la Cristiandad occidental en los primeros tiempos de la Reconquista*. *Rev. de Estudios Hispánicos*, n.º XII, pág. 587. Véase también ZACARÍAS GARCÍA VILLADA. *Historia Eclesiástica de España*, tom. II, págs. 389 y sigs. El discutido asunto de las relaciones de Alfonso III con los canónigos de Tours sobre la compra de una corona imperial y los problemas críticos que plantea, véase en *España Sagrada*, XIX, 346. BARRAU-DIBIGO. *Le Royaume Asturien*. *Rev. Hisp.*, tom. 52, 1921, págs. 81 y sigs. MAYER. *Historia de las Instituciones sociales y políticas de España y Portugal*. Madrid, 1925-26, tom. II, 18, nota 63. HÜPPER. *La idea Imperial española*. Conf. en el Centro de intercambio intelectual germano español. Madrid, 1933, págs. 11 y 12. Para la política exterior de Alfonso III, A. CO-TARRELO y VALLEDOR. *Historia de Alfonso III*. Madrid, 1933.

(12) Véase VILLADA. *Historia Eclesiástica*, III, págs. 275 y sigs.

(13) Para todo el problema del antagonismo castellano leonés, genial adivinación de D. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, véanse sus obras, *La Epopeya Castellana*. Buenos Aires, 1945. Cap. II. *La España del Cid*, págs. 93 y sigs. y *Orígenes del Español*. Madrid, 1929, págs. 497 y sigs.



(14) R. JIMÉNEZ DE RADA. *Rerum in Hispania gestarum Chronicon*. Colección de P. Toledanos. Madrid, 1793. Tom. III, pág. 206.

(15) MENÉNDEZ PIDAL fundamenta el fenómeno de la diferenciación castellana y su consecuencia en el antagonismo con León, en el hecho de que Castilla resurge sobre un fondo de población celibérico, mientras León lo hace sobre un fondo ibérico. (Cf. *La Epopeya Castellana*, pág. 42).

(16) «*Yspanie salus et Gothorum gentis exercitus reparandus*». *Crónica de Alfonso III*. Edición del P. García Villada. Madrid, págs. 63-64.

(17) *Chronicon Albeldense*. *España Sagrada*. Tomo XIII, n.º 58

(18) JOAQUÍN LORENZO VILLANUEVA. *Viaje literario a las Iglesias de España*. Madrid, 1806. Tomo VIII, pág. 283.

(19) VILLANUEVA. *Viaje...* Tom. VIII, pág. 272.

(20) PEDRO DE MARCA. *Marca Hispánica sive limes hispanicus hoc est geographica et histórica descriptio Cataloniae, Ruscionis et circumjacentium popularum*. París, 1588, col. 107 y 277.

(21) Pueden verse más documentos que acreditan este respeto a las antiguas leyes godas en VILANUEVA. *Viaje...* Tom. X, págs. 272-296. También en GARCÍA VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. III, págs. 276 y sigs. y en el interesante estudio de FERNANDO VALS TABERNER sobre *El Liber Iudicum popularis de Homobonus de Barcelona*, publicado en el *Anuario de Historia del Derecho Español*. Tom. II, págs. 200-213.

(22) La independencia de Cantabria durante la dominación musulmana está perfectamente comprobada. *La Crónica de Alfonso III* cuando refiere las empresas repobladoras de Alfonso el Católico, las referencias de Ibn-Jaldun, la afirmación de Dozy y el testimonio del *Pacense*, contemporáneo de la invasión, son pruebas suficientes de ello. Véase para este punto la introducción del P. LUCIANO SERRANO al *Becerro Gótico de Cardeña*. Valladolid, 1919 y las págs. 71 y sigs. de este mismo autor en su obra *El Obispado de Burgos y la Castilla primitiva*. Tom. I.

(23) «*Entró en Asturias don Alfonso, al que dixieron Catholico, fijo que fue del duc don Pedro de Cantabria, para ayudar en las batallas de Nuestro Señor Dios al rey don Pelayo, e fue omme mui fuerte et mui bravo contra los moros*». *Primera Crónica General de España*. Edición de MENÉNDEZ PIDAL. Madrid, 1906, pág. 328.

La gran visión política de Pelayo impuso este matrimonio; así parece desprenderse del texto del *Chronicon Albeldense* (en *España Sagrada*, XIII, n.º 52), «...*et dum Asturias venit, Ermesindam, Pelagii filiam, Pelagio praecipiente accepit*». Véase también al P. FLOREZ en *Memorias de las Reynas Cathólicas*. Tom. I. pág. 45.

(24) Esta repoblación de la Cantabria con cristianos traídos de las zonas que luego ocupara Castilla resulta indudable a través de la convincente interpretación que del texto de la *Crónica de Alfonso III*, referente a las empresas repobladoras de Alfonso el Católico, hace el P. SERRANO. Cf. en su obra *El Obispado de Burgos*, tom. I, págs. 74 y sigs.

(25) Cf. lo referente a este primer avance repoblador en FLOREZ. *España Sagrada*, Tom. XXVI, págs. 7 sigs. y Ap. II, págs. 445 y sigs. BARRAU-DIEGO. *Chartes de l'église de Valpuesta du IX al XI siècle*. *Revue Hispanique*, 1900. SERRANO. *El Obispado de Burgos*, Tom. I, pág. 80 y *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, págs. 2 y 3. ARCAIZ. *Soledad Laureada*, Tom. VI, págs. 398 y 422 y sigs. En el Tom. III, cap. XV de su *Historia Eclesiástica*, el P. GARCÍA VILLADA hace un completo resumen del movimiento restaurador y de la organización eclesiástica en los comienzos de la Reconquista. Un resumen muy completo en el trabajo de FRAY JSTO DE URBEL. *El milagro del nacimiento de Castilla*, Arbor, n.º 9, mayo-junio 1945.

(26) SERRANO. *Cartulario de San Millán de la Cógolla*. Pág. 2.

(27) Parece indudable que sobre las zonas ocupadas en Castilla por gentes venidas de la Montaña, ejercen autoridad en los primeros momentos los condes de quienes estos emigrantes dependían. El Conde Gundesindo, que hacia 811 gobierna los valles montañoses de Penagos, Mortera, Pas, Miora y Liérganes, ejerce también autoridad sobre las regiones de Bricia, Siero y Sedano en la provincia de Burgos y esto es, indudablemente, porque esos lugares fueron re-

poblados por sus vasallos montañeses. Cf. en FRANCISCO DE SOTA. *Crónica de los Príncipes de Asturias y Cantabria*. Madrid, 1881; págs. 434 y sigs. Modificaciones sobre la transcripción e interpretación del documento en SERRANO. *Obispado de Burgos*. Tom. I, pág. 83. También *España Sagrada*. Tom. XXXIV. pág. 134. Para otros documentos semejantes, SOTA, ob. cit., pág. 435; SERRANO, ob. cit. y tom. cit., pág. 85 y FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL en *Historia del Condado de Castilla*, Madrid, 1945, pág. 166 y en general los cap. V y VI donde todos estos problemas están magistralmente planteados y resueltos. En este último capítulo se estudian las razones históricas y cronología probable del nombramiento de los Jueces en Castilla.

(28) Sobre el Conde Rodrigo como figura histórica y símbolo de la naciente Castilla, véase FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*. Tom. I, cap. VII.

(29) Cf. SOTA. *Príncipes de Asturias y de Cantabria*, págs. 460-461. PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*. Tomo I. Cap. VI.

(30) PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*. Tomo I, págs. 155 y sigs.

(31) Prólogo del ms. 431 de la B. N. de Madrid. Cf. PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*. Tomo II, págs. 150 y 151.

(32) FRAY BENITO DE MONTEJO. *Disertación sobre el principio de la independencia de Castilla*. *Memoria de la Academia de la Historia*, tom. III, págs. 245 y 306. Véase la ob. cit. en la nota anterior, tom. I, págs. 405 y 406.

(33) Todavía en pleno siglo XIII se distinguía el castellano del leonés en que aquel no se regía por el Fuero Juzgo y de ello es buena prueba el siguiente pasaje de la *Crónica de Alfonso X*: «Este rey don Alfonso... mando hacer el fuero de las leyes... e diolo por ley a la ciudad de Burgos e a otras cibdades e villas del regno de Castilla ca en el regno de Leon avian el Fuero Juzgo que los godos ovieron fecho en Toledo». Cf. *Crónica de Alfonso X*, cap. 9.º, año 1260. Edición de la *Biblioteca de Autores Españoles*. Tom. LXVI, pág. 6.

(34) PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*. Tom. I, pág. 456.

(35) J. CAMÓN AZNAR. *El Cid, personaje mozárabe*. Rev. de Est. Pol. Año VII, pág. 115.

(36) *Almakari*. Tom. I, pág. 217 y Tom. II, pág. 86 en la edición de P. DE GAYANGOS. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Londres, 1840-1843. Véase FRANCISCO J. SIMONET. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid, 1897-1903, pág. 806. Un magnífico resumen de la situación religiosa de los mozárabes cordobeses en GARCÍA VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. III, parte 1.ª. Véase, también el libro de ISIDRO DE LAS CAGIGAS. *Minorías étnico-religiosas de la Edad media Española. Los Mozárabes*. Madrid, 1948. Dos tomos.

(37) Cf. VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. III, págs. 100 y sigs. Véase EULOGIO DE CÓRDOBA. *Memorialis Sanctorum*, lib. II, cap. XIV. (Cito por la edic. de Lorenzana, SS. PP. Toleranturum... Opera, Tom. II. Matriti, 1785). En esta obra de San Eulogio se ve la posición de los cristianos cordobeses, acaudillados por él, ante el conformismo de Recafredo y Gómez.

(38) MENÉNDEZ PELAYO. *Estudios de Crítica Literaria*, 1884. Serie IV, pág. 306.

(39) Cf. *Memorialis Sanctorum*, lib. I, cap. 21 y en *Documentos martyriales*, núms 11 y 18. También en ALVARO DE CÓRDOBA. *Indiculus luminosus*, n.º 6. (En *España Sagrada*, Tomo XI). Para la biografía de Eulogio, véase ALVARO DE CÓRDOBA. *Vita vel Passio beati martyris Eulogi*; edic. Lorenzana, ya citada, págs. 394 a 408. PÉREZ DE URBEL. *San Eulogio de Córdoba*. Madrid, 1928.

(40) Cf. EULOGIO DE CÓRDOBA. *Epistola ad Wiliesindum episcopum Pampilonemsen*. Edic. Lorenzana, págs. 535-542. VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. III, págs. 86 y sigs. Para muchos aspectos de esta introducción de la literatura clásica y patristica entre los mozárabes cordobeses véanse las Epístolas de Alvaro de Córdoba en la reciente edición del P. José Madoz. Madrid, 1947.

(41) GARCÍA VILLADA. *El destino de España en la Historia Universal*. Madrid 1936, pág. 83.

(42) Para todos los problemas relacionados con la cultura mozárabe véase el monumental trabajo de D. MANUEL GÓMEZ MORENO. *Iglesias Mozárabes*. Madrid, 1919.

(43) Cf. JOSÉ CAMÓN AZNAR. *El Cid Personaje Mozárabe*. Rev. de Est. Pol., año VII, pág. 115.

(44) MENÉNDEZ PIDAL. *La España del Cid*, pág. 90.

(45) T. MUÑOZ. *Discurso de la Academia de la Historia*, 1860, págs. 9 y 57-58, y SIMONET. *Historia de los Mozárabes*, pág. 13, n.º 6. ERNESTO MAYER. *Historia de las Instituciones Sociales y Políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV*. Madrid, 1925. Tom. I, pág. 35, nota 102. EDDARDO IBARRA. *Documentos correspondientes al reinado de Ramiro I*, Zaragoza, 1904, págs. 11, 139, 142 y 228. MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 91 y nota 2 de la misma página donde corrige la fecha del mencionado documento.

(46) Cf. CAMÓN. *El Cid Personaje Mozárabe*, págs. 122 y sigs. El examen de este aspecto ha sido hecho por el Sr. MENÉNDEZ PIDAL en un artículo publicado en la Revista de Estudios Políticos, núms. 35 y 36, vol. XIX. Los signos de mozarabismo que CAMÓN vé en el Campeador son, para el ilustre biógrafo del Cid, rasgos comunes a una época de intenso predominio social de los mozárabes. En cualquier caso, ambas posiciones refuerzan la tesis mantenida en estas páginas de que la determinación cultural musulmana, a través del peligroso cauce mozárabe estaba a punto de anular definitivamente la cristiana y que la llamada del Sur era, en aquellos momentos, mucho más fuerte que la del Occidente. Con razón ha escrito MUÑOZ CORTÉS que «el siglo XI opone una época de predominio hispánico frente a la anterior, de predominio arábigo, y que tiene su culminación en el siglo X». (Escorial, tom. I, pág. 341) y certeramente señalaba MENÉNDEZ PIDAL que «la general inferioridad de la cristiandad respecto del islam en este tiempo, se agravaba en la Península. España, arrastrada dentro de la órbita del mundo musulmán, sintió durante tres siglos la atracción de esa gran masa islámica cuyo centro se hallaba en el Oriente, y llegó en el siglo X a tener muy relajados los vínculos que la unían a Europa; resultaba que los cristianos españoles ni podían, por su fe religiosa, ingresar en la vida oriental, ni participaban de lleno en la vida occidental; Córdoba era para ellos centro de política y comercio, pero era un centro enemigo que los deprimía y humillaba». *España del Cid*, págs. 85 y 86.

(47) La repoblación de León por mozárabes y el escaso número de ellos que se establecen en Castilla es un hecho bien significativo. Cf. MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 92. PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*, tom. I, pág. 335. JULIO GONZÁLEZ. *Reconquista y repoblación de Castilla, León, Extremadura y Andalucía* (siglos XI a XIII). Escuela de Estudios Medievales. Zaragoza, 1951. En el mismo volumen puede consultarse el trabajo de FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL. *Reconquista y repoblación de Castilla y León durante los siglos IX y X*.

(48) *Chronicon Burguense*. En *España Sagrada*, tom. XXIII, pág. 308.

(49) Cf. ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA. *El Califato Occidental*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922. tom. XLIII, págs. 173 y 375. Sobre el fraccionamiento del Califato es definitivo el estudio de MENÉNDEZ PIDAL en su obra *La España del Cid*. Cap. II.

(50) Poema de Fernán González, est. 184. Cito por la edición de Alonso Zamora Vicente. Madrid, 1946.

(51) La aportación vascona al fondo étnico castellano en PÉREZ DE URBEL. *Historia del Condado de Castilla*, tom. I, págs. 325 y sigs.

(52) *Chronicón Albeldense*. *España Sagrada*. Tom. XIII, pág. 463.

(53) Una hija de Sancho García casó con Vermudo III de León; otra con Ramón Berenguer el Curvo, conde de Barcelona y otra con Sancho el Mayor de Navarra.

(54) Problema interesantísimo, aun no resuelto en su totalidad, es el de la supuesta posición hegemónica de León sobre los demás núcleos reconquistadores peninsulares, manifestada con la frecuente utilización por sus reyes del título de *imperator*. La tesis de MAYER, que quiso ver en la posición imperialista leonesa la reacción contra una pretendida dependencia carolingia, ha sido refutada por MENÉNDEZ PIDAL, señalando que la verdadera causa de la misma está en el hecho de considerarse León el heredero y continuador del imperio visigótico y, por lo tanto, investido de una cierta autoridad sobre todas las tierras que dependieron de Toledo. Para SCRUTTER el título tiene un origen militar y León se lo aplica considerándose director de la lucha contra los árabes, tesis que, en cierto modo, ha sido reforzada últimamente con la opinión de SCHRAMM. (Cf. E. MAYER. *Historia de las instituciones sociales y políticas de España y Portugal durante los siglos V al XIV*. Madrid, 1925-26, II, págs. 15 y sigs. R. MENÉNDEZ PIDAL

La *España del Cid*, págs 66 y 725. Sobre la posición de A. SCHUNTER y P. E. SCHRAMM, consúltese el trabajo de A. GARCÍA GALLO. *El Imperio medieval español*. Historia de España. Estudios publicados en la revista *Arbor*. Madrid, 1953, págs. 109 y 111, principalmente) Muy interesante es el trabajo de H. J. HÜFFER. *La idea imperial española*. Madrid, 1933, y los del P. LÓPEZ ORTIZ. *Notas para el estudio de la idea imperial leonesa*, en *Ciudad de Dios*. CLIII, 1941 y *Las ideas imperiales del medievo español*, en *Escorial*, VI, 1952. La supuesta protesta del Emperador alemán, por la utilización del título imperial, en MARIANA. *Historia General de España*, lib. X, cap. V. Nuevos puntos de vista en MENÉNDEZ PIDAL. *El Imperio Hispánico y los Cinco Reinos*. Madrid, 1950, en los comentarios a esta obra de R. GIBERT. (*Arbor*, XVIII, n.º 63, 1951) y en el libro de A. SÁNCHEZ CANDEIRA. *El «regnum-imperium» leonés hasta 1037*. Madrid, 1951. Como bibliografía complementaria puede consultarse: E. ELORDUY. *La idea del Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, 1944. R. DEL ARCO. *La idea del Imperio en la política y en literatura española*. Madrid, 1944. J. BENEYTO. *España y el problema de Europa*. Contribución a la historia de la idea del Imperio. Madrid, 1942. A. TOVAR. *El Imperio de España*. Madrid, 1941. Un buen estudio de conjunto, que refleja el estado actual del problema y recoge las últimas aportaciones bibliográficas, es el de GARCÍA GALLO, antes citado, donde su autor amplía con nuevos datos y comentarios el artículo que en 1945 publicó en el núm. 11 de la revista *Arbor*.

(55) La posible complacencia de Sancho el Mayor en el asesinato del infante don García o por lo menos su complacencia ante la desaparición de su figura, precisamente en el instante en que iba a casarse con una infanta leonesa, han sido estudiados por MENÉNDEZ PIDAL en su trabajo *El Romanz del Infant García y Sancho de Navarra antiemperador*. *Historia y Epopeya*. Madrid, 1934. Cf. también en PÉREZ DE UABEL. *Historia del Condado de Castilla*. Tom. II, págs. 993 y sigs. y en la obra del mismo autor *Don Sancho el Mayor de Navarra*. Madrid, 1950.

(56) Crónica de San Juan de la Peña. Cap. XIV.

(57) Poema de Fernán González. Est. 172.

(58) Cf. MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 141.

(59) *Iste Adefonsus fuit pater et defensor omnium ecclesiarum hispaniensium, ideo hec facit quia per omnia catholicus fuit. Tanta terribilis fuit ut omnibus maleagentibus que nunquam auferent parere in conspectu eius; omnes potestates nobiles et innobiles, diuites et pauperes, qui erant in suo regno, non auferent unus in alterum litem mouere, neque aliquid mali facere. Tanta pace fuit in diebus ipse regnauit, ut una sola mulier, portans aurum uel argentum in manu sua per omnem terram Hispanie, tan habitabilem quam inhabitabilem, in montibus uel in campis, non inueniret qui eam langeret, uel aliquid mali faceret. Negotiatores et peregrini transeuntes per regnum eius nichil uerebantur; non enim esset ausus quislibet, qui eis de rebus suis ualens etiam obulum auferret.* (Crónica del Obispo Don Pelayo de Oviedo. Edic. de B. Sánchez Alonso. Madrid, 1924, págs. 83-84).

(60) PABLO LUIS LANDSBERG. *La Edad Media y nosotros*. Madrid, 1925. Pág. 24.

(61) GREGORIUS, VII. *Registrum*, I, 19, 1, sépt. Edic. E. CASPAR, Berlín, 1020-1023, pág. 31.

(62) *Registrum*, V, 21, pág. 385. (Hugoni Cluniacen, abb., 7 mai. 1078).

(63) *Registrum*, I, 9, pág. 14. (Godofredo duci, 6 mai, 1073).

(64) OTTO, ep. Frisingen, *Chronicon*, VI, 35. (MGH., SS. XX, 246).

(65) Cf. en el magnífico estudio del P. ANGEL CUSTODIO VEGA. *El Primado Romano y la Iglesia Española*. Escorial, 1942. Págs. 7 y sigs. También en *Revista Española de Teología*, vol. II, 1942, págs. 63 y sigs., que ha recitado el trabajo del P. Vega. Véase VILLADA. *Historia Eclesiástica*, Tom. II. (Segunda Parte). MENÉNDEZ PELAYO. *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Santander, 1947. Tom. II, pág. 139.

(66) *El Primado Romano...*, pág. 17.

(67) *El Primado Romano...*, pág. 5.

(68) La correspondencia de España con la Santa Sede durante todo el siglo VII es muy escasa. Señala JAFFÉ-EWALD. *Regesta Pont. Rom.*, que desde la muerte de San Gregorio el Mag-

no en 604 hasta la invasión musulmana en 711 sólo hay ocho cartas pontificias referentes a España, mientras que en igual período se escriben veintisiete a Francia y cuarenta y siete a los pueblos anglosajones. Cf. *El Primado Romano...*, pág. 141. JOSÉ MADOZ. *El Primado Romano en España en el ciclo isidoriano*. Rev. Esp. de Teología. Vol. II, 1942. Pág. 233.

(69) GREGORIUS VII, *Registrum*, lib. IX, cap. CXXI, col. 498. (Cito por MIGNÉ. *Patrología*, tom. LXXVII).

(70) *El Primado Romano...*, pág. 142.

(71) Cf. GARCÍA VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. III, págs. 55 y sigs.

(72) GARCÍA VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. III, págs. 321 y sigs. Cf. LUCIANO DE LA CALZADA. *La evolución del pensamiento historiográfico en la Alta Edad Media española*. Murcia, 1943. Cap. IV.

(73) Para las relaciones de Roma con Cataluña, Navarra y Aragón son fundamentales las obras de PAUL KHR. *Papsturkunden in Spanien*. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia. I Katalonien, Berlín, 1926. *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, Berlín, 1928. *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*, traducción publicada en el vol. I de *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón* Zaragoza, 1945. En el vol. II, Zaragoza, 1946, se traduce también *El Papado y los Reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII*.

(74) *Chronicón de Sampiro*, en *España Sagrada*. Tom. XIV, pág. 455. Sobre el pretendido concilio ovetense del 900, véase los estudios de FITA en *Bol. Acad. de la Historia*, XXXVIII, pág. 133 y BARRAU-DUNGO en *Le Royaume Asturien*, publicado en *Revue Hispanique*. Tom. 52. 1921.

(75) Cf. *España Sagrada*. Tom. III, págs. 84 y 273.

(76) DOZY. *Recherches*, tom. II, págs. 341 y 350. Vid. BOISSONNADE en sus trabajos sobre este punto: *Les premiers croisades francaises en Espagne*. *Bulletin Hispanique* 1934, tom. XXXVI. Cluny, la papauté et la première croisade internationale: Barbastro, en *Revue des Questions historiques*. Tom. LX, 1932. Obra de este mismo autor, que debe utilizarse con grandes reservas, es *De nouveau sur la Chanson de Roland*. París, 1923.

(77) FLICHE. *Hildebrand*. Moyen Age. Tom. XXI. 1919. Pág. 203.

(78) MICHEL VILLEY. *La Croisade*. París, 1942. Pág. 48.

(79) Cf. VILLEY, ob. cit., pág. 50. Para todo lo referente a la formación de un ejército Pontifical: CARL ERDMANN. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*. Stuttgart, 1935. Cap. VII, principalmente. Muy importante el artículo de FLICHE. *Les origines de l'action de la papauté en vue de la Croisade*. Rev. d'histoire ecclésiastique, 1938, págs. 765 y sigs. Del mismo autor *La Réforme Grégorienne et la Reconquete chrétienne*, en *Histoire de l'Eglise de Fliche e Martin*. Tom. X. 1940. Véase la nota 2 de este trabajo.

(80) *Liber Canonum*. I, 421 y 422.

(81) Sobre la figura y antecedentes familiares, H. MORAVILLÉ. *Origine de la maison de Rameurpt-Roucy*. *Bibliothèque de l'École des Chartes*. París, 1925, LXXXVI, 168-244. Estaba casado con una hija de Roberto Guiscardo y su hermana Felicia era la mujer del rey de Aragón, Sancho Ramírez. Cf. ob. cit., págs. 177-178.

(82) Carta del 30 de abril de 1073. *Registrum* I, 7; págs. 11 y 12. Edic. Caspar.

(83) *Diclatius Papae*. II-XI-XII-VIII-XIX. *Registrum*, II, 55a, edic. Caspar, págs. 202-207.

(84) Un buen resumen de las relaciones con los diversos soberanos en Arquillière, *Saint Grégoire VII*, París, 1934. Cap. II, especialmente el párrafo III, *Rapports avec les puissances séculières*. También J. GAY. *Les Papes du XI siècle et la Chrétienté*. París, 1926, principalmente el Cap. XXII, *Grégoire VII et l'ensemble de la Chrétienté*, págs. 300 a 316. El carácter puramente reivindicatorio de la soberanía espiritual, y no de la política, de las pretensiones de Gregorio VII sobre España, fué estudiada por mí en *La proyección del pensamiento de Gregorio VII sobre los Reinos de León y Castilla*. Studi Gregoriani, Roma, 1948. De aquella interpre-



tación disiente el Sr. SOLDEVILA en una reciente obra, pero limitándose a afirmar que «esta tesis nos parece difícilmente sostenible». (Cf. F. SOLDEVILA. *Historia de España*, Barcelona, 1952, tom. I, pág. 199, nota 56. Mi opinión está expuesta en la página 41 y en las siguientes del citado estudio, no en la 187 como indica el Sr. Soldevila. Ese número—con un guión entre la primera de sus cifras y las dos últimas—lo que efectivamente indica en el índice general de los Studi, son las páginas que del tomo III ocupa mi trabajo.

- (85) *Registrum*, IV, 28, págs. 345 y sig.
- (86) *Registrum*, VI, 16, pág. 421 (Berengario Gerunden, ep., 2 ian. 1079).
- (87) *Registrum*, VIII, 21, pág. 550 (Herimanno Meten, ep., 15 mar. 1081).
- (88) *Registrum*, IV, 2, pág. 295 (Herimanno Meten, ep., 25 anug. 1076).
- (89) *Registrum*, VII, 6, pág. 465 (Alfonso regi Hispan., 15 oct. 1079).
- (90) *Registrum*, II, 55a, pág. 202 (*Dictatus papae*, II).
- (91) *Registrum*, II, 55a, págs. 204-208 (*Dictatus papae*, XII, XXVII). La exposición de esta doctrina y su fundamentación teológica fué desarrollada ampliamente por Gregorio VII en sus dos citadas cartas a Herman de Metz.
- (92) SAN AGUSTÍN. *De Civitate Dei*. V, 15.
- (93) Génesis. Cap. XIV, v, 18.
- (94) SANTIAGO MONTERO, DÍAZ. *Introducción al estudio de la Edad Media Universal*. Murcia, 1936. Pág. 60.
- (95) SAN PABLO. *Epístola a los Romanos*. Cap. I, 14; V, 18. *Epíst. a los Efesios*, III, 6.
- (96) SAN PABLO. *Epístola a los Hebreos*. Cap. VII y VIII. Sobre la perduración de Roma en el pensamiento medieval es muy interesante el libro de EUGENIO DUPRÉ THESSEUR. *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*. Milano, 1942 y el artículo de DOMENICO ANTONIO CARDONE. *Le vicende del mito di Roma nell'aspirazione all'unità europea*, publicado en la Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto. 1950, págs. 39-68.
- (96) SAN PABLO. *Epístola a los Hebreos*. Cap. VII y VIII.
- (97) «...la memoria de estos derechos se perdió por la invasión sarracena y la negligencia de mis predecesores», dice Gregorio VII en su carta del 28 de junio de 1077 dirigida a los príncipes españoles, a quienes se lo hace saber en cumplimiento de una obligación ineludible, «no suceda que por mi silencio o por vuestra ignorancia decaiga la Iglesia en su derecho». (*Registrum*, II, 28).
- (98) Sobre la célebre Donación, véase ELÍAS TORMO. *La «Donatio» de Constantino*. *Boletín de la Academia de la Historia*, 1943. Tom. CXIII, págs. 57-112.
- (99) «...sicut suggerentibus religiosis viris...». Cf. P. FIDEL FRTA. *El Monasterio de San Servando en la segunda mitad del siglo XI*. *Boletín de la Academia de la Historia*. Tom. XLIX, pág. 320. Madrid, 1906.
- (100) Loc. cit., pág. 321.
- (101) *Historia Silense*. Edic. de Santos Coco. Madrid, 1921, pág. 16.
- (102) Sobre esta conciencia de soledad en la Reconquista véase, LUCIANO DE LA CALZADA. *La evolución del pensamiento historiográfico en la Alta Edad Media Española*. Murcia, 1943. Págs. 62 y sigs.
- (103) Citado por MENÉNDEZ PIDAL en *La España del Cid*. pág. 637.
- (104) Conf. MENÉNDEZ PIDAL. *La España del Cid*. Pág. 234. FRAY JOSE LÓPEZ ORTÍZ. *Las ideas imperiales del medioevo español*. Rev. Escorial. Tom. VI, 1942, pág. 62, principalmente. Frente a la opinión de BENEYTO (*España y el problema de Europa*, págs. 80-81), son de gran



interés las razones aducidas por GARCÍA GALLO. (*El Imperio medieval español*, pág. 135 y nota núm. 109). Véase, también, MENÉNDEZ PIDAL. *El Imperio Hispánico y los Cinco Reinos*, págs. 104 y sigs.

(105) «*Tunc Adefonsus rex uelociter Roman nuncios misit ad Papa Aldebrandum cognomento Septimus Gregorius; ideo hoc fecit quia romanum misterium habere uoluit in omni regno suo*». (Crónica del Obispo Don Pelayo. Edic. de B. Sánchez Alonso. Madrid, 1924, pág. 80.

(106) MENÉNDEZ PIDAL. *La España del Cid*, pág. 234.

(107) «*Et quidem, licet illud munus tam amplum et magnificum fuerit, ut et te regem dare, et beatum Petrum recipere conuenienter decuerit; tamen in illo animi tui devotionem multo magis amplectimur, quae quanti beatum Petrum fecerit, ex dono potenter ostentit*». Conf. FIDEL FITA. *El Monasterio de San Servando...* Bol. Acad. Hist., Tom. XLIX, pág. 324.

(108) Los reyes de León habían empleado frecuentemente el título de «imperator» como expresión de sus aspiraciones hegemónicas sobre los demás reinos cristianos hispánicos (véase la nota 54 de este trabajo), pero es Alfonso VI el primero que al adicionarle el «totius Hispaniae» expuso claramente esa aspiración peninsular. Sobre la valoración política e institucional de ese título, MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, págs. 235 y 726 y GARCÍA GALLO. *El imperio medieval español*, págs. 132 y sigs.

(109) Cf. MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*. Madrid, 1929. 1.^a edic., pág. 262, nota 2. En la 4.^a edic., Madrid, 1947, pág. 235, esa nota, en la que se afirma que el primer documento conocido en que se utiliza el nuevo título es de 26 de marzo de 1077, ha sido suprimida pero en el apéndice documental, pág. 727, se inserta, como texto más antiguo, uno de esa fecha (tomándole de SANDOVAL. *Crónica de Cinco Reyes*, 1634, fol. 38^a) en el que ya se emplea la nueva titulación: «Ego Adefonsus imperator totius Hispaniae». El hecho de haber sido empleado dicho título antes de la carta de Gregorio VII, fué señalado por mí en *La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de León y Castilla*. Studi Gregoriani. Roma, 1948, tom. III, pág. 56.

(110) Más tarde Alfonso VII impondría el concepto occidental y feudal del imperio, sobre la idea leonesa, a través de sus dos coronaciones. La primera se hace en León «in legione uicitatem unde regnum ducitur», en cambio la segunda, de carácter típicamente europeo, se verifica en función de que le estaban sometidos señores independientes. Así nos lo indica el pasaje correspondiente de su Crónica al decir que habiendo tomado el divino consejo se hizo llamar emperador y la razón de hacerlo no se funda en su título de rey de León, sino que lo hace «pro eo quod rex Garsias, et rex Zafadola sarracenorum, et comes Raymundus barcinonensium et comes Adefonsus tolosanus, et multi comites et duces Gasconiae et Franciae in omnibus essent obedientes ei» (*Chronica Adefonsi Imperatoris*). En *España Sagrada*. Tomo XXI, pág. 321, para la primera coronación y pág. 366 para esta segunda). La primera Crónica General precisa todavía más esta transformación de la idea imperial española que iniciada en Alfonso VI se concreta en su sucesor y apaga definitivamente el antiguo concepto hegemónico leonés: «*Et dalli adelante se llamo siempre don alfonso emperador de Espanna; et, segund las estorias cuentan, este fue el primero emperador de Espanna*». La confirmación por Roma es un nuevo factor diferencial bien importante: «*Et esto enviaron mostrar al papa et a la corte de Roma, a pedir merced que lo otorgasse et lo confirmasse; et ell apostoligo et su corte, tanto lo touieron por bien et fecho tan ordenadamente, que lo touieron por onra de Cristo et de la iglesia et de toda la Cristiandad, que les plogo et lo otorgaron, et enviaron ende sus cartas all emperador, et sus cartas otrossi al primas et a los prelados como lo fizieron bien et muy ordenadamente segund Dios et sancta eglesia; et finco dalli confirmado ell coronamiento et ell imperio*». (*Primera Crónica General de España*. Edición de MENÉNDEZ PIDAL. Madrid, 1926, pág. 654). Y que esta confirmación pontificia no fué simplemente formularia lo prueba la conducta del Papa en el grave incidente provocado por la infeudación a la Santa Sede del reino de Portugal. Cf. HERRERA. *La idea imperial española*. Madrid, 1933, págs. 40 y 41). Es indudable que a partir de la consagración de 1135 se dibuja una nueva fórmula de hegemonía peninsular, que no está fundada en la continuidad leonesa sino que es la consecuencia inmediata de las nuevas ideas que aquí se afianzaron durante el reinado de Alfonso VI. Acaso el momento más significativo de esta evolución es aquel que en las Cortes de Carrión de 1188, Alfonso IX de León presta homenaje de tipo feudal al rey de Castilla. *La Crónica de los Reyes de Castilla*, publicada por CIROT (Burdeos, 1913), lo afirma claramente: «*tunc oscularetur manum ejus*» y más adelante, «*et osculatus est manum regis Castello*» (págs. 39 y 40) y dos manuscritos de la *Primera Crónica General*, citados por CIROT, y pertenecientes al fondo

del Escorial (sig. X. 16 y 8.871), afirman que también el rey de Portugal acudió a besar la mano del rey de Castilla. Tan importante se considera este hecho que un privilegio otorgado por el rey en 1190 lo tomó como origen de cómputo: «Secundo anno ex quo Adefonsus Rex Legionis osculatus est manus domini Imperator». (Cf. P. MINGUELLA. *Historia de la Diócesis de Sigüenza*. Madrid, 1910-13. Tom. I, pág. 460). Sobre el valor simbólico de la segunda coronación, véase GARCÍA GALLO. *El Imperio medieval español*, págs. 138 y sigs.

(111) Véase HÜFFER. *La idea imperial española*. Cap. III. DEMETRIO MANSILLA. *Iglesia castellano-leonesa y Curia Romana en los tiempos del rey San Fernando*. Madrid, 1945, pág. 4.

(112) Loc. cit., pág. 3.

(113) Cf. FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Tom. II, págs. 463 y 464. El canon de referencia es el 3; puede verse en J. TEJADA. *Colección de cánones...* Tom. II, pág. 67.

(114) Cf. AGUSTÍN FLICHE. *Saint Grégoire VII*. París, 1928, pág. 84.

(115) Cf. FLICHE. *La Réforme grégorienne*. Louvain, París, 1924-1925. Tom. II. En esta obra se encontrará una extensa bibliografía y citas de textos sobre la situación religiosa de Europa en el siglo XI. Véase IMBART DE LA TOUR. *Les élections épiscopales dans l'Église de France du IX au XII siècles*. París, 1890.

(116) Cf. PÉREZ DE URBEL. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Tom. II, cap. IV. Para los trabajos de restauración y reforma de Sancho el Mayor, ob. cit., pág. 420. En la época de Fernando I el célebre concilio de Coyanza había dictado trece decretos, de los cuales la mayor parte se refieren a la disciplina eclesiástica y van encaminados «*Ut Episcopi et Clerici munus suum rite obeant*». Ninguno de estos decretos hace referencia a delitos de carácter grave, a diferencia de una buena parte de la legislación canónica de la época, lo que parece indicar que aquí eran excepciones que no requerían por su particularidad una disposición general. Son pequeñas faltas las que se trataban de corregir, como aquella prohibición que veda a los presbíteros que asistan a las comidas de bodas: «*Presbyteri ad nuptias causa edendi non cant, nisi ad benedicendum*». (Cf. TEJADA, ob. cit., pág. 97. Canon V del Concilio de Coyanza de 1050).

(117) MENÉNDEZ PIDAL. *La España del Cid*. Pág. 244.

(118) PÉREZ DE URBEL. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Tom. II, pág. 440

(119) PÉREZ DE URBEL, ob. cit. Tom. II, pág. 437.

(120) Un magnífico resumen de la aportación cultural de Cluny a España en el autor y ob. cit. Tom. II, Cap. VII. Las crónicas monásticas de la época han desviado el juicio de los historiadores que se han ocupado de la entrada de los cluniacenses en España. Ellas reflejan el lógico estado de espíritu de quienes se ven desposeídos de los que juzgaron suyo y a veces tratados con injusta dureza. Pero frente a esas quejas de los perjudicados directamente hay que valorar una evidente realidad y es la satisfacción que al pueblo fiel, le produjo la actuación de los Cluniacenses, lo que tiene un evidente reflejo en la multitud de donaciones que se registran en los becerros de las grandes abadías donde se insertan no solamente cartas de reyes y magnates, sino de todas las clases sociales. En el cartulario de Sahagún las donaciones de particulares correspondientes al siglo X, son ciento ocho y las del XI trecientas setenta y cinco. En el XII bajan a ciento treinta y ocho y en el XIII apenas si llegan a veinte. Una proporción semejante se observa en Cardeña y en San Millán. Cf. PÉREZ DE URBEL. *Los monjes españoles*. Tom. II, pág. 450).

(121) *Crónica del Obispo Don Pelayo de Oviedo*. Edic. Santos Coco, pág. 80.

(122) MARIUS FEROTIN. *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozárabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. París, 1904, pág. XI. Para la bibliografía y estudio del Rito en su parte interna y externa, véase el tomo II (segunda parte), de la *Historia Eclesiástica de España* del P. VILLADA, principalmente en su Apéndice I y los dos estudios del P. GERMÁN DE PRADO, *Manual de la Liturgia Hispano-Visigótica o Mozárabe*, Madrid, 1927 y *El Rito Mozárabe*, Madrid, 1943. Trabajo fundamental para el estudio del rito en su aspecto dogmático es el de J. F. RIVERA. *Gregorio VII y la Liturgia Mozárabe*, publicado en la *Revista de Teología*. Madrid, 1942, vol. II, págs. 2 y sigs. Del mismo autor: *La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe*, en *Ephemérides Litúrgicas*, 1923.

(123) P. GERMÁN DE PRADO. *Manual de Liturgia hispano-visigótica...*, pág. 9. Frente a la procedencia bizantina del Rito, y las opiniones de GAGÍN, CABROL SCHUSTER y FEROTIN sobre este punto, véase la ob. y loc. cit.

(124) FLOREZ. *España Sagrada*. Tom. III, pág. 192. En contra de la introducción del Rito por los Siete Varones Apostólicos: VILLADA. *Historia Eclesiástica*. Tom. I. (Primera Parte), págs. 155 y sigs. y Tom. II (Segunda Parte), pág. 36.

(125) SAN ISIDORO DE SEVILLA. *De Ecclesiasticis Officiis*. Lib. I, cap. 15.

(126) El P. PRADO, en su obra *El Rito Mozárabe*, señala y estudia las diversas influencias que van operando sobre la primitiva liturgia hispana y contribuyen a su formación, las resume en siete principales: influencias de los libros Apócrifos, de la Leyenda Sanctoral, bizantinas, romanas, de carácter monástico, africanas y galicanas. Cf. ob. cit., págs. 17 a 47.

(127) P. GERMÁN DE PRADO. *Manual de Liturgia hispano-visigótica...*, pág. 11.

(128) IV Concilio de Toledo, canon 6. Cf. VILLADA. *Historia Eclesiástica*. II (Segunda Parte), pág. 32.

(129) Sobre estos puntos véase el estudio de J. P. RIVERA. *Gregorio VII y la Liturgia Mozárabe*, citado más arriba. Del mismo autor. *La Controversia adapaionista del siglo VIII y la ortodoxia de la Liturgia Mozárabe y A propósito de una carta de Alcuino recientemente encontrada*, en *Revista Española de Teología*, I, 1941, págs. 418-433.

(130) El texto principal alusivo a estas revisiones son las noticias contenidas en el folio 395 v. del manuscrito I d-1 de la Biblioteca del Escorial, transcrito por FLOREZ en *España Sagrada*, II, apéndice III, pág. XXX, bajo la rúbrica *De Officio Ispane ecclie in Roma laudato et confirmato*. Según este texto la primera se verificó durante el pontificado de Juan X, quien encargó al presbítero de Iria, Zanelo, que revisara cuidadosamente la ortodoxia del rito hispano. Zanel elevó un informe favorable a la Santa Sede y ésta en un Concilio, que acaso fuera el de 924, concedió su aprobación, modificando solamente la fórmula de la consagración para sustituirla por la romana. La segunda revisión fué verificada durante el pontificado de Alejandro II a petición de los obispos de Calahorra, Oca y Alava, Muño, Eximio y Fortuño. Estos preladados, representando a todos los españoles molestos por los nuevos intentos abolicionistas del Legado pontificio Hugo Cándido, peregrinaron a Roma llevando los libros rituales para que fueran examinados. Durante diecinueve días el Concilio (seguramente el de Mantua de 1064) estudió detenidamente los libros aportados por los obispos españoles, tomando Alejandro II parte en esta inquisición, y al fin se falló con todos los pronunciamientos favorables a la ortodoxia de la liturgia hispana anatematizando a quienes en adelante «*officium Hispanae Ecclesiae inquietaret vel mutare caesumerent*». El código citado es, pues, la fuente más autorizada que nos transmite la noticia de estas revisiones, recogidas también en el *Chronicon Iriense*. (*España Sagrada*). Tom. XX, pág. 608) y más directamente en un documento de 1115 suscrito por el obispo Gelmiraz en favor del Monasterio de San Juan de Pinario. (A. LÓPEZ FERREIRO. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*. Tom. III, pág. 211), aunque en ambos casos el objeto principal de la noticia es la exaltación desmesurada de la iglesia de Iria y de su obispo Sisnando. No debe ocultarse que tanto EWALD como el P. ANTOÍN y posteriormente el P. VILLADA parecen inclinarse a considerar que los folios 393 a 397 son de letra posterior a los restantes del citado código, lo que permite suponer que las noticias contenidas en el folio 395 se adicionaron por los defensores del Rito hispano buscando una justificación pontificia de su existencia. La opinión contraria a la existencia de ambas aprobaciones puede verse en PIERRE DAVID. *Études historiques sobre la Galicie et le Portugal du VI au XII siècle*. Coimbra, 1947, págs. 112 y sigs. y 291 y sigs.

(131) Todos los problemas referentes al cambio de rito y relaciones con Roma de Aragón, Navarra y Cataluña pueden estudiarse en los trabajos de P. KRAH. *Papstturgunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia. Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragón bis zur Mitte des XII Jahrhunderts*. Berlin, 1928. *Das Papsttum und der Katalanische Prinzipat*. Berlin, 1926. *Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede y la traducción española de El Papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII* han sido publicados en *Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón*, volúmenes I II, respectivamente. Véase también el estudio de F. J. RIVERA. *Gregorio VII y la Liturgia Mozárabe* y bibliografía allí citada en lo que respecta a los condados Catalanes.



(132) BRIZ. *Historia de San Juan de la Peña*. Zaragoza, 1620, pág. 521. *Anales de la Corona de Aragón*, I.^a parte. Zaragoza, 1548, fol. 25, v. FLOREZ. *España Sagrada*, III, pág. 300. KEHR. *Cuando se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede*. (Est. de la Edad Media en la Corona de Aragón. Vol. I, pág. 297).

(133) SALARULLANA. *Documentos correspondientes al reinado de Sancho Ramírez*. II, 81, número 34.

(134) Sobre la extraña y contradictoria figura de Hugo Cándido puede verse a F. LERNER. *Kardinal Hugo Candidus*, Munich, 1931. SAEBELOW. *Die päpstlichen Legationen nach Spanien und Portugal bis zum Ausgan des XII Jahrhunderts*. Berlin, 1931.

(135) Para Navarra véase KEHR. *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragón*. II, págs. 258-259. J. F. RIVERA. *Gregorio VII y la Liturgia Mozárabe*, pág. 11. Un resumen de los autores que sostienen la temprana introducción del Oficio Romano en los condados Catalanes puede verse en RIVERA, ob. cit., págs. 12 y sigs.

(136) *Crónica del obispo Don Pelayo*. Edic. Sánchez Alonso, pág. 79.

(137) Carta de 9 de mayo de 1074. *Registrum*. I, 83. Edic. de Gaspar, págs. 118-119.

(138) *Registrum*, I, 64 (19 de marzo de 1074), págs. 93-94. No hemos de comentar las afirmaciones de tipo doctrinal expresadas en esta carta. En el pensamiento unificador de Gregorio VII la supuesta heterodoxia del Rito hispánico era solamente un motivo más que, en verdad, utiliza parcamente. Lo fundamental de su posición es la idea de la unidad y la afirmación tajante del Primado Romano. El Rito Hispano debe rechazarse para aceptar el común a toda la Cristiandad. Sois hijos, dice, no de la toledana ni de cualquiera otra, sino de la Iglesia Romana y de ella sola debéis recibir el Oficio y el Rito. Es necesario que de donde recibisteis el principio de la fe se os comunique también la norma eclesiástica del oficio divino. Pero además de todas estas razones fundamentales «haciéndolo así no seréis una nota discordante en el unisono de los reinos de oriente y septentrión». Un magnífico estudio interno de esta carta y de sus afirmaciones teológicas puede encontrarse en RIVERA. *Gregorio VII y la Liturgia Mozárabe*, págs. 12 y sigs.

(139) FLOREZ. *España Sagrada*, III, pág. 311.

(140) MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*. págs. 238 y 212. FLOREZ. *España Sagrada*, XXXVIII, 1793, pág. 319.

(141) Carta de Gregorio VII. (*Registrum*, III, 18, edic. de Caspar, págs. 283-284), respondiendo a una consulta del Obispo de Burgos, Jimeno, ordenándole terminantemente que no diese crédito a quienes afirmaban tener dispensas especiales del Pontífice en favor del Rito Hispano. La carta va dirigida a *Simeoni episcopo Hispaniarum*, quien parece debe ser identificado con Jimeno de Burgos. Véase L. SERRANO. *El Obispado de Burgos y la Castilla primitiva*. Madrid, 1935, I, pág. 297.

(142) *El Chronicón Burgense*. (*España Sagrada*, XXIII, pág. 309), indica: *Era MCXV. Fuit hiems gravissima a festivitatem S. Martini usque ad Quadragesimam, et in ipso anno pugnaverunt duo milites pro lege Romane et Toletana in die Ramis Palmarum, et eorum erat Castellanus et alius Toletanus, et victus est Toletanus a Castellano*. Los *Anales Compostelanos* repiten la noticia señalando al adversario del Rito Toledano como paladín del rey Alfonso. (*España Sagrada*, XXIII, 321). La *Crónica Nájerense* añade el relato de la prueba del fuego. (*Bulletin Hispanique*, XI, 1909, pág. 272) y de ella lo toman otros relatos posteriores. Su carácter típicamente novelesco y las dudas que ofrece la realidad histórica de esta noticia (véase DAVIN. *Études Historiques...*, 401), no le restan valor simbólico a la acción con que Alfonso VI demuestra su decidida parcialidad en favor del Oficio Romano.

(143) *Chronicón Burgense*. (*España Sagrada*, XXIII, pág. 309). *Chronicón de Cardeña*. (*España Sagrada*, XXIII, 372).

(144) *Recueil des Chartes de l'abbaye de Cluny* (en *Collection de documents inédits sur l'histoire de France*). Paris, 1888. Tom. IV, documento 3441. FLOREZ piensa, equivocadamente, que esta carta es de 1072 (E. S. III, pág. 313) y FERRA de 1080. (Bol. Acad. Hist., XLIX, 1906, págs. 380-382). MENÉNDEZ PIDAL supone que se escribió a fines de 1077 o principios de 1078. (*España del Cid*, pág. 240, nota 1). Seguramente lo fué en 1077. (DAVIN. ob. cit., pág. 403) y según DAVIN, precisamente en julio de ese año (ob. cit., pág. 354, nota 1).



(145) Giraldo había ejercido ya el cargo de Legado en 1073. Cuando Alfonso VI pedía su regreso estaba encargado de la Legación de Alemania y falleció muy poco después. Ya estaba designado como Legado en España Amat de Olorón acompañado de Frotaire. Amat estuvo en Cataluña y Aragón pero no se conoce su presencia en Castilla y León. (Cf. en la obra de FAZR. *Amat d'Oloron*, en Bibliothèque de la Faculté de Lettres de París. Tomo XXIV. 1908). Amat permanece en este cargo hasta que el Papa decide enviar a Alfonso VI un Legado particular en la persona de Ricardo de San Victor

(146) «*De romano autem officio, quod tua iussione recepimus, scialis nostram terram admodum desolatam esse; unde vestram deprecor paternitatem quatenus faciatis ut dominus papa nobis suum mittat cardinalem, videlicet domnum Giraldum, ut quae sunt emendanda emendet, et ea quae sunt corrigenda corrigat*». (Recueil des chartes de Cluny. Tom. IV. doc. 3441).

(147) Cf. FLICHE, *Réforme Grégorienne*. Tom. II, pág. 361.

(148) *Réforme Grégorienne*. Tom. II, 367. De tal forma se mantuvo imparcial Gregorio VII que llegó a motivar un profundo descontento entre los Sajones por haber recibido una embajada que le enviaba el Emperador depuesto. Cf. en *Réforme Grégorienne*, II, 370 y en la obra de G. MEYER VON KNONAU. *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV und Heinrich*, IV. (Leipzig, 1900). El punto citado en vol. III, págs. 118 y 119.

(149) *Réforme Grégorienne*, II, págs. 374 a 377.

(150) FLICHE. *Saint Grégoire VII*, págs. 136 y sigs. Las acusaciones calumniosas vertidas en el conciliábulo de Brixen culminan en el hecho, citado por MARTENS, de haber atribuido a Gregorio VII la vida irregular de un monje llamado Hildebrando que residía en Farfa hacia el año 970. (Cf. MARTENS. *Gregor VII, sei Leben und Wirken*. Leipzig, 1894. Tom. I, pág. 215).

(151) *Registrum*, VIII, 2, págs. 517-518. La dirigida a Alfonso VI. *Registrum*, VIII, 3, págs. 519-520.

(152) Cf. DAVID. *Etudes historiques...*, pág. 409.

(153) M. PIDAL. *España del Cid*, pág. 239. JIMÉNEZ DE RADA. *De Rebus Hispaniae*, VI, 25.

(154) «*Et quidem de vobis bene speramus, quoniam relatione dilecti filii nostri Ricardi, cardinalis presbyteri sanctae Romanae Ecclesiae, quem nunc secundo ad vos mittimus bonam voluntatem vos habere intelleximus*». (*Registrum*, VII, 6, pág. 466.

(155) «*Quod legatum Romanae Ecclesiae indecenter tractavit, et falsitati potius quam veritati creditit... sicut legatum nostrum dishonestavit*». (*Registrum*, VIII, 2, pág. 518). Seguramente se concretaría la supuesta ofensa en la carta que para Ricardo le adjunta a San Hugo, carta perdida cuya existencia sólo habemos por la alusión que a ella se refiere en la dirigida al abad de Cluny: «*Quanta impietas a monasterio vestro per Roberti monachi vestri praesumptionem exierit, ex litteris Richardi, legati nostri, abbatis videlicet Massiliensis, potes cognoscere*». (Comienzo de la citada carta).

(156) Cf. en los elogios que le dedica en su carta a San Hugo y el empeño con que le suplica que jamás le aparte de su lado. (Carta de Alfonso VI a San Hugo en *Recueil des Chartes de l'abbaye de Cluny*. Tom. IV, núm. 3441. Véase. *Etudes Historiques...*, pág. 403. FRTA. *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, pág. 380. MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 242.

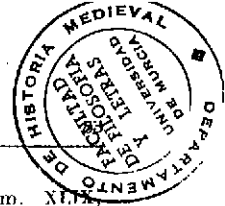
(157) MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 241.

(158) Interesa hacer notar que, en contra de lo que comúnmente se supone, Roberto no vino a España con el séquito de la reina Constanza; su nombre aparece, por primera vez, en una carta de 1 de agosto de 1076 por la que la infanta Teresa hace donación de Carrión al monasterio de Cluny. Cf. DAVID. *Etudes Historiques...*, págs. 403-404. Según MENÉNDEZ PIDAL, Roberto llegó a España en 1078. (Cf. *España del Cid*. pág. 241 y nota 4 de la misma página).

(159) DAVID. *Etudes Historiques...*, pág. 395. Sobre los orígenes y el primitivo espíritu cluniacense puede verse la obra de SACKUR, *Die Cluniacense*. Tom. I, págs. 39 y sigs. PUYOL. *El Abadengo de Sahagún*. Madrid, 1915, Cap. I y II principalmente.

(160) FLICHE. *La Réforme Grégorienne*. Tom. I, págs. 39 y sigs.

(161) «*De romano autem officio, quod tua iussione recepimus* (Recueil des chartes de



Cluny. Tom. IV, n.º 3441). Puede verse también en FITA. *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, pág. 382.

(162) Véase FITA. *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, págs. 337 y sigs.

(163) Carta de San Hugo a Alfonso VI, en *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*. Tom. IV, n.º 3442. Puede verse también en FITA, loc. cit. anteriormente, págs. 373-375.

(164) Sobre la fecha del documento acreditativo véanse las arzones convincentes expuestas por David señalando la que indicamos. (DAVIL, ob. cit., pág. 408). El P. FITA le supone de 9 de enero de 1080, como consecuencia de haber admitido este mismo año para el matrimonio con Constanza. (FITA. *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, págs. 341-346). El documento puede leerse en FITA, loc. cit. o en ESCALONA. *Historia del Real Monasterio de Sahagún*. Madrid, 1782. Apéndice III, escritura CXIII, pág. 476. El estudio del mismo, sus posibles antecedentes y su valoración con respecto al problema del feudalismo español, así como el alcance de la célebre fórmula de inmunidad, «nullus homo habeat potestatem super eum nisi solus rex ad regendum et defendendum et abbas monasterii ad gubernandum», puede verse en PUYOL. *El Abadengo de Sahagún*, págs. 151 y sigs.

(165) ESCALONA supuso que la comunidad de Sahagún se dividió en dos bandos, uno que aceptó a Roberto y el otro que permaneció en la obediencia de Julián, el antiguo Abad. (ESCALONA. *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, pág. 74). FITA lo rechaza atribuyendo la afirmación de ESCALONA a error en las copias que utilizó. (FITA. *Bol. Acad. Hist.*, XLIX, pág. 341).

(166) «...et sicut in Gallis illud monasterio praecebat, ita et istud omnibus monasteriis eiusdem ordinis in Hispaniis praesideret. (JIMÉNEZ DE RADA. *De Rebus Hispaniae*, lib. VI, cap. XXIV).

(167) PUYOL. *El Abadengo de Sahagún*, pág. 18.

(168) ELÍAS GAGO y JUAN DÍAZ-JIMÉNEZ. *Autenticidad de los restos mortales de Alfonso VI y de sus cuatro mujeres, Inés, Constanza, Zayda y Berta*. *Bol. Acad. de la Historia*. Tom. LVIII, págs. 40-5.

(169) *Las Crónicas anónimas de Sahagún*. Edic. de Puyol. Madrid, 1920, pág. 29.

(170) Es cierto que anteriormente, por documento de 1 de marzo de 1078, eximió del pago de ciertos impuestos al Monasterio de Sahagún, pero lo hace a cambio del compromiso, adquirido por su abad Julián, de fundar un hospital para pobres y peregrinos. (*El documento en FITA, Bol. Acad. de la Hist.*, XLIX, págs. 338-341).

(171) Sobre el alcance de ambas inmunidades, véase PUYOL. *El Abadengo de Sahagún*, págs. 143 y sigs.

(172) Las exenciones concedidas por el Breve son amplísimas: El Monasterio queda unido a la Santa Sede a semejanza del de Cluny; la elección de Abad deberá ser hecha por los monjes; éstos podrán recibir las órdenes sagradas de cualquier obispo; ningún prelado podrá entrar en los terrenos del abadengo para consagrar o celebrar misa sin previa invitación del Abad y, para que siempre permaneciera indudable la exclusiva dependencia del monasterio pagaría éste a la Santa Sede un tributo anual de dos sueldos en moneda de la tierra; tributación simbólica que luego recogería la ley de Partidas para señalar con él, a quienes lo pagaban, como «libres et quitos del señorío que habien los otros perlados sobrellos». (Part. 1.ª, lib. XXII, l. 8.ª). Cf. en PUYOL. *El Abadengo...*, págs. 158 y sigs.

El texto del Breve de Eugenio III nos revela que a estos privilegios enumerados había que añadir el de tomar el Crisma y los Santos Oleos del obispo que quisiere el monasterio, ya que el citado Papa, en su Breve de 1116, ordena que sean tomados precisamente del obispo de León. (ESCALONA, escrit. 147) y aunque momentáneamente accede a las peticiones del Monasterio y autoriza a su abad para excomulgar y recibir el crisma del obispo que desee. (ESCALONA, escrit. 148), por otro Breve, de 1148, se suprime el privilegio anterior y se ordena que el Crisma y los Oleos «iuxta pristinam consuetudinem a Legionensi accipiat Episcopus». (ESCALONA, escrit. 163). Cf. PUYOL. *El Abadengo...*, págs. 160 y sigs.

(173) No es posible admitir el apoyo de Roberto a los amores adúlteros del rey y aun menos sus gestiones encaminadas a la declaración de nulidad del matrimonio con Constanza, que de intentarse habían de ser transmitidas por intermedio del Legado. Ninguna alusión a este



punto puede deducirse de la carta de Gregorio VII al abad de Cluny; las acusaciones que en ella se hacen contra Roberto se refieren concretamente a una rebeldía de tipo religioso. En realidad la suposición de FITA. (*Bol. Acad. de la Hist.*, XLIV, pág. 329) y la de MENÉNDEZ PIDAL. (*España del Cid*, pág. 245), del apoyo de Roberto al adulterio del rey, carecen de pruebas. Acaso los actos realizados por Roberto no tuvieron la gravedad que les asignó Ricardo y que motivaron la durísima condenación del Pontífice. Lo cierto es que su salida de los estados de Alfonso VI, para cumplir en Cluny la penitencia que le había sido impuesta, no tiene los caracteres de una expulsión. El Rey le hace portador de una carta para San Hugo en la que hace donación a Cluny de una iglesia de Burgos: «*vobis do per manus dilectissimus et fidelissimus vester frater Rodbertus*». (*Chartes de Cluny*. Tom. IV, n.º 3582). Sobre este punto son muy interesantes las consideraciones apuntadas por DAVID (ob. cit., pág. 421).

(174) Señala DAVID, recogiendo un texto de RAOUL GLABER, que los monjes españoles que fueron enviados a Cluny, en la época de San Odilón, para impregnarse del espíritu cluniacense estaban autorizados para utilizar, en determinadas fiestas, el Oficio hispánico. (DAVID, *Etudes Historiques...*, pág. 364).

(175) «*De romano autem officio, quod tua iusione recepimus...*» (*Chartes de Cluny*. Tom. IV, n.º 3441).

(176) Véase, sobre este punto, DAVID, ob. cit., pág. 364.

(177) La primitiva población del monasterio por monjes mozárabes, en la *Primera Crónica Anónima*. Edic. de Puyol, pág. 26.

(178) Seguramente la constante residencia de Roberto en la corte hace que designe como vicario suyo a otro cluniacense, llamado Marcelino, cuyo nombre aparece en varios documentos durante el período que Roberto es abad: «*marcellinus, vicem tenens roberti abbalis*». (Cf. FITA. *Bol. Acad. Hist.*, XLIX, pág. 346). Que Marcelino era cluniacense se desprende claramente del documento en que se establece la dependencia del monasterio de San Pedro de las Dueñas del de Sahagún. (Cf. en YEPES. *Crónica de la Orden de San Benito*. Tom. VI, escrit. XXXIII y en ESCALONA, escrit. CXI. FITA le inserta con el n.º 4 en *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, pág. 348, nota 14).

(179) PUYOL. *El Abadengo de Sahagún*, pág. 20, nota 3.

(180) FITA. *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, pág. 371.

(181) Ambas cartas están fechadas en Ceprano, ciudad fronteriza de los Estados Pontificios, a la derecha del río Garigliano. Su fecha es de 27 de junio de 1080. Pueden verse en CASPAR. *Registrum*, VIII, 2 y 3 y págs. 517-520. Parcialmente copiadas por FITA en *Bol. Acad. Hist.* Tom. XLIX, págs. 326 a 330.

(182) «*At nunc, comperto quod diabolus tuae salutis et omnium qui per te salvandi sunt, more suo invidens, per membrum suum, quemdam Robertum pseudomonachum et per antiquam adjutricem, perditam feminam, viriles animos a recto itinere deturbavit, quantum de te primo fueramus gavisi, tantum nunc confundimur, erubescimus, contristamur*».

(183) El documento en YEPES. *Crónica general de la Orden de San Benito*. III, escritura IX; ESCALONA. *Historia... de Sahagún*, escritura 114. Mejor la transcripción de FITA en *Bol. Acad. de la Hist.* Tom. XLIX, págs. 351-356. MENÉNDEZ PIDAL la recoge parcialmente en el *Cartulario Cidiano de su España del Cid*, págs. 856 y 857.

(184) MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 246.

(185) La fecha del mencionado Concilio es indudablemente la señalada. Ni la data de 1076 ni la de 1085, aceptadas respectivamente por MARIANA y FLOREZ, de acuerdo con dos manuscritos diferentes de la *Crónica del obispo Don Pelayo*, son aceptables, pues la primera fecha no conviene a ninguna legación de Ricardo y la segunda es demasiado lejana a la venida segunda de Ricardo en 1080 y a la carta del Papa en 1081 en que expresa su satisfacción por la adopción del Oficio Romano, dice, acertadamente, MENÉNDEZ PIDAL. (*España del Cid*, pág. 246, nota 2). Tampoco concuerda con esta segunda carta la opinión de SERRANO que la sitúa en la Pascua de 1081. (*El Obispado de Burgos*. Tom. I, págs. 305 y sigs.) Con FITA. (*Bol. Acad. Hist.*, págs. 321, 356 y 372), MENÉNDEZ PIDAL (loc. cit.), MALDONADO. (*Anuario de Historia del Derecho Español*. Tom. XIV, pág. 252) y DAVID (*Etudes Historiques*, págs. 417-418), admitimos la de fines de abril o principio de mayo de 1080. La suscripción del documento por el que se confirma abad



de Sahagún a Bernardo, elegido hacia el 24 de abril, lleva la firma de trece obispos. No se comprende que para tal acto se reunieran expresamente; en cambio parece normal que después de haberlo hecho, con motivo del concilio burgalés, el Legado aprovechara esta ocasión para que, trasladados a Sahagún, confirmaran lo que si aparentemente era una simple designación de abad, en el fondo representaba un triunfo pleno del Legado sobre el intento de rebelión de la iglesia española y la sustitución del Cluny independiente, que encarna Roberto, por el Cluny sometido al Legado que representa Bernardo.

(186) Sobre este punto es muy admisible y sensata la opinión sustentada por DAVID en *Etudes Historiques...*, pág. 417. Ya SANDOVAL apuntaba esta idea del retraso de las cartas del Papa, única que permite encadenar lógicamente los acontecimientos. (Cf. SANDOVAL. *Historia de Cinco Reyes...* Tom. I, pág. 155).

(187) *Registrum*, IX, 569-572.

(188) «*Noverit excellentia tua, dilectissime, illud unum admodum nobis, imo clementiae divinae, placere quod in ecclesiis regni tui matris omnium sanctae Romanae Ecclesiae ordinem recipi, et ex antiquo more celebrari effeceris.*»

(189) «*Memoratus itaque Papa Cardinalem suum Ricardum, Abbatem Marsiliensem, in Hispania transmisit. Qui apud Burgensem urbem Concilium celebravit confirmavitque romanum misterium in omni regno Adefonsi.* Era MCXIII. (Crónica del obispo Don Pelayo. Edic. de B. Sánchez Alonso, pág. 80).

(190) «*...ut in Hispanie partibus, domini meo, ab eodem commissis dignissimum romanae institutionis officium celebrari...*»

(191) «*Denique in illo quem hactenus tenuisse videmini, sicut suggerentibus religiosis viris didicimus, quaedam contra catholicam fidem inserta esse patulo convincuntur.*»

(192) En la carta que el 19 de marzo de 1074 dirigió a los reyes de Castilla y Aragón. *Registrum*, I, 69, págs. 93-94.

(193) *Historia Silense*. Edic. de F. Santos Coco. Madrid, 1921, págs. 7 y 27.

(194) Comentan acertadamente los autores del estudio sobre los restos mortales de Alfonso VI y cuatro de sus mujeres (*Bol. Acad. de la Hist.* Tom. LVIII, pág. 48), la temprana edad a la que fallecieron: «De las siete mujeres, legítimas unas e ilegítimas otras, con quienes estuvo unido D. Alfonso, las cuatro cuyos restos hemos examinado, murieron jóvenes. Inés a los veinte años, Berta poco más o menos, Zayda, que se unió al Rey en la flor de la edad, pues de ella se dice que era hermosa, crecida y proporcionada, no fallecería muchos años después, porque sólo vivió con D. Alfonso cuatro, desde 1095 a 1099, en que pasó a mejor vida, y lo mismo Constanza que, casada con éste en segundas nupcias, alcanzó el largo reinado de doce años, no dejaría de existir de mucha edad si damos crédito a uno de sus epitafios: «*Feliz valde forem nisi me cita mors rapuisset.*»

(195) MENÉNDEZ PIDAL señala que el matrimonio debió verificarse a fines de 1079, pero, de acuerdo con el criterio expuesto en la nota n.º 164 de este trabajo, hemos fechado el documento de exención de Sahagún y nombramiento de Roberto, en 10 de mayo de 1079 y como esa concesión se hace «*una cum nobilissima coniuge mea regina Constantia*» el matrimonio hubo de ser anterior a esa fecha. FLOREZ supone que en junio de 1080 aún no estaba casado el Rey con Doña Constanza, pero lo hace suponiendo que las relaciones ilícitas, que motivaron la intervención del Papa, son anteriores al matrimonio con una parienta de la primera mujer, y entiendo que Doña Constanza no llegó a España hasta la primavera de 1081, lo que es totalmente inadmisibles. (FLOREZ. *España Sagrada*. Tom. III, pág. 317). FERRA, apoyándose en la fecha que él asigna al documento de exención de Sahagún, supone que el matrimonio hubo de celebrarse antes del 9 de enero de 1085. (FERRA. *Bol. Acad. de la Hist.*, págs. 375 y 341). SANDOVAL supone que fué en el 1078. (*Historia de los Reyes de Castilla y León...* Madrid, MDCCXCII. Tom. I, pág. 162).

(196) DAVID. *Etudes Historiques...*, págs. 384 y 388.

(197) *Chronicón Trenorciense*, en la *Histoire de l'abbaye de Tournus*, por el P. P. F. CHIFFLET. Dijón, 1664, pág. 31. «Deste Monesterio y de la santidad del Abal Pedro, era muy devota Dña Constanza. Tubo el Rey Don Alonso noticia de todo y deseando haber por muger a Dña Constanza escogió al Abad Pedro por medianero, el cual con su buena traza ordenó de

manera que el casamiento se concertó y llegó a debido efecto. Acostumbraba Dña Constanza en los días de su viudez ir a pie como peregrina desde la ciudad de Tournus al Monasterio de San Valerin. Y lo mesmo hizo después de ya desposada con Don Alonso en traje de Reyna. Y antes de partir para España, le ofrecio muchos dones, reliquias y un muy rico topacio». (SANDOVAL. *Historia de los Reyes* Tom. I, pág. 162).

(198) DAVID. *Etudes Historiques*, pág. 388.

(199) FITA. *Bol. Acad. de la Hist.* Tom. XLIX, pág. 377.

(200) La carta está publicada en la *España Sagrada*. Tom. XXXII, págs. 450-451. También en FITA. *Bol. Acad. de la Hist.*, págs. 375-378. El choque espiritual de Constanza con la realidad española, deformada por sus prevenciones y por su problema sentimental, debió ser rudísimo y hace de esta carta una anhelante y angustiosa petición de auxilio: «*Ad nos autem, Pyrenaeis montibus interiectis, quasi ceteris a fidelibus longius remotos et in angulo terrae positos, apostolica vir umquam doctrina pervenit et ideo variis apud nos legibus vivitur. Et quia post alios discipulos ad exemplum vitae hominum missus es in terram, et maxime quia in partibus ubi habitas plures sunt qui bene ceteros possint instruere, mandamus et obsecramus te ut, misertus nostri, in Hispaniam venias ad nos*».

(201) MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*, pág. 243.

(202) SANDOVAL. *Historia de los Reyes...* Tom. I, pág. 157.

(203) *Registrum*, VIII, 3, págs. 519-520.

(204) SARBKOW. *Die päpstlichen Legationen*, págs. 24-26. CIROT, en *Bulletin hispanique*. Tom. XI. *Estudio sobre la Crónica Najerense*.

(205) Inés había muerto el 7 de junio de 1078 y la carta del Papa es de 27 de junio de 1080.

(206) DAVID. *Etudes Historiques...* págs. 389-390 y 414-417.

(207) SANDOVAL. *Historia de Cinco Reyes...* Tom. I, págs. 155-157. La de BRANDÁO en *Monarquía Lusitana*, III, fol. 28.

(208) FLOREZ. *España Sagrada*. Tom. III, págs. 317 y 314

(209) ESCALONA. *Historia del Real Monasterio de Sahagún...* pág. 72.

(210) MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*. págs. 243 y sigs.

(211) HERCULANO. *Historia de Portugal*. Tom. I, págs. 470-476 (3.^a edic.).

(212) MENÉNDEZ PIDAL. *España del Cid*. pág. 243.

(213) Las relaciones familiares entre la dinastía Capeto de Francia y la de Borgoña y la casa de Aquitania, la de Tolosa y la de Provenza eran tan frecuentes que, como dice acertadamente DAVID (ob. cit., pág. 389), era muy difícil encontrar dos mujeres pertenecientes a ellas que no fueran canónicamente parientes. El parentesco entre Inés y Constanza era el de primas en cuarto grado. El reciente matrimonio de Guillermo VIII, padre de Inés, con una hermana de Constanza, había establecido un nuevo vínculo de afinidad. (Cf. DAVID. Ob. cit., págs. 389-390).

(214) Véanse los textos del *Chronicon Trencorciense* y SANDOVAL, citados más arriba.

(215) DAVID. Ob. cit., pág. 409.

(216) FITA. *Bol. Acad. de la Hist.* Tom. XLIX, pág. 375.

(217) Cf. DAVID, ob. cit., pág. 390.

(218) «*Vires resume, illicitum connubium, quod cum uxoris tuae consanguinea inisti, penitus respue*». Carta del 27 de junio de 1080. *Registrum*, VIII, 3, pág. 520).

(219) DAVID, ob. cit., pág. 415.

(220) «*Ipsa jam Europa discedit; nam Constantinopolitana ecclesia se subduxit, interiora Hispaniae ejus judicia nesciunt*». (MIGNE. *Patrol. lat.* Tom. CXXXIX, col. 320. Citado por MENÉNDEZ PIDAL en *La España del Cid*, pág. 227.

