

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Director:
Antonio Ubieta Arteta

Integrado por:
María Desamparados Cabanes Pecourt
Pedro López Elum, Ramón Ferrer Navarro,
María Luisa Cabanes Catalá, Mercedes Gallent Marco
José Hinojosa Montalvo, Josefa Cano Cartula
Milagros Carcel Orti, Rosa Muñoz Pomer
Mateo Rodrigo Lizondo, Carmen Barceló

Domicilio:
Departamento de Historia Medieval Facultad de Filosofía y Letras
Paseo al Mar, 28.
Apartado de Correos 2005.
VALENCIA

Depósito Legal: V. 3175-1975.
Reproducido por Facsímil, Cronista Almela y Vives, 2, Valencia - 10.

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Departamento de Historia Medieval

LIGARZAS

7

VALENCIA
1975

LA AUTORIDAD EN EL MONACATO VISIGOTICO

ANTONIO LINAGE CONDE.

El Profesor Díaz ha escrito, a propósito de la teología del monacato en la España visigótica, que "malgré l'extraordinaire succès du monachisme dans l'Espagne wisigothique, et l'influence que ses règles ont exercée au-delà des Pyrénées à travers la collection monastique de Benoît d'Aniane, rien n'est plus caractéristique de la littérature espagnole de cette époque que la manque presque total d'intérêt pour les problèmes théologiques que soulève la vie monastique. Il s'agit toujours de questions d'ordre pratique de principes utilitaires concernant la discipline des monastères, la pratique ascétique des moines et l'organisation de la vie liturgique ou du travail manuel", y que "la doctrine monastique des écrivains wisigothiques manque donc d'originalité. Elle dépend des oeuvres de Cassien, d'Augustin et de Grégoire, auxquels il faudrait peut-être ajouter Jérôme, ainsi qu'Eucher de Lyon dont les homélies ont été très répandues, et de très bonne heure, en Espagne"¹. Si bien, hilvanando con el tema que nos preocupa, admite que "partout on a accepté comme principe fondamental du monachisme le

¹ *La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques* (siècle), pn "Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique" (Paris, 1961), pp. 371 y 382.

renoncement total aux biens du monde" y que "parfois ce renoncement en implique un autre plus à fond: celui de la volonté propre"².

Dando por buena esta postura, vamos a renunciar desde el principio a tratar el tema, en otro terreno que no sea el estrictamente jurídico—canónico. Serán, pues, solamente los decretos conciliares y las reglas monásticas, como disciplinadores unos y otras de la vida material y cotidiana de los monasterios y de los monjes. Nuestras fuentes en esta búsqueda en pos de la concepción y el funcionamiento de la autoridad en aquel floreciente monacato.

Aun con esta limitación, la materia se prestaría a largos y provechosos desenvolvimientos. No solo por una constante, comprensible a la vista, y que en aquel momento tuvo una de sus aplicaciones obligadas, sino por ciertas particularidades temporales y locales.

Hemos de tratarla ad extra y ad intra. Primeramente, bajo el aspecto de la sumisión del monacato de entonces a la jerarquía regular de la Iglesia del territorio, es decir a los ordinarios episcopales. Y también a las organizaciones federativas monásticas, cuando existieron; llevando consigo en algún caso una segura aunque desgraciadamente no del todo aclarada monasticización de la misma Iglesia de los fieles. Después, en pl interior de cada monasterio, en el cotidiano terreno de la obediencia el abad y demás superiores.

MONJES Y OBISPOS

El Derecho canónico coetáneo, manifestado en la disciplina emanada de los concilios, reguló el problema de las relaciones entre unos y otros. Y le resolvió de una manera que habría de influir decisivamente en el monacato de la Reconquista, hasta constituir una de sus diferenciales del que ya a su vera cronológica florecía en el resto de la Europa católica.

No conoció la exención jurisdiccional, sino solamente la autonomía económica, aunque con dos variantes, correspondientes la una al siglo VI (preocupación por la autoridad episcopal), y la otra al VII, es decir al de los grandes monjes—pontífices Isidoro, Leandro y Fructuoso (represora de posibles abusos en el ejercicio de aquella).

Ya el canon III del Concilio de Lérida, el año 516, establecía la

2 *La vie monastique* cit., pp. 382—3.

plena independencia patrimonial de los monasterios respecto de los obispados³, con la contrapartida lógica de la necesidad de la autorización episcopal para fundarlos⁴, y para la ordenación clerical de los monjes⁵. Y en cuanto se prohíbe el establecimiento de cenobios en los cuales "regula ab episcopo non constituitur" se da por sentado que era el ordinario quien elegía la norma a observar por cada comunidad, lo que en el contexto de la época debe ser entendido como imposición de un *codex regularum*, o libro misceláneo de varias reglas o fragmentos de ellas, entre las que el abad un tanto discrecionalmente determinaba la observancia concreta en cada caso a seguir. Sin embargo, no debemos menoscabar lo que de segregación de la diócesis, a pesar de tan íntima sumisión disciplinar al obispo, el fenómeno monástico implicaba y ahí está, como botón de muestra en tal terreno, el canon 4 del III Concilio de Toledo⁶, que impone nada menos que al mismo obispo el asentimiento conciliar para poder adscribir una de sus iglesias a sede de una "monachorum regulariter congregatio", a fin de provenir que la dotación de la misma supusiese un "detrimentum" de su mitra.

Muy distinto es el tono, ya en la centuria siguiente, del canon o del II Concilio de Sevilla, cuando el año 619, preocupado por la conservación de los cenobios de la Bética, anatematiza al obispo que a cualquiera de ellos "aut vi cupiditatis expoliandum aut simulatione aliqua fraudis convellendum vel dissolvendum tentaverit", debiendo, caso de infracción, reunirse el concilio, no solo para sancionar en consecuencia al culpable pontífice, sino también para restaurar a su costa el "convulsum monasterium"⁷.

Sin embargo, la dicotomía enunciada del Derecho canónico, no había cambiado. Y encuentra su mejor expresión, el año 633, en el Concilio IV de Toledo, que saliendo al paso a ciertos obispos que explo-

3 Texto em J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona, 1963), p. 56: "ea quae in iure monasterii de facultatibus offerrentur, in nullo diocesana lege ab episcopis contingantur".

4 „si autem ex laicis quisquam a se factam vasilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a diocesana lege audeat segregare".

5 „ut pro ecclesiae utilitate quos episcopus probaverit in clericatus officio cum abbatis voluntate debeant ordinari". Cfr. con el recelo, inspirado por la reacción antipriscilianista, que en el mismo caso manifestó el año 380 el Concilio de Zaragoza, por cierto la primera vez que encontramos la palabra "monachus" en un texto hispano.

6 Vives, *Concilios* cit., p. 126.

7 Vives, *Concilios* cit., pp. 169—70. Cfr. el canon 5 del Concilio IX de Toledo, el año 655, en pp. 300—1.

taban en su beneficio el trabajo de algunos monjes, hasta metamorfosear sus casas en haciendas privadas y llevar a esa "inlustris portio Christi ad ignominia", hasta conminarlos con la excomunión, reafirma la potestad personal diocesana sobre los monjes mismos y concretamente la de designarles los abades⁸, en su canon 49, mientras en el 50 recomienda a los pontífices no estorbar la vocación monástica de los miembros de su clero. Y que ese derecho al nombramiento abacial no era letra muerta, resulta indirectamente del canon 3 del X concilio toledano⁹, el año 656, sancionador con la excomunión, la nulidad y la restitución del duplo, a quienes "quibusdam monasteriis parrochialibusque ecclesiis aut suae consanguinitatis personas aut sui favoris participes iniquum saepe statuunt in praelatum, ita illis providentes comoda inhonesta ut eisdem deferantur aut quae proprio episcopo dare iustus ordo proposcerit, aut rapere quae deputati exactoris violentia potuerit".

Esta misma ambivalencia de la dependencia disciplinar y la independencia patrimonial resulta de las Fórmulas visigóticas. García Villada¹⁰ cita en el segundo sentido las palabras finales de los reyes al ofrendar el monasterio por ellos construido; y Fernandez Alonso¹¹, en el primero, la que dirige al obispo el pacto de la profesión y se refiere a él como señor del monasterio, al cual se le designa, sin más, como "cella vestra".

En cuanto a la liturgia, está en este punto cargada de significado. Antes de la imposición del hábito al nuevo abad, el obispo debía examinarlo acerca de la regla y la tradición de los padres, y luego, por su parte, recibir de él el compromiso de llevar una vida regular en lo sucesivo, antes de entregarle el báculo y el libro mismo de las reglas¹².

Pasando de la ley a la realidad contingente, podemos citar un ejemplo claro de la sumisión de los abades a su obispo territorial. Se trata de Eutropio, entonces al frente del monasterio Servitano, y más tarde

8 Vives, *Concilios* cit., pp. 208-9; "...sed hoc tantum sibi in monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones: id est, monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere atque extra regulam acta corrigere".

9 Vives, *Concilios* cit., pp. 310-1;

10 *Historia eclesiástica de España* II (Madrid, 1932), 10, p. 298.

11 *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Roma, 1955), p. 506.

12 M. Férotin, *Le liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe de l'Espagne du V au XI siècles* (París, 1904), pp. 57-60. No podemos abordar aquí la autonomía litúrgica de los monasterios visigóticos, que desde luego existió. Cf. en tal sentido, el canon 2 del I Concilio de Braga, el año 561, y el XI de Toledo, el 675, en Vives, *Concilios* cit., pp. 71 y 356.

obispo de Valencia¹³, quien parece justificarse de acusaciones contra él de sus monjes a su obispo Pedro de Ercávica, y le dirige para ello su epístola "de districtione monachorum", en términos poco equívocos, a saber: "Haec tibi, beatissime pater, propterea scribimus, ut scias nos nihil absque ratione gerere, sed secundum consuetudinem monasterii huius que a sancte et regulariter instituta sunt facere"¹⁴.

En cuanto a la intervención de los abades en los concilios, queda fuera de los límites de nuestro estudio, al no referirse al ejercicio de la autoridad en los monasterios y sus monjes¹⁵.

Quede, pues, sentado que el obispo está investido de la suprema potestad en el monacato visigótico, en cuanto los monjes y sus casas le estaban regularmente sometidas, y él les nombraba el abad y les escogía el libro de reglas de la observancia cotidiana.

RELACIONES JERARQUICAS INTERMONASTERIALES.

Mundó ha llamado la atención¹⁶ hacia "un'altra via che condusse anche alla genesi di regole monastiche, e cioè le costituzioni emanate da un gruppo di abbati riuniti in una specie di sinodo monastico. E una forma poco studiata, che meriterebbe certo d'essere approfondita. Rassomigliava ad un capitolo generale delle congregazioni moderne". Aquí no nos interesa tanto la institución, en esa su calidad de asamblea legislativa, sino en cuanto depositaria a la par de una cierta potestad concreta sobre los monasterios de ella hasta cierto punto dependientes en virtud de sus lazos federativos.

Las pruebas de que la organización monástica en el Noroeste visigótico reposaba sobre tales ligámenes son abundosas. Y de uno de esos sus órganos confederales surgió ese apasionante texto que es la *Sancta*

13 Véase, Ch. J. Bishko, *Spanish abbots and the Visigothic Councils of Toledo*, en "Humanistic Studies in honor of John Calvin Metcalf" (University of Virginia Studies in Philology, I, 1941), pp. 139-50.

14 M. Díaz y Díaz, edita el texto en *Anecdota wisigothica* (Salamanca, 1958), p. 26.

15 Véase Ch. J. Bishko *Spanish abbots and the Visigothic Councils of Toledo*, en "Humanistic Studies in honor of John Calvin Metcalf" (University of Virginia Studies in Philology, I, 1941), pp. 139-50.

16 *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Spoleto, IV Semana; 1957), p. 97.

*communis regula*¹⁷. La opinión tradicional atribuía a San Fructuoso su paternidad exclusiva, lo mismo que la del pacto que la viene unido en la transmisión manuscrita, si bien solo cuenta en su haber con la inclusión bajo su nombre de la misma en el *Codex regularum* de San Benito de Aniano, pero creemos que el mismo Mundó¹⁸ ha demostrado su emanación de un colegio abacial, si bien su ambiente fructuosiano es innegable¹⁹.

En esta llamada regla, pero que, como resulta de esa su índole, ordenadora de varios monasterios por el órgano colectivo de su federación, no es tal, en el sentido de código completo de la existencia diaria de cada casa, abundan las normas relativas al ejercicio dentro de los monasterios individuales de la autoridad ordinaria de los abades, propósitos y decanos, como en su lugar veremos. Pero ahora lo que nos interesa es destacar sus alusiones a la colegialidad abacial misma como órgano de poder para la federación monástica.

Ya efectivamente, no cabe duda, a través solo de este texto, si otras pruebas no existiesen, de que se trataba de un órgano de autoridad ordinario y estable. Los abades del territorio federado debían reunirse precisamente a primeros de mes, no solamente para orar en común por sus súbditos, sino también para decidir de la vida cotidiana de estos²⁰, lo cual no será nunca ponderado bastante, en cuanto permitía a la autoridad colegial penetrar en la entraña de cada casa y obligaba consecuentemente a los abades a ejecutar sus decisiones conjuntas.

Ha sido Orlandis²¹ quien ha visto más lejos la trascendencia de la

17 Texto en *Santos padres españoles*, II (Madrid, B.A.C., 1971), pp. 172-211, incluyendo el pacto; ed. J. Campos. Para esto véase nuestro artículo *Fructueux de Braga*, pendiente de publicación en el D.H.G.E.

18 *Les anciens synodes abbatiaux et les "Regulae SS. Patrum"*, en "Regula Magistri. Regula Benedicti" ("Studia Anselmiana", 44; Roma, 1959), p. 122. Afirma como "dans ce texte, on a pu le noter, les premiers chapitres revêtent la forme de conférences capitulaires, et les actes qui doivent se dérouler dans les séances mensuelles font l'objet d'une ordonnance précise".

19 Así, Díaz y Díaz, *El manuscrito de Lérins de la Regula Isidori Un epímetron y una retractatio parcial*, en "Studia monástica (1965)", p. 365.

20 "Secundo ut per capita mensium abbates de uno confinio uno se copulenter loco, et mensuales lactanias strenue celebrent, et pro animabus sibi subditis auxilium domini implorent. Quia de ipsis in tremendo iudicio cum grandi discussione sperent se deo reddere rationem. Tertio qualiter conditio vivere debeant ibi disponant, et tamquam a saionibus comprehensi ad cellas revertant subplacitati", cap. 10; ed., cit., p. 189.

21 *Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-visigótica*, en "Anuario de estudios medievales", 1 (1964), 97-119; reimp. en "Estudios sobre instituciones monásticas medievales" (Pamplona, 1971), pp. 97-123.

cuestión. Y luego de hacer una referencia que no puede pasar de las conjeturas fundamentales a la difusión del sistema en el resto de España²², observa que en Galicia²³ tales sínodos abaciales "parecen ser tan solo una de las manifestaciones de toda una estructura monacal con más amplias implicaciones, que llegaría a constituir un sistema federativo entre los diversos centros, permitiéndonos hablar de una verdadera y propia federación o congregación monástica, aunque sin emplear estos términos en el preciso sentido técnico que modernamente tienen", y que habría alcanzado, a la vera fructuosiana, "su más perfecta ordenación institucional", con un área geográfica bien definida, a saber "la región del sur del Miño, en torno a Braga, y la comarca del Bierzo, que ha podido ser llamada como la Tebaida española", consistiendo en consecuencia la *Regula communis* en "una serie de ordenanzas con validez para todos los monasterios que formaban parte de la federación".

Ahora bien, no paran aquí las cosas. Ya aludíamos atrás a una cierta monasticización de la jerarquía. Y es que la *Regula communis*, según también dijimos, al ocuparse de los órganos de la autoridad monástica distintos de esos sínodos de abades, en uno de los cuales hubo de ser ella misma promulgada, no deja, desde luego, de referirse al que ya hemos estudiado, al obispo, pero en unos términos a cual más particularistas. Al prohibir en su capítulo liminar²⁴, los "monasterios" integrados por familias seglares que continuaban después de la supuesta fundación de los mismos, llevando la misma vida ordinaria en sus propios fundos, y cuya especie por cierto sería fecundísima en los días reconquistadores²⁵, alude al obispo normalmente, haciéndolo por cierto antes a la "communem conlationem" como órgano permanente. Pero cuando en el capítulo siguiente²⁶ prohíbe la misma conducta a los

22 Por la institución de los sínodos en el Concilio de Orleans del año 511, cuya regulación hace suya el citado de Lérida del 546.

23 *Ibid.*, pp. 98-9.

24 "Ut nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere nisi communem conlationem consulit et hoc episcopus per canones et regulam confirmaverit".

25 El mejor trabajo sobre la especie es el de Orlandis, *Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media*, en "Anuario de Historia del Derecho español", 26 (1956), 5-46; reimp. en "Estudios" cit., pp. 127-64.

26 "Ut presbiteri saeculares non praesumant absque episcopo qui per regulam vivit aut consilio sanctorum patrum per villulas monasterium construere".

clérigos seculares, es al "episcopo qui per regulam vivit", al que menciona, en tanto que el pacto anexo cita al "episcopum qui sub regula vivit"²⁷. Desde luego, pues, que no se trata, sin más, del obispo del territorio en cuyo ámbito radicasen los cenobios confederados. ¿Estaremos ante un abad-pontífice, implicando una vinculación de las dos funciones-diócesis territorial y abadía enclavada en ella— como tales y establemente, y no ante una contingente unión de los dos cargos en un determinado individuo? Así resulta del texto de la *Regula communis*, y Orlandis²⁸, de otros indicios, ha podido precisar más, haciéndose así más complicado y atrayente el polifacetismo del tal personaje, que no era otro que el ordinario de Dumio, monasterio para el que ya notó Pierre David²⁹ como el abad tenía carácter episcopal y jurisdicción, no solamente sobre los monjes, sino sobre la *Gamília servorum* de la casa, deducción que le saltó a la vista al advertir como el *Parochiale suevum* no asignaba territorio alguno al obispado dumiense³⁰.

Ahora bien, el abad-obispo de Dumio ejercía su potestad sobre todo el dominio monástico y las personas en él integradas por lazos sociales y económicos que implicasen la dedicación, si bien material sólo, de la vida. Se trataba de una especie de "nullius diocesis", con coordenadas definitorias entre personales y territoriales. Mas, no por un lapsus hemos hablado antes de una posible simbiosis entre la abadía y la diócesis territorial que dentro de sus límites la comprendiese. Pues está por dilucidar si el camino pasaba a través de la adaptación de la organización eclesiástica diocesana existente a esta entre nosotros exótica

27 Se advierte al abad, como "si corripere te minime volueris, tunc habeamus et nos potestatem cetera monasteria commovere aut certe episcopum qui sub regula vivit vel catholicum ecclesiae defensorem comitem et advocare".

28 Opina que su jurisdicción rebasaba todo territorio diocesano al extenderse sobre cuantos territorios formasen parte de la federación, en cualesquiera circunscripciones; *Las congregaciones* cit., pp. 101-2.

29 *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècles* (Coimbra, 1974), pp. 45-6.

30 Con esa figura episcopal puede estar relacionada la actitud del XII Concilio de Toledo, cuando el año 681, reinando ya Ervigio, condena y anula la erección por Wamba de una diócesis en el monasterio de la villa de Aquis; véase en Vives, *Concilios* cit., pp. 389-92. De ser la misma, y por tanto extendida fuera del Noroeste, explicaría mejor el rigor conciliar.

concepción³¹ de una iglesia territorial monástica que iba mucho más allá de lo que habría de hacerlo la futura plena exención europea³². Es la idea, aún no desarrollada, de Bishko³³, quien escribe como "it should be recognised that there was an indeterminate number of monk-prelates linked to the Sancta communis regula", en lo cual ve "an attempted conversion of the hierarchy from a secular to a regular basis", que adscribe sobre todo a San Fructuoso mismo. Y creemos que sobre ello puede todavía correr mucha tinta.

LA AUTORIDAD ABACIAL

San Leandro, en esa exhortación ascética a su hermana Florentina que se conviene impropriamente en llamar *Regula*³⁴, no trata sistemáticamente, y ello responde al género en que desde luego se inscribe, de la autoridad ejercida en el monasterio por la superiora, a la que llama "senior", sino que solamente consagra uno de sus capítulos³⁵ a un aspecto de su práctica.

Este aspecto responde al clasismo de la concepción monástica del santo de abolengo agustiniano³⁶ y viene a ser un corolario del principio de trato desigual a los desiguales, en que para él consiste la plena comunidad de vida de todas las monjas profesas en la casa. "Quid—comienza preguntándose—, quoniam sub una professione

31 Estamos de acuerdo con Orlandis en que nos vino del Norte insular, *Las congregaciones* cit., pp. 105-7. Por otra parte está probada la existencia en Asturias y Galicia de una colonia de inmigrantes bretones desde la época sueva, y acaso hasta la conquista musulmana o por lo menos hasta fines del siglo VII; cf. David, *Etudes* cit., pp. 60-1. Había un obispo con jurisdicción personal sobre ellos, y sin territorio alguno, asentado en el único cenobio a ellos adscrito, el Máximo. Para Orlandis, San Martín Dumiense habría seguido su ejemplo al fundar su propio monasterio.

32 En el Congreso fructuosiano de Braga, de 1966, oíamos disertar gratamente a Monseñor Lopez Ortiz sobre una frustrada Galicia monástica del tipo del Athos.

33 *Episcopus sub regula or episcopi sub regula? St. Fructuosus and monasticized episcopate in the peninsular West* en "Bracara Augusta", 21 (1967), 63-4.

34 Ed. en *Santos padres* cit., pp. 21-76.

35 El, 27, "de discretione senioris erga personas singulas".

36 Véase nuestro artículo, *La condición social y el regimen laboral en el monacato visigótico*, en "Liganzas", 2 (1970), pp. 5-8. Y en un sentido más general, J. Séguy, *Une sociologie des sociétés imaginées. monachisme et utopie*, en "Annales", 26 (1972), 328-54.

manentibus, omnia erant communia omnibus? ” Y se responde sin ambages: “Verum est et legitur: sed si omnes aequaliter valent”. En consecuencia, la “discretio” de la que gobierna debe aplicarse a “praevidentis quid unaquaque possit”. de manera que “sic enim dividendum est, prout uniuscuiusque opus est” La condición social anterior a la profesión, debe reflejarse en un trato diferenciado dentro del claustro, ya que solo así, incidirá la distinta vida de una manera idéntica en la sensibilidad de cada una, evitando por otra parte movimiento psíquicos compensatorios de la inferioridad anterior en una dirección indeseable para la buena espiritualidad monástica³⁷.

A diferencia de la de su hermano, la *Regula Isidori* sí es un completo código monasterial³⁸, en el que no podría faltar una regulación acabada de la autoridad interna. “De abbate” trata el segundo de sus capítulos. Exige que sea nombrado para el cargo un monje virtuoso, experimentado y de edad madura. Le exhorta a predicar con el ejemplo, y a considerar por igual a todos sus súbditos, si bien ello implica mostrar piedad hacia los débiles, y a ocuparse especialmente de cada uno, y lograr una recíproca emulación, a saber: “Singulos autem hortamentis mutuis excitabit adloquens cunctos et hortans vel aedificans in eis si quid eorum vitae pro uniuscuiusque gradu prodesse praespexerit”. Aunque hay algún caso particular en que se insiste en la igualdad esencial del abad y los demás monjes³⁹, la falta de matizaciones en la disciplina que acabamos de resumir, nos denota, a la luz de su contexto histórico y geográfico —no nos olvidemos de que Isidoro no legisla en una tierra de actualismo— una concepción absoluta de la potestad del abad. Acorde un poco con ella está la discrecionalidad penal atribuida a él o al

37 “Quae potuit honorari in mundo et dives in saeculo, blandius fovenda est in monasterio; et quae reliquit in saeculo vestem pretiosam, cultiorem in monasterio mereatur. Quae vero sub penuria vixit in saeculo et tegumentum victuque eguit, grata ferat, si in monasterio nec algeat nec esuriat. Nec mermuret, si ea tractetur indulgentius, quae vixit in saeculo delicatius. Nam, si, prout uniuscuiusque opus est, non dividitur, fit superba in monasterio quae fuit vilis in mundo; et quae erat potens in saeculo, humiliatur in monasterio”.

38 Texto en *Santos padres* cit., pp. 90–125.

39 En 9 “de mensis”, se prescribe que “abba, citra langoris necessitatem cibos in conspectu pariter cum fratribus sumat”, debiendo ser igual también la comida a uno y a otros impartida. Y en el 13, “de stramentis”, mandase en términos muy generales que “abba cum fratribus pariter in congregatione commorare oportet ut communis conversatio et testimonium bonae vitae et reverentiam praebat disciplinae”.

propósito⁴⁰, y la normalidad de su intervención en la cotidianidad de la existencia monástica⁴¹.

Pero junto a esa su misión de gobierno, bastando jurídicada en el texto del Sevillano, el abad está investido de un magisterio espiritual, que en ciertos casos llega a una dirección de la conciencia de sus monjes, entroncándonos así con los más remotos precedentes orientales, aquí quedados cual meros vestigios. El capítulo séptimo, “de conlatione”, prescribe la reunión tres veces por semana, de los monjes, rezada tercia, para escuchar su “conlectam”, y llama “docentem seniorum” y “patrem”, mandándoles le oigan “studio summo et silentio intentionem animarum suorum suspiriis et gemitibus demonstrantes”, todo ello para corregir además las costumbres, tratar de cualquiera cosa al cenobio útiles, y meditar los “praecepta patrum”. En el decimotercero, se conmina a los monjes a declararle sus poluciones nocturnas, en principio de presunta culpabilidad, lo cual es significativo en este terreno.

Ya hemos visto, que al lado del abad, la norma isidoriana conoce, al igual que la benedictina, la figura del prepósito. Ante todo se define la misión de este como la de un ordenador material de la economía monástica y la marcha externa de las cosas en la casa: “Ad praepositum enim pertinet sollicitudo monachorum, actio causarum, cura possessionum, satio agrorum, plantatio et cultura vinearum, diligentia gregum, constructio aedificiorum, opus carpentariorum sive fabrorum”, así como el cuidado supremo de todos los utensilios y herramientas, bajo las órdenes del abad, aunque se prevé un monje especialmente deputado para custodiarlos, y entregarlos a los que los hubiesen menester, y tornar a recogerlos⁴². Y en bastante número de casos—castigos a los monjes culpables, permisión de tomar alguna cosa, inspección de los lechos —se atribuyen las facultades indistintamente a él o al abad,

40 En 18, “de excommunicatis”, y 19, “de delictis”, ambos *in fine*. Cf. 20, in principio, “abbati vel monacho monasterii servum non liceat facere liberum”, El 19 enuncia claramente, “iuxta arbitrium patris”.

41 Así 21, “instrumentorum ferramentorumque custodia ad unum quem pater monachorum elegerit pertinebit, qui ea operantibus tribuat receptaque custodiat, et licet haec cuncta specialiter singulis maneant distributa, omnia tamen a patre ordinata ad curam praepositi pertinebunt”; y 13, “per singulos menses abba sive praepositus lectulos cunctorum praespiciat, nequid indigeant fratres seu superfluum habeant”. El 24 comienza ordenando que “nullus monachorum, inconsulto abbate, audeat uspiam progrediri nec aliquid praesumere sine imperio eius seu praepositi El 17 prohíbe contestar las cartas sin su permiso.

42 21, “quid ad quem oporteat”.

dejando así la puerta abierta a la ordenación por la regla de monasterios más o menos complejos o numerosos⁴³.

Y de la Bética pasamos al Noroeste. Ya hemos hablado de la *Regula communis*. Inmediatamente nos ocuparemos de sus prescripciones en cuanto a la autoridad interna de los monasterios federados bajo ella. Antes vamos a hacerlo con la *Regula monachorum* de San Fructuoso, ésta indiscutiblemente obra individual suya⁴⁴ y en la que plasmó a sus anchas su visión del monacato, a diferencia de la otra, en la cual, su intervención no pudo por menos que de ser un compromiso con una realidad nunca ajustada a sus ansias ascéticas, rigoristas y un tanto arcaizantes⁴⁵.

La convivencia en el cenobio se regula sobre la base de una manifestación continua del sentimiento, que no meramente del principio, de autoridad. Así se termina el capítulo, décimo, ordenándose que "coram seniore suo—parece que puede tratarse tanto del abad como del prepósito, al igual que en otros pasajes—prior nullus ambulet, neque non iussus sedeat, vel loquatur; sed honorem fratri seniori et reverentiam ut concedet competenter exhibeat"⁴⁶.

El capítulo 19, "de abbate vel praeposito", exige a ambos las mismas cualidades. Como Isidoro, dispone el Bracarense que sean elegidos para tales cargos monjes virtuosos y experimentados, si bien desvuelve su pensamiento con un casuismo mucho más minucioso. "Vini nimis perceptionem respuat", que llega a decir. Expresando una vez más en la literatura eclesiástica el "magis prodesse quam praesse", les advierte que "ministerium se et non praelatum tantum Christi visceribus recognoscat"; y les exhorta a predicar con el ejemplo, de manera que las palabras y las obras sincronicen "sicuti cordarum concordia in lira vel cithara". Como Isidoro también, le encarga de velar por cada uno de sus hijos: "Cunctis in commune fratribus ut pater proprius plissimusque provideat". Y le atribuye la misma discrecionalidad penal, conjuntamente también con el propósito⁴⁷. Sobre los últimos y los decanos gira la vida ordinaria de la casa, en cuanto se llega a disponer

43 Veáanse los cap. 13, 18 in fine y 24.

44 Veáse en este sentido nuestro artículo, *En torno a la regula monachorum y a sus relaciones con otras reglas monásticas*, en Bracara Augusta, 21 (1967), 123-63.

45 Ed. en *Santos padres* cit., pp. 137-62.

46 Cf. en el mismo sentido que en el Sevillano, la comunidad de mesa prescrita incondicionalmente para el prepósito y un tanto más discrecionalmente para el abad en el cap. 18, "de cibis".

47 14, "de clamoris et lascivis", in fine.

para cada monje que "quum vacant ab operatione fratres nullus se e priori, citra permissionem decani vel praepositi sui movere audeat loco"⁴⁸, en tanto que en detalles más concretos como la aceptación de regalos o cartas, se remite el texto sencillamente a la bendición "sui senioris"⁴⁹. La distribución de la relación del vino se encomienda indistintamente al abad o al prepósito⁵⁰, mientras que la del trabajo se deja a los decanos como ejecutores del prepósito solo⁵¹, detalle este que nos indica ha pensado en él Fructuoso al igual que Isidoro, y sin duda influído por él, ante todo como un ordenador de la economía monástica. Al abad y un tanto vagamente a los "aliorum fratrum spiritualium" o "fratrum optimorum"⁵² se encomienda la posible anticipación, sobre el regimen normal de la regla del ingreso en la comunidad monástica de los nuevos postulantes. Y ya con caracter más permanente y preciso se instituye un consejo integrado por los monjes piadosos y ancianos en la casa para asistir al abad y al prepósito en todas las cuestiones⁵³.

Siguiendo con los prepósitos y decanos, notemos que al primero se atribuye el recorrido de los lechos de los monjes, estando ya ellos acostados, en tanto que a los segundos o a otro monje "bene probatus" la presencia en el dormitorio hasta que todos se den al descanso⁵⁴, y conjuntamente a prepósitos y decanos, consultando antes a uno de los ancianos, autorizar alguna salida del oficio divino⁵⁵.

La dirección espiritual latu sensu que vimos encomendaba el Sevillano al abad, lo está también en nuestra regla del Noroeste, en cuanto⁵⁶ está igualmente prescrita la celebración trisemanal de una "collecta", en la cual "vel a seniore vel a praeposito" han de ser comentadas las "regulae patrum".

Podemos resumir que la *Regula Fructuosi*, muy influída la isidoriana, y sin discrepancias sustanciales con ella, tiene el mismo concepto, si bien más desarrollado, del abad; atribuye la mayoría de las funciones concretas, indistintamente a él y al pre-

48 6, "de obedientia et sessione monachi", in principio.

49 6, in fine.

50 3, "de mensis".

51 4, "de operatione".

52 20, "de conversis; qualiter debeant suscipi".

53 23, "de senibus".

54 2, "de praepositis vel officio", in principio.

55 2, in fine. Termina ordenando que "abba vel praepositus divinis semper officiis et vigiliis intersint, et prius ipsi agant quod alios doceant"

56 19, in fine.

pósito⁵⁷; y conoce, acaso sintomática en este punto de ese florecimiento coterráneo que llegó a la federación y a la monastización eclesial, la institución de los decanos. En cuanto se preocupa del funcionamiento habitual de un senado de ancianos, parece menos absolutista que la bética en su entrega a la autoridad abacial.

Y de la ordenación individual de Fructuoso, pasemos al ambiente que hubo de tolerar y que la *Regula communis* un tanto nos deja entrever. Ya tuvimos ocasión de ver como el principio de autoridad es por ella especialmente cuidado cuando se trata de la erección de monasterios nuevos, tanto por familiares seculares como por presbíteros, si bien en este caso, por la fuerza misma de las cosas no se puede tratar de la autoridad interna, que ahora va a ocuparnos, sino de las instancias canónicas territoriales, aunque algunas puramente monásticas, como los sínodos de abades y los obispos "regulares".

Pero es extenso el texto al ocuparse de esa autoridad, en cuanto dedica dos extensos capítulos a los abades⁵⁸, uno a los prepositos⁵⁹ y otro a los decanos⁶⁰. Para los abades se preocupa de que sean experimentados y alejados de la vida secular, mostrando luego un detallismo un tanto chocante en la regulación de los pleitos que en nombre del monasterio hayan de sostener con las gentes de fuera, en principio de obligada gestión por los laicos; les encomienda la observancia de las horas canónicas; la meditación del pasado monástico⁶¹; la comunidad de mesa, y la liberalidad. Los prepositos son regulados como asistentes de los abades, y al igual que en Isidoro y Fructuoso, como ordenadores de la economía y actividades cenobíticas⁶². En cuanto a los decanos, al frente de las decanías, se les encarga una vigilancia íntima y estrecha de los monjes integrados en las mismas, de manera que estos "nullas proprias faciant voluntates".

Para los monjes, se prescribe una obediencia que debe proponerse reflejar la del mismo Cristo, con lo cual entroncamos con la tradición

57 Además de los casos ya elencados, veáanse 16, "de evitatis vitiis", in fine, y 22, "de primis conversorum", para las salidas del monasterio.

58 -3, "qualis debeat eligi abbas in monasterio"; y 188, "quid debeant observare abbates".

59 11, "quid debeant observare praepositi in monasterio".

60 12, "quid debeant observare decani".

61 "retroacta sanctorum patrum per scripturas sciscitantes revolvant".

62 "In potestate debeant praepositi omnem regulam monasterii", se comienza ordenando. No cabe duda de que aquí "regula" equivale a patrimonio.

monástica tan espléndidamente recogida por San Benito, delabada como lugarteniente en el monasterio de esa misma persona divina⁶³.

El consejo de los ancianos no está expresamente regulado, pero su existencia se presupone—"in conventu maiorum"— para el caso particular de la autoridad, un tanto judicial, a ejercer, sobre los novicios viejos, que a juzgar por el capítulo que se les dedica, todo él receloso⁶⁴, más bien que vocación monástica la tenían de asilados.

La asamblea de los monjes todos sí está, en cambio, precisamente prevista, no tres veces por semana, como en Isidoro y Fructuoso, sino solamente los domingos, antes de la misa solemne. Debía precederla una de los prepositos y decanos con el abad. Y con mucho detalle se ejemplifica su continuo orden del día, que venía a ser un examen de conciencia de los monjes todos, a propósito de las virtudes exigidas para la buena vida cenobítica⁶⁵.

Hasta aquí el monacato visigótico se nos ha aparecido como un tanto monárquico. Prepositos y decanos, cuando estos hay, no tienen atribución alguna específica que les pueda hacer autónomos del abad en determinada esfera. Y el senado de los más viejos, que falta en Isidoro, solo en Fructuoso está normado como algo estable, y hay que reconocer que en términos demasiado vagos. Pero aquella vida consagrada contó con un elemento perturbador, en determinados casos, muy poco respetuoso con la concepción ortodoxa que el monacato de todos los tiempos ha tenido de la autoridad en el cenobio, y que es la singularidad más destacada del hispano. Se trata del pactualismo del que un poco no tenemos más remedio que ocuparnos aquí. No perdamos de vista que el arquetipo de los pactos que nos han llegado, viene constantemente unido en la tradición manuscrita al texto de la *Regula communis*. Y así nos podremos hacer una idea de la complejidad, no del todo vislumbrada, de la floración del Noroeste.

63 5, "qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati", in principio: "In tantum debent monachi praecepta oboedire maiorum sicut Christus patri oboediens fuit usque ad mortem". Veáse el 6, "qualiter debeant viri cum uxoribus ac filiis absque periculo vivere in monasterio", para la reafirmación de la potestad abacial sobre las familias enteras acogidas a los cenobios, portillo por el que los monasterios familiares, en principio como tales vetados al comienzo de la regla, se infiltrarían en esta.

4 8, "qualiter debeant senos gubernari in monasterio".

65 13, "quibus diebus se congregent ad collectam fratres". ¿Significativa de un menor nivel cultural, en un monacato más difundido, la ausencia de toda alusión a la *lectio divina* en estas conferencias? Puede ser.

EL REGIMEN PACTUAL.

El pacto monástico es una institución de nuestro Noroeste visigótico que sobrevivió a la invasión musulmana y alcanzó una mucho más amplia difusión geográfica en las tierras reconquistadas, llegando cronológicamente vestigios suyos hasta las vísperas del concilio de Coyanza.

Consistía en una modalidad particular del título jurídico que vinculaba a los monjes con el monasterio. Normalmente aquel consiste en la profesión monástica, concebida y formulada en unos términos de entrega incondicionada y unilateral del profeso a la casa y a la comunidad y bajo la sumisión a su abad. Los límites al poder de éste son algo que queda relegado a la esfera del Derecho objetivo y ninguna referencia a ellos se hace en el acto profesional. En cambio, en el regimen pactual, la profesión adopta una estructura de contrato bilateral, siendo el abad una de las partes y él o los monjes profesos la otra y determinándose en él concretamente los derechos y deberes de cada una.

Parece ser —como solo nos han llegado ejemplos y fórmulas, pero no testimonios cronísticos, es preciso expresarse con una cierta cautela conjetural— que había dos momentos de índole y consecuencias distintas en el otorgamiento de los pactos. Uno era colectivo y tenía lugar a raíz de la elección abacial. Tanto ésta, como la consiguiente aceptación del electo, eran solemnizadas mediante la firma del pacto entre él y la comunidad electora. Otra era individual, para cada nuevo monje incorporado a ésta, y consistía sencillamente en la firma adicional por él del pacto comunitario preexistente. Ello no quiere decir que, extinguido cada abadiato, los monjes quedasen libres de suscribir o no el pacto con el nuevo abad. El sistema pactual no era incompatible con la índole perpetua de la consagración cenobítica. Y en buena lógica hay que entender que el único derecho, para esos supuestos, de los miembros de la comunidad, era que su estatuto personal no sufriese menoscabo en el contrato sucesor.

Como atrás indicábamos, el arquetipo de los pactos monásticos es el que en la transmisión textual va anejo a la *Regula communis*. Y además podemos afirmar sin miedo que es el único conservado de origen indubitadamente visigótico. La controvertida *Regula consensoria monachorum*, no está promulgada, como sería lo normal, por un legislador o abad, sino por todos los mismos monjes destinatarios de sus preceptos. Y además toda ella torna a cada momento a dar por supuesto que solo gracias al consentimiento comunitario se mantiene en vigor para

el futuro⁶⁶. Pero en cuanto no contiene un contrato bilateral entre el abad y los monjes, no la podemos tener por un pacto típico, aunque sí como un testimonio de esa atmósfera contractualista y monásticamente heterodoxa que dió lugar al nacimiento de los pactos y a su vez hemos de suponer fue por ellos moldeada en su evolución⁶⁷. Y en cuanto al texto que Mabillon⁶⁸ como pacto descubrió y publicó, y en un "codex vetustissimus" de Lérins antecedió a la *Regula Isidori*, no está su data clara, y sobre ella se ha discutido, en tanto que nadie ha polemizado en torno a su localización, extremo sobre el que nada dice. Para Bishko⁶⁹ se trataría de una variante del grupo de pactos castellanos de la Reconquista que nosotros estimamos impropios, y él llama "de Burgos", viendo en ellos un compromiso entre el pactualismo y la benedictinización, a lo largo del siglo X. En cambio para Mundó⁷⁰ es visigótico, y concretamente isidoriano, anterior al de ambiente fructuosiano de la *Regula communis*, y ve en el nada menos que la fórmula de elección abacial colectiva y profesión individual del monacato ortodoxo visigótico, surgida en la Bética y acaso por obra del propio Isidoro, antes que en el Noroeste surgiese el modelo anexo a la *Regula communis*. Ello sería tan trascendente como para implicar que el vocablo "pacto" habría sido emprestado por el pactualismo al sistema unilateral, y no al contrario y posteriormente, por una reminiscencia arcaica más bien escribanil, que llena nuestros diplomas de una terminología pactual, cuando ya no hay duda de haber quedado desfasado el tal regimen; Por su parte Díaz y Díaz, que ha identificado el texto publicado por Mabillon, y está seguro de la índole visigótica de su paleografía, se limita a sostener que, caso de ser lerinense su procedencia inmediata, lo cual no está claro, "habría llegado a Lérins procedente de España, en cualquier momento, de la misma manera que a Aniano habían llegado otros manuscritos a fines del siglo VIII y

66 Texto en Holstenius—Brockie, *Codex regularum monasticarum et canonicorum* (Ausburgo, 1769), I, pp. 136—7.

67 Para la problemática de la regla, incluso cronológica, D. de Bruyne, *La Regula Consensoria, Une règle des moines priscillianistes*, en "Revue bénédictine", 25. (1908), 83—8; y Bishko, *The date and nature of the spanish Consensoria monachorum*, en "American Journal of Philology", 69. (1948), 377—95.

68 *Annales Ordinis Sancti Benedicti...*, (París, 1703—39), I, p. 363.

69 *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile*, en "Estudios dedicados a Menendez Pidal" (Madrid, 1951), II, P. 529. Todo el trabajo—ocupa las pp. 513—31, es decisivo para el pactualismo peninsular.

70 *Il monachesimo* cit., pp. 104—6.

comienzos del IX"⁷¹. Nosotros creemos que en pro de la tesis de Bishko milita el armazón diplomático de los demás pactos conservados, y tenemos por muy significativo el silencio hacia todo lo pactual de la regla del Sevillano misma. Notemos que a lo largo de ella no se sirve del vocablo, y ello a pesar de haberse referido de pasada su hermano Leandro al "pactum virginitatis" en la suya.

Vayamos por tanto con el pacto; esta ya sí de veras contrato y visigótico, de la *Regula communis*. Vaya por sentado que el pactualismo es incompatible con la *Regula Fructuosi*. Nos basta con remitirnos a lo que a propósito de la regulación en ella de la autoridad atrás dejamos dicho, y hacer con ello tabla rasa de la manida opinión que, al igual que el texto colectivo que le antecede, atribuye la fórmula al santo bracarense. ¿Que decir de su compatibilidad con la *Regula communis* misma? Como igualmente hemos visto, es innegable que en ella encontramos normas y principios que, en lo relativo a la obediencia de los monjes y a su relación disciplinaria con el abad, se mueven en un plano tan rigorista y ortodoxo, dentro de la más exigente tradición monástica, como los de la misma *Regula Fructuosi*. Sin embargo, notemos que el pacto no excluía la obediencia cenobítica, sino que su originalidad estribaba en conceder al monje obligado a ella unas garantías concretas frente a las desviaciones del poder abacial. Y por eso es posible que algo de pactualismo hubiese en algunos de los monasterios bajo la *Regula communis* federados, y no tener por del todo contradictorios los ecos pactuales que en su mismo texto quedan. Así, en el cap. 18, regulador del ingreso en la comunidad, se dice "ut adnoterur in pacto cum fratribus"; en el 8, sobre los novicios ancianos, parece darse como normal que era el pacto la forma ordinaria de la profesión, al comenzar comprobando como "solent plerique novitii senes venire ad monasterium, et multos ex his cognoscimus necessitatis imbecillitate polliceri pactum, non ob religione obtentum; "cum sacramenti conditione", se dice en el primero, prohibitivo de los pseudomonasterios familiares; y un resabio pactual podemos encontrar en una de las prescripciones de la disciplina de la excomunión, que alude al "conventum fratrum".

Sin embargo, al igual que en muchos de los diplomas de la Reconquista, podríamos estar ante meras huellas terminológicas⁷². Pero hay

71 Aspectos de la tradición de la *Regula Isidori*, en "Studia monastica", 5 (1963), 37 y 44-5; y *El manuscrito cit.*, 3706 y 380-1.

72 Cf. *Sobrevivencia do monaquismo frutuoso em Portugal durante a Reconquista*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 42-54.

una cierta prueba de que la *Regula communis* nació dentro de una atmósfera pactual. Y es el texto del mismo pacto, el cual, si bien en varias ocasiones se refiere a la regla sin más, una lo hace expresamente a aquella, cuando in fine conmina al abad injusto, con "in communi regula cervicem humiliare".

¿Cómo explicar entonces esa falta de armonía entre ambos textos, y esa innegable mayor aproximación entre la regulación de la obediencia en *Regula communis* y *Regula Fructuosi* que entre *Regula communis* y pacto a ella anejo? . Pensemos para respondernos que todo el monacato visigótico, y por lo tanto también el del Noroeste que había sido suevo, hacía tiempo que gravitaba en la mejor línea de la común tradición occidental. Y en esta tradición ortodoxa⁷³ el pacto no había podido por menos de injertarse como algo advenedizo. No hay duda de que nació a la vera de una realidad no acomodaticia a los imperativos ideales, acaso en medio de una proliferación excesiva de vocaciones, en buena parte debidas nada más que al contexto sociológico, y por ello exigentes de una garantía un tanto secular, y no dispuestas a la inmolación incondicionada puramente sacra. Lo cual nos explica que satisfecha esa necesaria concesión, quedase incólume el resto del sistema, y que su rica envoltura doctrinal se mantuviese al margen⁷⁴. Y por cierto creemos que en ese extremo socioeconómico, y no en teorizantes consideraciones, hijas de la moda germanizante de principios de siglo, en torno al Derecho público visigótico, como lo creyera el eminente abad de María laach, dom Ildefonso Illerweger, y otros estudiosos de su mano, hay que buscar la causación del pactualismo sin más.

Examinando el texto del pacto en sí, encontrábamos en él una "traditio" interior a Dios y al abad; la aceptación de una espiritualidad cristocéntrica; la recepción de unas normas de inspiración y de conducta; y ya la referencia al pacto como determinante de la vinculatoriedad de la profesión misma: "ecce nos omnes qui subter notandi sumus", tras de la cual viene la promesa de obediencia al abad, pero también la contrapartida en favor de los monjes, es decir el elemento en que encarna la bilateralidad que es la esencia de nuestra institución y la hace heterodoxa dentro de la tradición monástica. Así como en ésta, las garantías de los súbditos frente al abad, tenían una entidad meramente objetiva, radicada en la regla, en el pacto son subjetivamente aceptadas por el abad frente a la otra parte, la cual por cierto

73 Cf. RB, 58, 17-20.

74 Para una postura irénica, de armonización hasta cierto punto, de ortodoxia monástica y pactualismo, véase el libro de Dom Herwegen, básico, con el artículo de Bishko, para toda la materia, *Das Pactum son des bl. Fructuosus von Braga* (Stuttgart, 1907), pp. 62-3. Desorbita la noción de pacto, el trabajo descriptivo de A. García Sanz, *Els pactes monàstics a la pre-Catalunya del segle IX*, "Studia Monastica", 16, (1974), 7-44).

es la que toma la iniciativa de imponerlas: "tibi vero domino nostro suggerimus", para el caso de mal trato o trato desigual a los monjes mismos⁷⁵, siendo las cautelas de dos órdenes, una primera, todavía interna, de reposición frente al propio abad injusto, a través del prepósito, y otra, desbordada ya la clausura, y en un caso incluso la esfera canónica, ante los demás monasterios, el obispo que viviese bajo la regla, y hasta el conde católico defensor de la iglesia. Inmediatamente antes de la suscripción, el texto termina, a pesar de todo, recordando el ideal cenobítico común: la humildad de los monjes y su obediencia al abad, cual "discipuli, subditi seu adoptivi filii"; y la guía por el abad a los monjes hacia la vida eterna, "tu demum Christo, sine macula offeras nos illesos. Amen".

No tenemos aquí lugar para ocuparnos de los pactos postvisigóticos. Pero notemos en todo caso que este es, no solo el más completo, sino el más intensamente contractualista. La bilateralidad de los posteriores será más o menos densa según el índice de su proximidad a él.

Lo cierto es que el pactualismo, introduce en el Noroeste coetáneo, un elemento de individualismo en la observancia monasterial y de libertad en la relación con la autoridad abacial en principio monárquica, ya lo veamos, para toda la España visigótica, a cual más sugerente para completar el panorama que hemos intentado trazar, y de unas reflexiones que nos desboradrían del tema, por incidir en toda la problemática religiosa y sociedad de la época.

75 "...si velles...aliquem ex nobis iniuste aut superbe aut iracunde habere aut certe unum diligere et alterum livoris odio contempnere, unum imperare, alterum adulare, sicut vulgus habet, tunc habeamus et nos concessam a deo potestatem...".

NOTAS SOBRE LOS JUECES DE CORDOBA*

Ma. MILAGROS CARCEL ORTI
LUIS ROMERO DEMINGO

ORIGEN DE LOS JUECES.

En este primer punto hemos encontrado algunas dificultades.

*Este trabajo ha sido realizado a base de las siguientes obras:

- ABEN ADHARI. *Historias de Al-Andalus*. Traducidas por Francisco Fernández González. Granada, 1862.
- AJBAR MACHMUA. *Colección de tradiciones*. Traducidas por Emilio Lafuente y Alcántara. Madrid, 1867.
- AL-JOXANI. *Libro de los Jueces de Córdoba*. Madrid, 1914.
- AL-RAZI. *Anales Palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II*. Traducción de Emilio García Gómez. Madrid, 1967.
- DANVILA COLLADO, M. *Estudio acerca del poder civil de los árabes en España durante el período de su dominación*. Madrid, 1906.
- LEVI PROVENÇAL, *Historia de la España musulmana desde la conquista al siglo XI*. Madrid, 1935.
- SANCHEZ ALONSO, B. *Historia de la historiografía española*. Madrid, 1947.
- TERES, E. *Linajes árabes en Al Andalus, según la "Yamabra" de Ibn Hazm*. "Al-Andalus" 22 (1957) 55-111.
- UBIETO ARTETA, A. *Ciclos económicos en la Edad Media Española*. Valencia, 1969.
- WAT, M. *Historia de la España Islámica*. Madrid, 1970.