

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS HISTÓRICOS DR. ANTÓNIO DE VASCONCELOS

Revista Portuguesa de História

TOMO VII

HOMENAGEM AO PROF. PIERRE DAVID

VOLUME II



COIMBRA / 1957

Vida y caminos del Pacto de San Fructuoso

«¡A! fin de la *Regula Communis*, decía yo en mi libro: *Los Monjes Españoles en la Edad Media*, suele encontrarse una larga fórmula de profesión religiosa, a que se llama *Pacto*, y es probablemente anterior a esa Regla y a su autor o autores» (*). Por él cierto número de personas se comprometían a vivir conventualmente bajo la autoridad de un abad, a quien llaman «señor y padre». Este documento va a sobrevivir a la invasión musulmana, y a dar un carácter particular a la vida monacal en varias regiones de España durante la Reconquista. Empieza por una profesión de fe, recoge luego algunos textos evangélicos sobre el origen de la vida religiosa, y a continuación establece las obligaciones de los monjes. Ante todo, el derecho del abad es mandar y la obligación del monje obedecer. La obediencia obliga al monje a aceptar cualquier castigo que se le imponga y a no rebelarse /contra el abad con ayuda de sus parientes o hermanos en religión. Al que haga lo contrario se le amenzará con la excomunión; y sí después de esto perseverare en su rebeldía, será arrojado del monasterio. El monje renuncia además a su libertad, y reconoce al abad el derecho de perseguirle jurídicamente si trata de sustraerse a su autoridad. El ,en cambio, se reserva el derecho de protestar contra cualquier injusticia manifiesta del abad, el cual tendrá obligación de cambiar de conducta. Si no lo hiciere así, podrán los monjes acudir a los abades de otros monasterios unidos por la misma observancia, o algún obispo que observe la Regla, o bien al conde católico defensor del monasterio.

(Los historiadores del monaquismo han visto :en esta fórmula algo que, tanto por el fondo como por la forma, se despega extrañamente de la legislación monástica occidental. Hace ya medio siglo Dom Ildefonso Herwegen le analizó en un estudio laigo e impor-

*0) J. Pérez de Urbel, *Los Monjes Españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933, T. I. pag. 439.

tante (2) descubriendo en él influencias marcadas de origen germánico. Recientemente, un historiador norteamericano, Charles Julián Bishko, le ha consagrado un trabajo, que enriquece nuestro conocimiento del Pacto y, propone acerca de su difusión ciertas hipótesis, que yo mío propongo examinar aquí(3).

Mérito indiscutible del profesor Bishko es el habernos dado un catálogo casi completo de lois pactos hasta ahora conocidos. Ya Herwegen había publicado y examinado siete de estas formulas. El profesor americano, aprovechando la documentación hasta hoy conocida, nos hace un recuento que podemos llamar completo. De él resulta que cuatro de esas fórmulas proceden de Galicia; una de Asturias, y alrededor de veinte de Castilla. En Galicia tenemos el pacto de Sabárico, año 912; el de Absalón, 876, relacionado acaso con el monasterio de Santa Eulalia de Bubal y contenido en el •tumbo de Gelanova; el de Fulgaredo, año 871, que procede al parecer de Santa María de Mezonzo; y el de Tudeldo, que se suscribe en Vacariza, cerca de Coimbra, en 1045. Asturias nos ofrece una carta, solo una, y además interpolada, pero que refleja claramente las características del pacto en :el aota de fundación del monasterio de San Vicente de Oviedo, que lleva la fecha de 781.

Frente a esta exigüidad en Galicia, y esta casi completa ausencia en Asturias y en León, nos sorprende la proliferación de los pactos en los territorios de la primitiva Castilla, la provincia oriental del reino asturleonés. El primero le encontramos en aquella Bardulia de la primera hora que Alfonso I repobló, según las crónicas del siglo IX, creyendo que podría conservarla como una parte de su reino, después de haber devastado las llanuras a uno y otro lado del Duero, hasta Somosierra (4). Dos años después de su muerte, el 759, se establece allí, cerca del Ebro, junto a Belorado, bajo la protección de su hijo Froila y del obispo Valentín, ;el monasterio de San Miguel Fedroso. El acta de fundación es una promesa de obediencia, un pacto, de una quincena de monjas a la abadesa Nonna

(2) I. Herwegen, *Dans Pactum des hl. «Fructuosus von Btaga»* en «Kirchenrechtliche Abhandlungen herausgegeben von Dr. Ulrich Stutz», 40 Helft, Stuttgart, 1907.

(3) Ch. J. Bishko, *Galleán pactuai Monasticim in the repopulation oi Castile*, en «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», t. II, 1951 pag. 513.

(4) J. Pérez de Urbel, *História del Condado de Castilla*, 1945, t. I, pag9. 84-88.

Bella ⁽⁵⁾. Vienen luego los pactos de Alvaro, en Caldas, 790, de Argilego, en San Pedro de Naroba, 818; de Osanio, al norte de Potes, 850; de Rodanio, en Tejada, valle de Valdivielso, 870; de Guisando o Wisando, en Orbañanos, cerca de Miranda, 870; del abad Pedro, en San Pedro de Aradina, es decir Caradina o Cardaña, 921; de la abadesa Eufrasia, en San Marnés de Lira, 930; del abad Esteban, en Tabladillo, también junto al Ura 931; de la abadesa Ailo, en Santa María de Piasca, 941; de San Martín de Laturce, en la Rioja, 951; de la abadesa Urraca, en Villagoizalo de Pederuales, cerca de Burgos, 959; del abad Acenarus o Aznar, en San Martín de Modubar, al sur de Burgos, 957; del abad Indulfo, en Santillana, 980; y de Arciselo o Acisclo, en Sotoavellanos, 1044.

A estos quince pactos hay que añadir restos de otros o alusiones textuales como las que encontramos en la entrega de Sonna y Munina a San Cosme de Valderrama, junto al Ebro, año 865; la donación del obispo Diego a Valpuesta, 929; la referencia al *pactum regule* en la profesión que Guguina hace en Valpuesta bajo el mismo obispo; la entrega que con frases del pacto hace el monje Flacinus al abad Opila, de Santo Toribio de Liébana, 959; la que el presbítero Heredo con sus gasalianes hace al abad Alvaro, del mismo monasterio en 965; etc.

Esta enumeración nos lleva a constatar un hecho interesante: ¡Las tierras del pacto son Galicia y Castilla, las dos provincias ¡extremas del reino astur-leonés, separadas por el centro de la monarquía, donde el pacto tiene un primer indicio de vida, al comenzar la Reconquista para no volver a aparecer en adelante. Como explicar este fenómeno extraño?

El profesor Bishko nos ofrece una hipótesis altamente sugestiva, que no ha tenido eco entre los historiadores de nuestra alta Edad

(5) No hay motivo para retrasar como quiere Bishko, siguiendo a otros autores, la fecha de este documento a los tiempos de Fruela II, puesto que San Miguel de Pedroso se encontraba dentro del recinto barduliense repoblado por Alfonso I. — Es verdad que no conocemos por ningún otro texto el nombre del obispo Valenín a quien se alude en este, pero sabemos que no figura entre los obispos de Castilla y Alava durante el reinado de Fruela II.

No creemos, por tanto, que haya motivos para cambiar la fecha que trae el documento. Las monjas, cierto, se retiraron a causa de las ofensivas moras en la segunda mitad del siglo VIII, pero volvieron al reanudarse la repoblación, y entonces vuelve a reanudarse el cartulario del monasterio.

Media, pero que merece ser discutida. Según él, solo teniendo en cuenta la política repobladora de Alfonso I puede encontrarse la explicación satisfactoria del hecho. Le crónica de Alfonso III, nos dice que su antecesor, después de tomar y destruir todas las ciudades del centro de la península desde Oporto, Braga y Tuy hasta Segovia, Clunia y Osma, recogió a los cristianos que había en ellas «y se los llevó a la patria, poblando así las regiones de Primorias, Asturias de Santillana, Liébana, Transmiera, 'Sopuerta, Carranza y las Bardulias, que ahora se llama Castilla, y la parte marítima de Galicia». Este trasiego de pueblos habría servido para transplantar influencias y esparcirlas por las diversas partes del reino. «Parece logico pensar, dice Bishko, que poco después de mediados del siglo VIII la mayoría de los monjes gallegos de los alrededores de Braga abandonaron sus viejas casas pactuai es y probablemente con otros numerosos gallegos fueron transplantados a la región oriental del reino». En definitiva, estos repobladores atlánticos serían los que introdujeron en el territorio que será después la Castilla condal el sistema monástico gallego y por ellos Castilla se habría hedho pactuai».

La hipótesis sería aceptable si pudiese ser confirmada con algún indicio, si hallásemos en la Castilla primitiva rastros seguros de influencia galaica, si en el language, en la toponimia o en las costumbres descubriésemos las huellas de esa migración. José Piel ha registrado en Galicia diversos nombres de lugar que atestiguan la presencia len el país de gentes que llegaron a él de Coimbra o del otro lado del Miño⁽⁶⁾. Nada de esto puede advertirse en Cantabria o en la Castilla condal. Ya hemos visto como, según la crónica de Alfonso III, una de las zonas repobladas por el rey Alfonso, su antecesor, fué la parte marítima de Galicia. Esto nos explica los hallazgos toponímicos de Piel. Era natural que los emigrantes del norte de Portugal, de Oporto, de Viseo, de Chaves y demás ciudades desmanteladas por la táctica del rey asturiano, buscasen refugio entre sus hermanos de raza y de lengua del norte del Miño, gallegos, al fin como ellos. Mas tarde la repoblación se hará verticalmente, y fuera de algunos casos contados, seguirá las calzadas romanas, que iban de norte a sur. El mismo camino, el más corto y el más sencillo, debió seguir ahora el repliegue. Los

(6) C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma historico*, t. II, pag^o. 18.

gallegos de Oporto, de Draga y de Viseo irían a juntarse con sus hermanos de Pontevedro o de Lugo; los habitantes de Amaya, Segovia, Osima, Sepúlveda; Clunia, Oea, Miranda, Alesranco y Revenga darían el contingente con el cual se poblaron las tierras de Santillana, de Liébanai de Transmiera, de Carranza y de Bardulia, esas tierras en las cuales vamos a encontrar los primeros pactos monásticos. Podíamos además preguntarnos porqué el sistema pactuai, que tiene escasa vitalidad en Galicia, arraiga tan profundamente transplantado al territorio castellano y se extiende en él con tanta profusión. No se diría en presencia de ese dominio casi general en Castilla que es el pueblo castellano su verdadero creador y que sus esporádicas manifestaciones gallegas podrían considerarse como meros préstamos? Pero vayamos despacio. No nos satisface la explicación del Sr. Bisihko, pero es necesario dar una explicación. Ante todo podemos preguntarnos si no fué pactuai todo el monaquismo español anterior a la Reconquista. Ya para los Padres del concilio de Hiberis la consagración de una virgen era un verdadero pacto y en ese sentido puede expresarse de esta manera San Leandro escribiendo a su hermana Santa Florentina: «Si pactum quod cum Christo pepigisti servaveris». Más clara es aún la *Regla Consensorta*, documento ciertamente español, aunque sobre su origen y su carácter se hayan hecho hipótesis diversas. En el capítulo VIII considera claramente como un pacto la entrada en el monasterio: «Non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinet». Nadie podía hacerse religioso sin suscribir el compromiso regular: «Omnia quae isto libro continentur omnes fratres observent atque suscribant» (7). La misma Regla de San Isidoro aparecía en un códice vetustísimo, que Mabillon vió en Lerins acompañada de una formula pactuai, que afortunadamente nos conservó el sabio beneditino. Este pacto, especie de apéndice o formula de profesión ;en la casa para la cual se escribió aquel códice de la Regla isidoriana, es allí lo que el Pacto de Sabárico al frente del *Codex Regularum* de Leodegunda, y acaso también lo que el Pacto, llamado de San Fructuoso, al fin de la *Regula Communis*, en la colección de Reglas de San Benito de Aniano.

Recordaremos también el texto que con el nombre de pacto

(7) Regula S. Leandri, cap. XXI, en Hnlst. Br, I, 418. *Regula coenobialis monachorum*. Ibidem, I, 136.

aparece entre las fórmulas visigóticas, que se escribieron en Córdoba, viviendo San Isidoro (8). Es un pacto individual, por el cual el converso hace a su obispo, al mismo tiempo su abad, la entrega de su cuerpo y de su alma para observar la vida cenobítica en una *celia* o monasterio, jurando «por la eternidad de las alturas y por su juicio terrible» consagrar su vida al servicio de la iglesia y del monasterio. Este documento lleva el título de *Pactum* aunque en el interior del texto hallamos también la expresión de *placitum*: «Placuit mihi spontanea voluntate hunc emittere placitum». Estas dos palabras son las que encontramos también en la fórmula de profesión del *Liber Ordinum* de la liturgia mozarabe, que aunque pudiera tener alguna influencia de la regla benedictina en su última parte, es en conjunto anterior a la invasión musulmana. Si se trataba de un eremita no había pacto ninguno, puesto que el profeso no se comprometía a vivir en la obediencia bajo un abad; pero el que había de vivir en común estaba obligado «a confirmar la estabilidad de su profesión por la anotación de su nombre». Al terminar la misa, el profeso se dirigía al coro y se presentaba delante del abad, el cual inscribía su nombre en el pergamino, donde estaba escrito el pacto, *in pactionis libello*, y donde figuraban ya los nombres de todos sus monjes. «Después, habiendo colocado el pacto sobre el altar, el converso se postra delante de él, mientras el sacerdote reza la siguiente oración: Señor, te ruego que recibas a este tu siervo...» (9). El mismo *Liber Ordinum*, al hablar de la ordenación del abad, nos dice que después de recibir los distintivos de su nueva dignidad, debía entregar al obispo *el placitum*, por el cual los monjes le prestaban obediencia y él les prometía gobernarlos con amor y con justicia (10). Es evidente que aquí, como en la fórmula de Córdoba *pactum* y *placitum* significa lo mismo: ese documento por el cual los monjes prometían vivir bajo la sumisión del abad, y el abad, a su vez, se comprometía a gobernarlos con amor y con justicia.

De lo dicho hasta aquí se desprende que el pactualismo fué una de las notas generales del monacato hispanovisigodo: un pacto

(8) *M. G. H.*, 44, Sección V, pag. 395, n.º 45.

(9) J. Pérez de Urbel, *Los Monjes españoles en la Edad Media*, t. II, pag. 53 y 85.

(10) Dom M. Ferotín, *Liber Ordinum*, pag. 85.

como apéndice de la regla isidoriana; una alusión al pacto en la de San Leandro; un pacto entre las formulas jurídicas cordobesas; la profesión considerada como un pacto en la *Regula Consensoria* y en la liturgia del *Liber Ordinum*. Restos de esta corriente pactuai los vemos hasta en los documentos catalanes de los comienzos de la reconquista y los advierte Ramón de Abadal en los condados de Ribagorza y Pallars, como un testimonio de la situación anterior ⁽¹¹⁾.

Hay que observar sin embargo, que ni la fórmula de Córdoba ni la que Mabillón encontró unida al código de la Regla de San Isidoro tienen las características del Pacto que nos conservó San Benito de Aniano a continuación de la *Regula Communis*, y en el cual los monjes ponen a su obediencia y sumisión con respecto al abad unas reservas y limitaciones, que hacen de ese documento «aligo excepcional en la legislación monástica. No sabemos que carácter tenía el *P/acitum* o Pactio, a que alude el *Liber Ordinum*, pero, en medio de aquel sistema pactuai hispanovisigodo, tenemos derecho a distinguir dos tipos distintos de pactos: uno que se armoniza plenamente con el concepto general que se tenía de la vida monástica en Oriente y en Occidente, y otro más propiamente español, en que se condiciona la obediencia del monje al comportamiento del abad. El mismo nombre de pacto es algo extraño tratándose de la profesión monástica, porque entraña de suyo un concierto en que se suponen concesiones de uno y otro lado; sin embargo, hay que llegar al pacto taniense para encontrar esas concesiones. I digo taniense, porque no tenemos pruebas de que se trate de un texto gallego ni de que su autor haya sido San Fructuoso, como se ha dicho con frecuencia. Pero, antes de estudiar su origen, conviene recordar algunos de sus rasgos particulares. Su estudio le hizo con notable penetración Ildelfonso Herwegen en el trabajo citado. La vieja tradición monástica está amalgada en él con influencias del ambiente histórico y geográfico. El discurso preliminar tiene su precedente en las Reglas de San Orsiesio y San Basilio ⁽¹²⁾. Las penas disciplinares, el castigo corporal, la excomunión, la expulsión, ocupan un lugar muy importante en todos los estatutos de los

⁽¹¹⁾ R. de Abadal, *Documentos de Ribagorza y Pallars*.

⁽¹²⁾ *Doctrina Sancti Orsiesii*, cap. 27. (Holetenius-Brock, I, p. 53; *Regula Sancti Basilii*, *Interr. IV*, (Ibid., pag. 73).

monasterios primitivos. El caso en que se haya de proceder contra un abad indigno está también previsto en la *Regula tertia patrum*, de la cual proceden las últimas palabras de este Pacto ⁽¹³⁾. La antigua tradición está habilmente envuelta en una estructura nueva. La promesa de obediencia, tan esencial en la vida religiosa, tiene matices peregrinos, que podrían ser los de la entrada en el servicio de su señor de los gardingos visigodos. Hacia el derecho popular germánico nos llevan algunas expresiones propias de este documento. El monje culpable ha de presentarse en medio de sus hermanos *discinctus et discalceatus*, dos palabras que aparecen también unidas en la ley sálica al tratar de la *chreneclida* ⁽¹⁴⁾. La expulsión del monje nos recuerda la proscripción, la *Friedloslegung* del derecho germánico, que no se refería solamente a la persona del proscrito, sino que destruía también sus bienes. Del mismo modo, según nuestra fórmula, el monje culpable debía ser arrojado del monasterio con sus vestidos de seglar, pero rotos y maltrechos. La misma redacción del pacto con sus tautologías y el intencionado amontonamiento de expresiones, que tienen el mismo sentido, nos recuerdan las antiguas costumbres de los pueblos germánicos, «en los cuales esas repeticiones, tratándose de asuntos jurídicos, tenían por objeto hacer más sagrado el acto y rodearle de mayor solemnidad. Esto mismo significa en nuestro documento la enumeración de las siete manifestaciones distintas del derecho de mando que tiene el superior, correspondientes a otras tantas condiciones que deben acompañar a la obediencia. El abad debe «annuntiare, -docere, -agere, -inrepare, -imperare, -excommunicare, -emendare»; el monje debe cumplir lo mandado «humili corde, -deposita arrogantia, -intenta mente, -desiderio ardenti, -divina gratia opitulante, -inexcusabiliter, JDeo favente». Este paralelismo, propio de la primitiva poesía germánica y también del lenguaje jurídico, lo encontramos también en la manera de corregir. A la enumeración de las faltas: «murmurans, contumax, inobediens, calumniator», corresponde la de los actos del superior: «omnes congregare, regulam legere, culpam comprobare, excommunicare».

⁽¹³⁾ *Regula tertia patrum*, cap. 4. en Holsf.-Brocke, I, 17.

El Pacto cambia la frase de la *Regula*, pero su procedencia es clara. En vez de: «Qui eos immaculatos Deo offerre procuret», dice: «Et tu demum Chri9to sine macula offeras nos illaesos».

⁽¹⁴⁾ Tit. 58, Ed. Hessels, London, 1880. Ducange, *Glos*, II, 336.

Si examinamos el fondo, encontramos una relación más directa con el derecho visigótico. Los monjes se obligan, en primer lugar, a la obediencia; en segundo lugar, a la renuncia de toda inteligencia hostil con lo-s de dentro o con los de fuera en contra del abad; en tercer lugar a una permanencia indefinida en el monasterio. Su promesa implica positivamente la obediencia y la estabilidad; negativamente la infidelidad contra el superior conventual. El abad, por su parte, se compromete a ser justo iem las relaciones con sus monjes. Desgraciadamente, no tenemos ninguna fórmula jurídica de promesa de fidelidad, hecha por un leude o por un gardingo a su rey o a su señor; pero en la ley de los visigodos y en los cánones de los concilios toledanos, se nos habla de un juramento de fidelidad, cuyo contenido tiene con nuestra fórmula de profesión una gran semejanza. Ya Felix Dahn había observado que el juramento que unía entre los germanos al rey elegido con el pueblo y en especial con los magnates que le prometían fidelidad era una especie de contrato. Así lo entendían los Padres del cuarto concilio de Toledo, que dan a ese juramento el mismo nombre de *Pacto*, con que los monjes designaban su profesión ⁽¹⁵⁾. También este pacto encierra dos partes: una positiva, la fidelidad que se manifiesta por el servicio militar, y otras prestaciones; y otra negativa, la abstención de toda rebeldía. Según Zeumer, la ley perdida de Eurico sobre el crimen de alta traición, íntimamente ligada con el reconocimiento de vasallaje o la promesa de fidelidad, no solamente castigaba la inteligencia con algún enemigo del rey o del reino, sinó también la simple huida del territorio nacional, aunque en tierra extranjera, el fugitivo seguía bajo la autoridad de su rey ⁽¹⁶⁾. Todo esto lo encontramos en nuestro Pacto, aplicado a una sociedad más restringida, si bien el juramento se convierte en una promesa, pues, según la doctrina de San Fructuoso, que es también la *die San Benito*, al monje no le es lícito jurar ⁽¹⁷⁾. Sus disposiciones sobre la obe-

⁽¹⁵⁾ «Sacriligium quippe est, si violetur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eos fit *pacti* transgressio, sed et in Deum quidem, in cuius nomine pollicetur ista promissio».

⁽¹⁶⁾ Zeumer, *Geschichte der westgot. Gesetsgebung*, II «Neu Archiv», XXVI (1889), p. 60.

⁽¹⁷⁾ En esto la fórmula de Córdoba está más de acuerdo con las practicas civiles, a diferencia del *Pacto*, en que los monjes dicen sencillamente: *Pro-mittimus*.

diencia, sobre las intrigas secretas contra el abad y sobre el monje que se fuga del claustro, coinciden extrañamente con el juramento de fidelidad al rey. Y esta misma coincidencia se advierte en la obligación que el pacto impone al abad de gobernar con justicia, y en el derecho de los monjes a reclamar en el caso contrario. El juramento de fidelidad suponía reciprocidad de derechos. Todo subdito podía hacer valer su derecho con respecto a su rey. Una disposición de la *Lex recesvindiana* lo dice expresamente (18). Por otra parte, las actas de los concilios toledanos nos enseñan que los reyes confirmaban con un juramento este deber de hacer justicia a su pueblo, que puede también descubrirse en el ritual de la ordenación del rey; y por San Julián sabemos que Wamba, antes de ser ungido, prestó al pueblo el juramento acostumbrado (19). Por lo dicho se verá, que, más bien que gallego, este pacto puede llamarse hispanovisigodo. Del derecho visigótico procede esa nueva matización del voto de obediencia. La estabilidad sufre también una gran transformación con el derecho que el abad conserva de perseguir al monje fugitivo, equivalente al que tenía el rey de Toledo sobre los subditos huían a un país extraño. Al dar a los monjes el derecho de encausar a su abad, el Pacto, se aparta por completo de la tradición monástica, para seguir una norma inspirada en las concepciones políticas y sociales de la España del siglo VII. Tenemos, por tanto, motivos para suponer que este Pacto es una adaptación del pacto general, conocido ya anteriormente en la España visigoda, a las condiciones especiales creadas por la conversión de Recaredo y su pueblo. Las vocaciones monásticas entre los convertidos debieron ser numerosas y su influencia crearía esa nueva concepción de la vida monástica, que tanta influencia va a tener sobre el monaquismo occidental de la Península durante los primeros siglos de la Reconquista.

Llegados aquí, nos vemos obligados a pronunciar el nombre de San Fructuoso. Ni hoy ni cuando escribí, hace ya cerca de treinta años, la historia de los monjes españoles de la Edad Media, llegué a ver claro que San Fructuoso fuese el autor de este texto pactuai. Existe una relación evidente entre él y la Regla de San Fructuoso,

O⁸) II, cap., 9.

(19) Vease *Ptr. Lat.*, XGVI, 766, y las actas del concilio decimoquinto de Toledo, Mansi, XII, 18.

como existe también entre estos dos escritos y la *Regula Communis*. San Benito de Aniano, al presentar unidos estos tres textos parece haber creído que los tres eran del arzobispo de Braga, puesto que al fin del tercero: el Pacto, añade este colofón: *ExpHcit regula Sancti Fructuosi episcopi*. Hoy sabemos que si la *Regula Monachorum* fué escrita para su primer monasterio, el de Compluto, la *Regula Communis* puede considerarse como un complemento suyo, dictado por una conferencia de abades, empapados e inspirados por las enseñanzas de San Fructuoso, y acaso presididos por él. En este sentido podríamos decir que él es el autor.

Puede decirse otro tanto del Pacto? Entre este documento y las dos Reglas hay un parentesco innegable; un espíritu parecido las inspira y a veces encontramos hasta coincidencias de expresión. Para la *Regula Monachorum*, ciertamente, la profesión del monje se realiza fundamentalmente por la bendición del sacerdote en la iglesia, una de las tres partes del rito que trae el *Liber Ordinum* (20), pero no se excluye la inscripción *in pactionis libello*. Hay que confesar también que la única vez que encontramos en esta regla el nombre de *pacto* es para designar un documento que no es propiamente el pacto profesional, sino un acta que firmaba el converso al llegar al monasterio, y que contenía la identificación de su persona y los motivos de su vocación (21). Sin embargo hay diversos textos en esta regla que nos recuerdan otros del Pacto. Según el capítulo XIV, el culpable debía pedir perdón ante comunidad «prostratus humo, cingulo quoque opertorioque abjecto... vultu deposito et habitu». El capítulo XV nos dice que debe ser corregido en la misma forma indicada por el Pacto: «Plagis emendetur instandus, reclusionisque divinae coartetur angustiis, brevissime panis

(20) «Expleto anno, probatus moribus et laboribus elimatus percepta in ecclesia benedictione fratrum societati donetur». (*Reg. monachorum S. Fructuosi*, cap. XXI, en P. L. t. 87, coi. Ili09). Para el rito de la profesión verse mi obra *Los Monjes españoles en la Edad Media*, t. II, pags. 85 y siguientes.

(21) Asi creo yo que (hay que interpretar estas frases del cap. XXII: *Omnis conversus cum ad coenobium venerit, seque suscipi postulat, ver, it confestim in conspectu totius congregationis adductus, sciscitabitur ab abbate... Cunque ejus spontaneam ad conversionem praeviderit existere voluntatem, accipiet pactum ejus Omnem suae conversionis continens originem. Ibidem*, coi. 1110). El pacto de las fórmulas visigóticas supone también este documento del ingreso en el noviciado.

et aquae esu». Bn el capítulo XVI, nuevos detalles evocadores» de la práctica pactuai: «Flagelletur acerrime, et trium mensium spatio excommunicationis vindictam suscipiens... solus recludatur in cella... coronam capitis quam gestat amittat, decalvatusque turpiter opprobrio pateat». Las mismas restricciones en la obediencia y el derecho •a querellarse del abad, cuando en el capítulo XIV se establece, que las causas deben ser tratadas y ventiladas en la asamblea de los hermanos, examinándolas con toda justicia y diligencia para evitar que un joven sea maltratado por la astucia y malicia de un anciano. Que ni al abad ni al prepósito les sea lícito juzgar con acepción de personas, ni condenar fraudulenta e injustamente a nadie, sino que, como se ha dicho, se atengan todos al parecer de hermanos verídicos y espirituales» (22).

Vemos aquí admitido y consagrado ese derecho de la comunidad, o por lo menos, de parte de ella, a juzgar al abad, a vigilar sus relaciones con cada uno de los monjes y, en definitiva, a residenciarle. Esas mismas penas de reclusión por tres o por seis meses, de prostración del culpable en el suelo, desvestido y sin ceñidor, esos azotes acérrimos, esa soledad en la celda, esa medida escasa de pan y agua, ese castigo de desicalvación por el cual pierde la corona monacal, todo está en relación evidente con el trato que según el Pacto debía darse a los contumaces, rebeldes y desobedientes.

•Todavía es mas claro el parentesco entre este último y la *Regula Communis*, que hace dos veces alusión al Pacto, indudablemente el Pacto, que viene unido a ella en el *Codex Anianense*. El capítulo VII nos habla de aquellos novicias cargados de años, «que prometen el pacto más llevados de la necesidad que del fervor religioso». El capítulo XVIII dispone que cuando alguien pide entrar en el monasterio, antes debe despojarse de todos sus bienes. Hecho esto y terminado el año de probación, se le despojará de los vestidos seculares, y se le vestirá el hábito religioso más sencillo del monasterio, y quedará anotado en el pacto con los hermanos (23). Que este pacto es el que estamos estudiando se desprende de una somera comparación: En los dos textos se habla del obispo, «qui sub regula vivit,

(22) *Ibidem*, cap. XIV, P. L., 87, col. 1106.

(23) Holstenius-Brocke, pags. 212 y 217. Esta última frase de la *Communis* está inspirada en el ritual del *Liber Ordinum*: *Stabilitatem professionis per adnotationem sui nominis firmat.*

los dos no³ describen con las mismas palabras la situación del monje culpable; los dos nos hablan de la *recula communis* en sentido de reunión monacal; y los dos nos evoican aquella especie de federación de monasterios de hombres y de mujeres: «Et hoc de viris sive de feminis dicimus», observa el Pacto: y más abajo dice: «Si te minime corrigere volueris, tunc habeamus et nos potestatem caetera monasteria conmonere». Compárense los textos siguientes:

Reg. Communis.

Ut presbyteri saeculares non praesumant absque episcopo qui per regulam vivit,... per villas monasteria construere (cap.II)

Mittatur in celam obscuram, in solo pane et aqua,... indutus tegmine raso aut cilicio, seminudus atque discalceatus,... cingulum in manibus gestans,... et si cum propinquis se vindicare voluerit, in collationem adductus, exuatur monasterii vestibus et induatur quas olim adduxerat saecularibus, et cum confusionis nota a monasterio expellatur. (Cap. XIV)

Regula monastica communis in communi concilio fratrum. (Cap. X)

Pacto.

Tunc habeamus et nos potestatem caetera monasteria conmonere, aut certe aepiscopum, qui sub regula vivit. (P. L. t. 87, coi. 1129).

Habeas potestatem ut... per sex menses indutus tegmine raso aut cilicio, discintus et discalceatus, in solo pane et aqua, in cella obscura, excommunicatus sit. Quod si aliquis... extensus nudo corpore, septuaginta et duo flagella suscipiat, et deposita veste monasterii, indutus quod in ingressu exutus est scissum, notabili ,cum confusione a coenobio expellatur. (P. L., Ibid., coi. 1128)

In communi regula cervicem humiliare. (P. L., Ib., coi. 1129)

Podemos, por tanto, concluir que existe un lazo de unión entre estos tres documentos que, tomados de la tradición monástica española, recogió San Benito de Aniano en su *Codex Regularum* y los tres, más o menos directamente, parecen relacionarse con San Fructuoso, según la rubrica final: *Explicit regula sancti Fructuosi*. El pacto mismo, en su parte más estridente, la que nos presenta a los monjes residenciando al abad, se relaciona claramente com el pri-

mero de esos documentos, la regla de Compluto, la primera de las fundaciones del patriarca de los monjes visigodos. Hasta creo que hay motivos, para pensar que el manuscrito del cual se sirvió el reformador carolingio debía proceder de este monasterio bergidense. Este nombre de Compluto es el que nos explica, el ayuno de cuarenta días que precedía a la fiesta de los Santos Justo y Pastor, patronos, sin duda, del monasterio. Esta prescripción del capítulo XVIII parece como un sello de origen, pues podemos suponer que desaparecería al pasar la Regla a otros monasterios fundados por el santo. Al fundar en Galicia, o Extremadura, o en Andalucía San Fructuoso recogería y adaptaría los estatutos y las experiencias de sus primeras fundaciones en aquella tierra del Bierzo, que ni entonces ni ahora formaba parte de Galicia ⁽²⁴⁾.

Es en el Bierzo, efectivamente, donde el futuro arzobispo de Braga realiza sus primeras experiencias monásticas y desarrolla su más intensa actividad constructora. El autor de su vida no nombra más que tres monasterios de los allí edificados, pero da a entender que fueron muchos más, y que a todos ellos les señaló las normas de una vida recta y de una santa disciplina, constituyendo el orden cenobial conforme lo exige una vida pura. Hablando especialmente de Compluto, añade que después de establecer con gran rigor la observancia regular y de nombrar el Padre del monasterio, se retiró a la soledad ⁽²⁵⁾. Es esta del Bierzo la época de su actividad legisladora. Fueron años de austeridades y de frutos de enseñanza a innumerables discípulos venidos «e diversis Hispaniae partibus» (cap. II), tras de los cuales el fundador pasará rápidamente por Galicia, recorrerá la Lusitania, llegará a Sevilla y a Cádiz, construyendo siempre, formando en todas partes comunidades, hasta que la decisión real le lleve a la sede de Braga, donde llamarán su

⁽²⁴⁾ Así lo entendía el autor de la vida de San Fructuoso, el cual sabe que los primeros monasterios por él fundados, el Complutense y el Rufianense, están situados en el Bierzo; en cambio, el Visunicense, que levantó más al oeste, lo sitúa «inter Bergidensis territorii et Gallaeciae provinciae confinibus» (P. L., t. 87, coi. 462).

⁽²⁵⁾ Confirmans sanctum regularem ordinem constituensque coenobii Patrem, cum ingenti discretionis rigore, (Cap. III). Monasteria plurima fundavit...; ibi oenobiali ritu coactis commorantibus modum rectae vitae constituisset. (cap. VII, en P. L., t. 87, coi. 463).

atención otras ocupaciones, aunque el biógrafo, monje sin duda, no tiene otra cosa que recordar más que la construcción de un monasterio cerca de la ciudad episcopal.

Pero hay además que recordar otra cosa. San Fructuoso era hijo de un magnate visigodo, ilustre en el ejército y en la corte, que tenía sus rebaños en tierras de Astorga, y debía estar hacendado más al oriente, en los campos góticos. Es un hecho que su maestro en la vida religiosa fué el obispo Conancio, que desde el año 607, regía la diócesis de Palencia, con fama de ciencia y de santidad. En esta ciudad pasó su infancia y su juventud; en ella es donde recogió la doctrina espiritual y las normas regulares, de que tendrá que echar mano, poco después, cuando al internarse en la soledad, empiece a verse rodeado de devotos y admiradores ⁽²⁶⁾. He aquí dos hechos reveladores que no han tenido en cuenta los historiadores, y cuyo olvido ha llevado a Dom Herwegen a hablar del pacto gallego de San Fructuoso y a Bishko a imaginar una hipótesis de emigración portuguesa hacia la futura Castilla. En primer lugar, Fructuoso pertenecía a aquel pueblo godo que había abrazado el catolicismo en el concilio III de Toledo; en segundo lugar, su formación religiosa y monástica la recibió en aquella tierra, donde se habían agentado los núcleos más importantes de la conquista goda, la tierra en que nacerá Castilla y en la cual se han encontrado la mayor parte de las necrópolis visigodas, excavadas hasta hoy ⁽²⁷⁾. En esas provincias de Palencia y Burgos, de Soria y Segovia, pobladas por masas compactas de germanos el éco de la conversión de Recaredo, su rey, debió provocar un fervor religioso, que en muchos tuvo sin duda la fuerza para llevarles al sacrificio de la vida monástica. Estos conversos del arrianismo visigodo a la vida cenobítica exigían naturalmente una adaptación de las reglas que abrazaban a su mentalidad, a sus costumbres, y al régimen, que ellos habían traído de sus tierras de origen e instaurado en Toledo. Y eso es precisamente lo que el investigador moderno encuentra en el pacto de

⁽²⁶⁾ «Post discessum igitur parentum, abjecto saeculari habitu, tonsoque capite, cum religionis initia suscepisset, tradidit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo viro Conancio episcopo» (Ibid., coi. 461).

⁽²⁷⁾ Cf. Reinhart, *Sobre el asentamiento de los visigodos en la Península*, en *Arcli. Esp. de Arg.*, 1945, num. 59; Santa-Olalla, *Notas para un ensayo de sistematización de la Arqueo1. visig. en España*. Ibidem, 1934, pags. 15*0 y sgts.; H. Zeiss, *Die Grabiunde aus dem spanischen Westgotenreiches*, Berlin, 1934.

San Fructuoso. El aristócrata, hijo al parecer de convertidos, que hacia el año 620 aparece en la escuela episcopal de Palencia y después tiene la decisión de abandonar sus posesiones y despreciar sus títulos y preeminencias de raza, debió presentarse ante ellos envuelto en una aureola de grandeza espiritual, capaz de inspirar los mayores renunciamientos. Visigodo de formación y de sangre, Fructuoso va a ser el interprete de aquellos anhelos generosos. Lo va a ser en su Regla, feliz amalgama de las tradiciones orientales dentro de su marco germano, e indirectamente en la *Regula Communis*, obra de sus inmediatos discípulos, si no le tiene a él como inspirador. Lo fué también en el Pacto? No es fácil contestar a esta pregunta. Hay que suponer que los conversos visigodos en los primeros años del siglo VII llevarían a las casas religiosas su espíritu particular, y con él su propio pacto, modificación y adaptación del monaquismo pactuái, corriente en la España hispano-visigoda. Este sería el ambiente monacal que entre las gentes de su raza pudo observar el joven estudiante palentino antes de decidirse a esconder su vida entre las anfractuosidades del Bierzo, y cuando los primeros discípulos empezaron a ponerse bajo su dirección, él, visigodo de sangre, rodeado de gentes de su casa, de libertos, y de gentes que le habían seguido tal vez de Palencia y de Toledo, recordará aquellas enseñanzas de su juventud, que le permitirán ahora escribir la Regla de su primer monasterio, y con ella el Pacto, en el que pondría sus preferencias de raza, las influencias de sus estudios, y los recuerdos de lo que había visto en aquella tierra, donde tan abundantes eran los pueblos y las colonias germanas. Y así surgió este documento que de una manera tan estridente se aparta de la ortodoxia monacal dentro y fuera de España.

Podemos decir, en definitiva, que nuestro Pacto era el pacto de los monjes hispanovisigodos; y esto es lo que, mejor que hipotéticas emigraciones, nos explica su difusión por el occidente de la Península. Pasa a Galicia con San Fructuoso, que, según nos dice el autor de su vida, construyó en esa provincia dos monasterios, uno en el Feonense, «in ora maris», otro en una isla cercana a la costa, aparte del de Castroleón, edificado por un discípulo suyo, ilustre por su ciencia y su linaje, llamado Teudíselo. Era natural que los habitantes de estos monasterios adoptasen la legislación que seguían ya las fundaciones del santo, más acá del monte Cebrero, que señalaba el límite entre el Bierzo y Galicia; y lo mismo habrá que

decir con respecto a la última fundación del santo, en las cercanías de Braga. Esto nos explica el conocimiento de las dos Reglas y del Pacto en esta región occidental del reino asturleonés durante los primeros siglos de la Reconquista. En realidad, Galicia conoció el Pacto, pero su monaquismo no fué propiamente *pactuai*, puesto que, en medio de una multitud innumerable de monasterios, solamente encontramos cuatro ejemplos de régimen de pacto, los cuatro que señalamos más arriba, y esto en una superficie que va desde La Coruña hasta Coimbra, y en un espacio de tiempo que extiende entre 870 y 1050.

Verdaderamente *pactuai* es el monacato de la Castilla primitiva, la tierra que se puede considerar como la cuna del Pacto. Allí le descubrimos desde la segunda mitad del siglo VIII y las primeras décadas del IX, primero, como es natural, en las regiones de Bardulia y de Cantabria, repobladas por Alfonso I después de sus expediciones por las llanuras del Duero. La táctica del rey Católico tuvo ciertamente una gran influencia, pero no en el sentido imaginado por el profesor Bishko. Sopena, Carranza, Trasmiera, Primorias y Asturias de Santillana, juntamente con Bardulia, es decir, el norte de la Provincia de Burgos y toda la provincia de Santander recibieron un gran contingente de repobladores, que procedían de la llanura central, *gentes góticas*, que van a influir extraordinariamente en la formación de la nueva sociedad y en su diferenciación con respecto a las otras dos provincias del reino: Asturias y Galicia. Estos inmigrantes llegaron con sus cantares de gesta, con su latín germanizado que bien pronto formaría una nueva lengua, con sus costumbres domésticas y con sus leyes consuetudinarias, opuestas a las leyes romanas del Fuero Juzgo. Y, sin duda, llegaron también con ese Pacto, que les recordaba sus leyes, que les presentaba un régimen parecido a su antiguo régimen político, que reflejaba el espíritu de su pueblo y que implantaba en el interior de los monasterios las garantías democráticas, reconocidas como un ideal nacional. Arrinconado durante algún tiempo en torno a los picos de Europa, y en la margen izquierda del Ebro, el Pacto seguiría caminando hacia el sur con los guerreros, que van haciendo a Castilla y con los abades que restauran la vida monacal en la tierra repoblada, y que descienden acompañados de sus monjes, llamados en varios documentos *gasalianes*, como *s*i* con esta palabra goda usada solamente en esta región castellana se quisiese imprimir el carácter

especial que tiene este monacato de la Castilla primitiva (28). Bien conocidos son los particularismos, que estos repobladores darán a aquella provincia oriental del reino: por ellos será la tierra de las gestas, y los romances del derecho popular germánico, opuesto a la •ley escrita, de la lengua romance fuertemente diferenciada, que acabará absorbiendo los demás dialectos, de la democracia exigente y ascendente creadora de un nuevo orden de caballería. A estos particularismos hay que añadir uno más, que está en consonancia con todos los anteriores es la tierra del pactualismo germánico, que da a •los monasterios una estructura en armonía con sus ideales políticos y sociales.

A primera vista no deja de extrañar la ausencia de pactos que observamos en la zona central de la monarquía de los Ramiros y los Alfonsos, y especialmente en la región misma de las primeras fundaciones de San Fructuoso, Bishko solo ha podido encontrar un solo tipo *pactuai* en el documento de la fundación de San Vicente de Oviedo. Se trata de una carta del año 781. Diríase que la tradición iba a reanudarse en Asturias, lo mismo que en Galicia y en Castilla, pero después de esta fecha no volvemos a encontrar un documento semejante. A que se debe esta brusca desaparición del régimen *pactuai*? La explicación podría estar en los recelos de la Iglesia oficial y del gobierno asturiano con respecto a los monasterios que se gobernaban por este Pacto. Para un Estado que se gloriaba de seguir el *ordo toletanus*, que Alfonso II implantó en Oviedo, el contenido del Pacto despertaba las mismas desconfianzas y la misma hostilidad que la vuelta a los usos germánicos en materia legislativa. Y era Castilla la región que se distinguía en una cosa y otra, razón de más para que se acrecentasen las susceptibilidades y tal vez los anatemas. Además, a los ojos de la jerarquía eclesiástica, varios postulados de esa fórmula debían presentarse como algo odioso y en cierto sentido cismático. Había una tendencia peligrosa •a establecer una iglesia dentro de la Iglesia. No era al obispo de la diócesis a quien se debía acudir cuando surgía un conflicto entre los monjes y el abad, sino a un obispo «que vivía la regla», aunque fuese lejano; y si un monje salía del monasterio, la comunidad

(28) Todavía en el siglo X las glosas castellanas de Silos entendían mejor la palabra gótica *Gasailatu*, que las latinas de fraternitas o consortium. Cf. Menendez Pidal, *Orígenes del Español*, pag. 22.

pactuai se atrevía a excomulgar a toda autoridad eclesiástica o civil, lo mismo conde que obispo, que le acogiese bajo su protección. •La misma ortodoxia monástica debía protestar, en nombre de todas las normas tradicionales contra aquella limitación de la autoridad abacial, contra aquella vigilancia de sus relaciones con los monjes, que destruía o vulneraba el voto de obediencia y debía ser causa de conflictos constantes en el seno de las comunidades.

Por estas razones, el derecho monástico visigodo lo mismo que las tradiciones jurídicas populares, debió ser mal mirado y perseguido en el centro de la monarquía, refugiándose en la periferia, como otras formas de vida, que la autoridad de los reyes o de los obispos no pudo eliminar. Es verdaderamente sorprendente que cuando a fines del siglo IX la vida monástica vuelve a reflorar en aquellos monasterios del Bierzo, donde la había establecido San Fructuoso, no es el Pacto el que la va a vivacair ni la Regla del Santo Fundador, sino la Regla del Patriarca de Casino, que por vez primera vemos aparecer, bajo la dirección de San Genadio, y el patrocinio de Alfonso III, en el monasterio de San Pedro de Montes, la primera fundación de San Fructuoso ⁽²⁹⁾. Podemos adivinar un conato intencionado por eliminar la antigua tradición visigoda, en favor de la regla benedictina. Esto mismo nos revelan los sucesos que por la misma época se desarrollaron más al sur, cerca del lago de Sanabria, pero todavía dentro de la diócesis de Astorga. También allí empieza a organizarse en los últimos lustros del siglo IX una comunidad de régimen pactuai con la advocación de Santa Eulalia de Castañeda. Era una casa, dice el diploma que nos habla de esta fundación, en la cual se llevaba una vida agradable al Señor, pero unos monjes se apoderaron del pacto, en el cual estaban escritos los nombres de los hermanos, con los títulos de las propiedades del monasterio, y se lo entregaron al obispo Indíselo, que agregó el monasterio al obispado. Algo después el sucesor de Indíselo,

i⁽²⁹⁾ «¡Cosa extraña!, allí donde cada piedra rebordaba la grand figura del patriarca de los monjes españoles, es donde empieza a dominar la Regla del legislador italiano. Imitando lo que San Benito había hecho en sus fundaciones, Genadio da comienzo a la de San Pedro de Montes con doce religiosos, Ordoño el hijo del rey, le entrega en ejemplar de la Regla benedictina, «cuya doctrina deífica, dice, le encargo que observen, como breviario que es de todos los institutos de los Padres y fundamento de la felicidad regular» (J. P. de Urbel, *Los monjes españoles en la E. M.*, t. II, p. 366).

Ranulfo, hizo destruir el pacto ⁽³⁰⁾. Así terminó aquella comunidad *pactuai*.

Castilla, la tierra que como protesta se decidió un día a quemar el Fuero Juzgo, para demostrar que no estaba dispuesta a abandonar sus leyes no escritas, pudo desafiar también aquella ofensiva. El Pacto tiene una gran vitalidad en ella durante todo el siglo X, y sobrevive a todas las influencias contrarias que invaden el reino en las primeras décadas del siglo XI. Sin embargo, las censuras de los enemigos del Pacto, parecen descubrirse en algunos de los pactos castellanos de aquel tiempo por la desaparición de los párrafos, que podrían dar lugar a disensiones y que de hecho estaban al -margen de la tradición monástica o prescindían de la autoridad episcopal. Tal es, por ejemplo, el pacto de San Julián de Villagonzalo Pedernales, o de la abadesa Urraca ⁽³¹⁾. Bisihko ve en este fenómeno un esfuerzo de síntesis hispanocarolingia. Puede ser que la eliminación de aquellas cláusulas se debiese a una visión más clara del concepto de la vida monástica, motivada por la lectura de Esmeragdo, cuyo comentario de la Regla de San Benito recorre desde los primeros años del siglo X los monasterios castellanos, pero a esto pudo juntarse muy 'bkn el temor a las censuras y a la hostilidad de los que no estaban conformes con el sistema, y el propósito de eliminar experiencias desagradables, pues no se podía negar que el Pacto era un arma de dos filos, de la que podía servirse un grupo de rebeldes dentro de una comunidad.

No tenemos la menor huella de una condenación expresa del Pacto; pero bien sea por motivos jerárquicos, bien sea por razones de perfección religiosa y de tranquilidad interior, debió encontrarse con una gran oposición. En Galicia misma se le olvidó rápidamente. En realidad no tenemos más que tres pactos de esta provincia occidental del reino asturiano, uno de 871, otro de 876 y el tercero de 912. En estos momentos de reorganización religiosa parecía como si el *pactualismo* «*complutense*» empezase a cobrar nueva vida, pero fué una vida breve, sofocada acaso por presiones exteriores. El caso de Vacariza nos presenta problemas distintos que no podemos estudiar aquí. En realidad se trata de un monasterio mozárabe, aislado, por tanto, y ajeno a la evolución monástica que se realiza en el reino de

⁽³⁰⁾ E. S., XV, pag. 427.

⁽³¹⁾ Berganza, *Antigüedades* I, p. 240, num. 146.

León durante los siglos X y XI. Su fecha, 1045, nos lleva a un tiempo anterior a las conquistas portuguesas de Fernando I, que no se apoderó de Lamego y Viseo hasta 1059 y 1056, y todavía tardó ocho años más en entrar en Coimbra. Pero podemos preguntarnos: Este pacto portugués, era una reliquia monástica visigoda, o había sido llevado por los primeros conquistadores de Coimbra en la segunda mitad del siglo IX?

D. FREÍ JUSTO PÉREZ DE URBEL