

ESTUDIOS

El orden constitutivo del reino de Asturias (718-910)

A Don Ignacio de la Concha

SUMARIO: I. El *ordo* medieval.-II. El orden constitutivo del reino de Asturias: 1. El *ordo gotorum obetensium regum*; 2. El *ordo* monástico y protoseñorial; 3. El orden popular; 4. La *patria vallata*; 5. La herencia del reino de Asturias.

I. EL ORDO MEDIEVAL

A lo largo de los siglos medievales convivieron diversas formas de expresar lo jurídico, desde el *ius*, *lex* y *consuetudo* clásicos hasta los nuevos *Dricum* y *Forus* deducidos de la enseñanza patristica y de la resolución del caso singular ¹. A pesar de la pérdida de su precisa significación tradicional

¹ G. ASTUTI, *La nozione di legge nell'esperienza storico-giuridica*, en *Annuario di Diritto Comparato e di Studi Legislativi*, XLI, 1967 (recogido después en id., *Tradizione romanistica e civiltà giuridica europea*. Nápoles, 1984, 3 vols. I, pp. 517 ss.). G. KÖBLER, *Das Recht im frühen Mittelalter. Untersuchungen zu Herkunft und Inhalt frühmittelalterlicher Rechtsbegriffe im deutschen Sprachgebiet*, Köln-Wien, 1971. L. GENICOT, *La loi. Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 22, A-III, Turnhout, 1977. J. QUILLET, «Note sur le concept médiéval de loi», en *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, XII, 1987, pp. 45-54. M. BOULET-SAUTEL, «La société et le droit», en *La France médiévale* (Favier, ed.). París, 1983. J. DE CHURRUCA, «Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de Isidoro de Sevilla», en *Anuario de Historia del Derecho Español* (= *AHDE*), XLIII, 1973, pp. 429 ss. A. S. DIAMOND, *The evolution of law and order*. London, 1951. A. GARCÍA-GALLO, «*Ius* y Derecho», en *AHDE*, 30, 1960, pp. 5-47; del mismo autor, «Aportación al estudio de los fueros», en *AHDE*, 26, 1956, pp. 387-446. S. CRUZ, *Ius. Derectum (directum). Dereito (derecho, diritto, droit, Rect, right, etc.)*. Coimbra, 1986. J. GILISSEN, «La coutume», en *Typologie des sources du Moyen Age Occidental*, fasc. 41, A-III, Brepols. Turnhout, 1982. L. WAELEKENS, *La*

que permitió incorporar a la *lex* nuevos sentidos, especialmente los deducidos de la religión o *lex* divina, y a la *consuetudo* los derivados de su preferente acepción fiscal, ambos términos mantuvieron los valores normativos de la cultura clásica en pugna con el rebrote de viejos primitivismos. Más apegados a la nueva realidad medieval de la que surgen, se presentan por contra *Directum* y *Forum* o estilo judicial (*usus curiae, fazañas*), como expresiones del recto proceder (*directum facere*) exigible a la comunidad y a sus rectores, empezando por el rey, a quien uno de los textos más significativos de la patristica conciliar toledana recuerda con valor de principio constitucional que «le hace el derecho no la persona» («*regem etenim iura faciunt, non persona*») ². Pero, al tiempo, existe una noción omnicomprendiva que engloba todas estas denominaciones (*lex, consuetudo, Directum, Forum*) orientándolas hacia su finalidad última: el orden (*ordo*), garantía de la paz y de la justicia en San Agustín, y fundamento de todo el pensamiento teológico medieval ³. Este *ordo*, divino y natural en su origen (el *ordo naturalis* recordado por San Leandro en su discurso sobre la unidad en la fe de los pueblos de la España visigoda como garantía del restablecimiento del antiguo *ordo canonicus* ⁴), presupone la existencia de un orden humano o social reflejado, en un *ordo iuris* que se compone a su vez de diversos órdenes eclesiásticos, con su tendencia a la unidad litúrgica del *mos sacrum* reiterada por los cánones conciliares de

théorie de la coutume chez Jacques de Révigny. Édition et analyse de sa répétition sur la loi De quibus (D. 1,13,32). Leiden, 1984. P. MÈREA, «En torno da palavra “forum”. Notas se semantica jurídica», en *Revista Portuguesa de Filologia*, 1-2, 1948, pp. 485-494. C. PETIT, «Consuetudo y mos en la Lex Visigothorum», en *La Coutume-Custom*, II, Recueils de la Société Jean Bodin. Bruxelles, 1990, vol. LII, pp. 89 ss. E. ÁLVAREZ CORA, «Qualis erit lex: La naturaleza jurídica de la ley visigótica», en *AHDE*, 66, 1996, pp. 11-117; del mismo autor, «La noción de ley postgótica», en *Historia. Instituciones. Documentos*, 22, 1995, pp. 1-38. L. STOUFF, «L'interprétation de la loi romaine des Wisigoths dans les formules et les chartes du VI au XI siècle», en *Mélanges Fitting*. Montpellier, 1907-1908, 2 vols. (reimp. anast. Aalen-Frankfurt/Main, 1969), II, pp. 165 ss.

² Concilio VIII de Toledo (año 653), c. 10 (*Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por J. VIVES, con la colaboración de T. MARÍN MARTÍNEZ y G. MARTÍNEZ DIEZ. Barcelona-Madrid, 1963, p. 291).

³ P. GROSSI, «Alla ricerca dell' ordine giuridico medievale», en *Rivista di storia del diritto italiano*, 67, 1994 (ed. española en AA.VV., *De la Ilustración al liberalismo. Symposium en honor del profesor Paolo Grossi*. Madrid, 1995, pp. 43 ss.); del mismo autor, *El orden jurídico medieval*. Madrid, 1996, esp. pp. 96-100; desde una perspectiva socio-histórica, *vid.* el ensayo de G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. París, 1978; desde la histórica-filosófica, H. KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Hamburgo, 1982. P. MICHAUD-QUANTIN, «Ordo et ordines», en sus *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma, 1971. C. PETIT-J. VALLEJO, «La categoría jurídica nella cultura europea del Medioevo», en *Storia d'Europa, III. Il Medioevo*. Torino, 1995, pp. 721-760; en general, A. J. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*. Torino, 1983.

⁴ «Homelia Sancti Leandri in laude ecclesiae ob conversionem gentis post concilium et confirmationem canonum edita», Actas del III Concilio de Toledo (a. 589), en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Ed. J. VIVES, pp. 139-144). Un orden que, viniendo de Dios, se integra en el general del universo «per nomem illud, cui cuncta coelestia et terrestria genuflectunt omnes», Concilio de Toledo, XVI, a. 693, c. 8 (*ibid.*, p. 504).

la iglesia hispanogoda ⁵, y el respeto debido a la jerarquía clerical con sus diversos grados: obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos «*in ordine clericatus a maximo grado usque ad minimum constitutus*» ⁶: ...); y de órdenes civiles, desde la cumbre del *ordo regalis*, centrado en torno al rey, su familia y el *palatium regis*, con su primordial labor de paz asumida por los reyes con respaldo de los padres de la iglesia ⁷, hasta la organización de ese pueblo que sustenta el *regnum*. Este *ordo iuris*, que en la Hispania visigoda cristalizó en textos legales, como el *Liber Iudiciorum* o la colección canónica *Hispana*, pero también en textos políticos y patrísticos como los contenidos en el *tomus* o discurso regio, en las actas de los concilios generales de Toledo y en la doctrina de los padres de la Iglesia y aún en textos notariales como las fórmulas que orien-

⁵ La unidad de orden en la celebración de los sacramentos, con el mismo modo de orar y de cantar en toda Hispania y las Galias («De uno ordine in ministeriis vel officiis in cunctis ecclesiis celebrando», Concilio IV de Toledo, c. 2 [ed. VIVES, p. 188]; reiterado en el Concilio XI, del año 675, convocado por Wamba, c. 3: «Ut in una provincia diversitas officiorum non teneantur» [*ibid.*, p. 356]); la misma disciplina deducida de la tradición («disciplinae mores ecclesiae Christi»); las mismas exenciones e inmunidades («De absolutione a laboribus vel indictionibus clericorum ingenuorum», establecida por el IV Concilio del año 633 por mandato de Sisenando *ut liberi Deo serviant* [c. 47; ed. VIVES, p. 208]), componen esta idea de *ordo canonicus* presente a lo largo de las actas de los concilios toledanos.

⁶ Concilio de Toledo VII, del año 646, c.1 (ed. VIVES, p. 250). Tanto el tiempo fijado por los antiguos cánones y las epístolas pontificias para obtener los sagrados órdenes, como el respeto debido al grado y a la dignidad se recogen en Concilio de Barcelona II de la provincia Tarraconense (año 599), c. 2, y en el de Sevilla II del año 619, c. 7 («De his quae prohibentur presbyteris in ecclesiasticis sacramentis»), donde se fijan las atribuciones exclusivas de los obispos, como la consagración de los altares allí referida, frente a unos presbíteros «quia pontificatus apicem non habent; quod solis deberi episcopis auctoritate canonum praecipitur, [ut] per hoc et discretio graduum et dignitatis fastigium summi pontificis demonstratur» (ed. VIVES, pp. 159 y 167-168)

⁷ En el *tomus* o discurso que Recaredo, el rey y *apóstol* de la unidad de la fe católica, dirigió a los padres del tercer Concilio de Toledo (año 589), tras afirmar la suprema potestad real en las cosas humanas («in rebus humanis gloriosius eminent potestas regia»), declaró como obligación principal suya poner orden en las cosas humanas («humanis moribus modum ponere»), refrenar el furor de los insolentes con el poder real («et insolentium rabiem regia potestaste refrenare»), y propagar la paz y la tranquilidad («quieti et paci propagandae opem debemus impendere») (Ed. Vives, p. 123). A partir de entonces, correspondió a los padres de la Iglesia de España fijar progresivamente los principios políticos de la monarquía goda «pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum», como dirán los padres del IV Concilio de Toledo, presidido por San Isidoro de Sevilla, en cuyo c. 75 y último («De commonitione plebis ne in principes delinquantur») se inicia la serie de preceptos tendentes a garantizar la continuidad y la paz de la monarquía, reforzando el valor del juramento de fidelidad («fidem sacramento promissam regibus»), condenando las conjuras y las intrigas que violan la sagrada protección de los ungidos por el Señor («nolite tangere Christos meos») y el pacto de poder («fit pacti transgressio»), asegurando la pacífica sucesión del reino con un procedimiento electivo reducido a los primates de la iglesia y del palacio («defuncto in pace principe primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent») que evite la disensión («ut... nullum patriae gentisque discidium per vim atque ambitum oriatur»). En contrapartida se pide a los reyes que sean moderados y pacíficos con los «subieptos»; rijan los pueblos con justicia y piedad, sin actuar como jueces únicos en las causas capitales («in causis capitum... sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa pateat»), prefigurando la ulterior función judicial de los concilios al margen de la tuitiva encargada con carácter general a los obispos (Concilio IV de Toledo, c. 32, «cura populorum et pauperum»... «Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant»); pero también la comunidad de Dios, rey y pueblo que caracteriza, en el pensamiento patrístico, la construcción política visigoda («et reges in populis, et populi in regibus et Deus in

tan la práctica documental..., ayudó a transmitir una parte importante del viejo *corpus* de la cultura hispanorromana al mundo medieval, erigiéndose en fuente primordial del orden culto medieval hispano. Restablecido este orden a tenor de la crónica albeldense en la corte del rey de Oviedo ⁸, adoptó, tal vez ya por entonces, si no la forma precisa de una regulación completa como la del *Liber* o la *Hispana*, que las circunstancias de la época hacían imposible, sí al menos algunas de las formulaciones eclesiásticas acuñadas por los concilios de Toledo, v. gr., la del IV Concilio presidido por San Isidoro de Sevilla *De formula secundum quam debetur sancta synodus in Dei nomine fieri* ⁹], así como ciertos usos y oficios palatinos, tal vez de naturaleza esencialmente judicial como los descritos en la corte carolingia por Hincmaro de Reims en su *De ordine palatii* a mediados del siglo IX ¹⁰.

En cualquier caso, al lado de este orden eclesial y palatino persistió el antiguo popular y consuetudinario de los pueblos del norte de la Península, ajenos en su mayor parte a la tradición política y jurídica visigoda. Este orden popular, esencialmente parental, igualitario y libre, como lo describieran Estrabón y Plinio el Viejo ¹¹, se mantuvo en parte, por la sencillez primitiva de la forma de vida de estos pueblos norteños, al margen del ideal restaurador del nuevo *regnum*, aunque al tiempo recibió el embate aculturador de aquel otro *ordo* extendido desde la iglesia y el palacio de Oviedo por reyes, obispos, condes y abades. En este sentido, el reino de Asturias primero, y más tarde el de León, al proclamarse herederos legítimos del pasado hispanogodo, reemprendieron

utrisque laetetur»). La transgresión de este pacto por los reyes, alzándose soberbios *contra reverentiam legum* y ejerciendo un poder despótico sobre los pueblos («crudelissimam potestatem in populis»), sería juzgado y castigado por Dios. Hasta finales del siglo VII, los Concilios de Toledo siguieron legislando sobre estas cuestiones, bien a iniciativa real o a impulsos del propio agradecimiento por las concesiones regias, en un crescendo político, de Khintila a Égica, que llevó a asegurar la persona y los bienes del rey, de su familia, de los *fideles regis* y, en general, de los ilustres varones del oficio palatino elevados por Recesvinto a la condición de socios en el gobierno («in regimine socios») (Concilio VIII de Toledo, a. 653, *tomus regio*; ed. VIVES, p. 265). Vid. J. ORLANDIS, «El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigótica», en *Estudios Visigóticos*, III. Roma-Madrid, 1962, pp. 57 ss. A. IGLESIA FERREIRÓS, «Notas en torno a la sucesión en el trono en el reino visigodo», en *AHDE*, 40, 1970, pp. 653-682. C. DIETRICH, «Königs und Untertaneneid in Westgotenreich», en *Historische Forschungen für W. Schlesinger*. Köln-Wien, 1974; del mismo autor, «The oath of allegiance and the oath of the King in the Visigothic Kingdom», en *Classical Folia*, 30, 1976, pp. 4-26. E. GALLEGO BLANCO, «Los Concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo», en *AHDE*, 44, 1974, pp. 723-739. J. MELLADO RODRÍGUEZ, «Intervención episcopal en la política judicial y fiscal de Recaredo (Problemas filológicos y jurídicos)», en *AHDE*, 65, 1995, pp. 837-847. R. LETINIER, *La función judicial de los concilios hispanos en la Antigüedad tardía*. León, 1996; de la misma autora, «Le rôle politique des conciles de l'Espagne wisigothique», en *Revue Historique de droit français et étranger*, 75 (4), 1997, pp. 617-626.

⁸ ÁLVAREZ CORA, *Qualis erit lex* (cit n. 1), pp. 74 ss. Vid. *infra*, n. 23.

⁹ Concilio de Toledo IV (a. 633) (ed. VIVES), pp. 189-190.

¹⁰ *Monumenta Germaniae Historica. Fontes iuris Germanici antiqui*. Nova Series, III, 1980.

¹¹ *Geografía* 3,3,7. Vid. A. GARCÍA BELLIDO, *España y los españoles hace dos mil años*. Madrid, 1976, pp. 120-123. Cayo PLINIO, *Historia naturalis*, 3,3,30 (ed. Mayhoff, Bibl. Teubn., I, 244); cfr. DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca Historica*, 5,34,1 (ed. A. SCHULTEN, *Fontes Hispaniae Antiquae*, II, 242-243); cfr. M.^a N. MUÑOZ MARTÍN, *España en la Biblioteca Historica de Diodoro Siculo*. Granada, 1976, p. 41.

el largo proceso de aculturación de los pueblos norteños iniciado en los lejanos tiempos de la conquista romana difundiendo los principios del nuevo *ordo regalis*, representados por el anónimo iluminador del Beato de Santo Domingo de Silos en forma de cruz con sus cuatro elementos principales *Pax, Lux, Rex, Lex*. Estos principios que inspiran la renovación del *ordo gothorum* fueron afirmándose en pugna o colaboración con otros poderes sociales hasta lograr su definitiva formulación en la obra jurídica de Alfonso X el Sabio, el rey que a mediados del siglo XIII entroncó definitivamente el orden culto medieval con sus raíces romanocanónicas. Llegados a este punto conviene recordar que, a esa expresión renovada del orden medieval, se pudo llegar tras siglos de evolución institucional iniciada al amparo de las altas montañas de Asturias.

II. EL ORDEN CONSTITUTIVO DEL REINO DE ASTURIAS

1. EL *ORDO GOTORUM OBETENSIVM REGVM*

La elección por los astures rebeldes al nuevo poder invasor musulmán de un caudillo militar, Pelayo, en el *concilium* del monte Auseva en año 718, marcó con un sello indigenista y popular los orígenes del «asturorum regnum»¹².

¹² Frente a unos árabes que oprimen la tierra junto con el reino («Araues tamen regionem simul et regno oppresso») e imponen gobernadores y tributos por todas las provincia de *Spania*, se habría alzado en la versión tradicional del ciclo historiográfico asturiano, un noble de origen goda, Pelayo, espartario de los últimos reyes, Vitiza y Rodrigo, acaudillando la resistencia de los astures que lo eligen príncipe: «Ille quidem montana petens, quantoscumque ad concilium properantes inuenit, secum adiunxit adque ad montem magnum, cui nomen est Auseua... Qui per omnes Astores mandatum dirigens, in unum colecti sunt et sibi Pelagium principem elegerunt».

Este texto clásico de la *Crónica de Alfonso III*, versión rotense, ratificado en lo esencial por la más culta y elegíaca versión *A Sebastián*, y, en su parte dinástica, por la albeldense que tiende a dignificar la progenie de Pelayo haciéndolo nieto de Rodrigo, el último rey goda (ed. J. GIL, *Crónicas asturianas*. Oviedo, 1985, pp. 124 y 173), es el punto de partida habitual del «asturorum regnum» nacido *divina providentia*, en el sentir de los cronistas áulicos de fines del siglo IX, tras un terrible *iudicio Dei* que sepultó bajo un monte de la Liébana a los musulmanes supervivientes de la primera batalla de *coba dominica, que devolvió la libertad al pueblo cristiano*. Aunque estas primeras crónicas se insertan en la tradición culta isidoriana de la *gens gothorum*, tiñendo de inevitable neogoticismo los orígenes del *asturorum regnum*, también recogen una tradición oral («sicut ab antiquis et a predecessibus nostris audiimus» dirá supuestamente Alfonso III a Sebastián) que parece reflejarse en el texto citado de la versión rotense de la *Crónica de Alfonso III*, legitimadora del nuevo poder por la elección de Pelayo como príncipe de los astures. Este legitimismo indigenista de base, que apenas sí asoma en los textos cronísticos desplazado por el neogoticismo oficial, ha dado lugar a recientes interpretaciones históricas que hacen de Pelayo un caudillo local cántabro-astur elegido en asamblea de jefes de linaje para dirigir la insurrección contra los musulmanes opresores (F. J. FERNÁNDEZ CONDE, «Las raíces de la Reconquista. Covadonga», en *Historia de Asturias*. Oviedo, 1990, II, p. 291; tesis antaño impensable, cfr. L. BARRAU-DIHIHO, *Historia política*, p. 106), que explican con mayor verosimilitud la defensa de su libertad por unos astures todavía rebeldes al dominio visigótico en la época de Wamba, a fines del siglo VII, tal y como recordaban las propias crónicas asturianas («Astores et Uascones crebro reuelantes plures vices edomuit et suo imperio subiugauit», *Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 1; *Ad Sebastianum*, 1; sólo a los «feroces Uascones in finibus Cantabriae» en la albeldense, XIV, 30). Estos mismos astures que la *Crónica de Alfonso III* muestra dirigiéndose a un *concilium* tradicional («quantos-

Este carácter originario se perdió pronto, sin embargo, al calor de la política conquistadora y repobladora de sus reyes caudillos¹³ inspirada, más allá de

cumque ad concilium properantes invenit»), no parecen incardinarse en la estructura militar de ningún ducado asturicense, tal y como han supuesto L. GARCÍA MORENO («Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo», en *Anuario de Historia del Derecho Español* [= *AHDE*], 44, 1974, p. 145), y tras él, J. MONTENEGRO y A. DEL CASTILLO («Don Pelayo y los orígenes de la Reconquista», en *Hispania*, 52, 1992, pp. 5-32) (que, en todo caso, se habría creado a fines del siglo VII para sofocar sus continuas rebeliones), sino, a tenor de las propias crónicas oficiales, como protagonistas populares de un hecho singular, constitutivo de la nueva monarquía caudillista, al elegir como príncipe a Pelayo en la línea de su persistente indigenismo.

Una primera aproximación historiográfica a los problemas de transmisión e ideología de estas fuentes crónicas en J. PRELOG, *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und Kritisches-Edition der vier Redaktionen*. Frankfurt am Main, 1980; asimismo en J. GIL, *Introducción* a la edición crítica citada (pp. 45-80) y en el Estudio preliminar de J. I. RUIZ DE LA PEÑA, «La cultura en la corte ovetense del siglo IX» (*ibidem*, pp. 31-42); así como en la edición de Y. BONNAZ, *Chroniques asturiennes (Fin IX siècle)*. París, 1987 que, por lo demás, deben situarse en el contexto de la interpretación global ensayada en su día por L. BARRAU-DIHIGO, *Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien (718-910)*. New York-París, 1921 (vers. española, *Historia política del reino asturiano (718-910)*, con prólogo de J. Fernández Conde. Gijón, 1989) y en la visión ya clásica de este período forjada, tras una vida dedicada a clarificar su historia, precedentes y consecuencias, por C. SÁNCHEZ ALBORNOZ en su obra de síntesis *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias. Estudios críticos sobre la Historia del Reino de Asturias*, 3 vols. Oviedo, 1972-1975, a la que han seguido otras visiones generales como la de E. BENITO RUANO, «La época de la monarquía asturiana», en *Historia de Asturias*, IV. Salinas, 1979. P. GARCÍA TORAÑO, *Historia del reino de Asturias (718-910)*. Oviedo, 1986; y J. I. RUIZ DE LA PEÑA, «La monarquía asturiana (718-910)», en *El Reino de León en la Alta Edad Media*. León, 1995, pp. 9-127. Una línea historiográfica especialmente fecunda, la representada por A. BARBERO y M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* (1.ª ed. 1974) y *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, 1978 (cfr., sin embargo, C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Observaciones a unas páginas sobre el inicio de la Reconquista en Cuadernos de Historia de España*, 47-48, 1968, pp. 343-352; y, en la misma línea crítica, A. BESGA MARROQUÍN, *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*. Bilbao, 1983) que, en parte, entronca con las tesis de nuestros viejos iberistas decimonónicos, ha cobrado nueva fuerza en nuestros días al calor de las aportaciones que pretenden reinterpretar en clave social los orígenes de nuestro Medioevo y a los que se ha sumado toda una corriente renovadora de la historiografía jurídica: R. GIBERT, «El reino visigodo y el particularismo español», en *Estudios Visigóticos*, I. Roma-Madrid, 1956, pp. 15-47. A. GARCÍA-GALLO, «El carácter germánico de la época y del Derecho en la Edad Media española, en *Anuario de Historia del Derecho Español* [= *AHDE*], 25, 1955, pp. 583-679; del mismo autor, «Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda», en *AHDE*, 44, 1974, pp. 343-464. D. CLAUDE, «Gentile und territoriale Staatsideen im Westgotenreich», en *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1972, pp. 1-38. J. ALVARADO PLANAS, *El problema del gemanismo en el Derecho español. Siglos V-XI*. Madrid, 1997. En cualquier caso, por oscuro que se nos presente ese nivel popular [ese «mundo oscuro y turbio de negocios jurídicos indirectos» de que hablara A. Otero en su conocido trabajo, «El código López Ferreiro del "Liber Iudiciorum" (Notas sobre la aplicación del Liber Iudiciorum y el carácter de los fueros municipales)», en *AHDE*, XXIX, 1959, pp. 557-573], cabeza de una teoría historiográfica que, huyendo conscientemente de ese mundo, tiende a convertir al *Liber Iudiciorum* en «Derecho común de todos los territorios de la Reconquista», como una secuela más de la antigua unidad jurídica romana (?), ya no es posible ignorar su existencia: J. M. NOVO GUISÁN, *Los pueblos vasco-cantábricos y galaticos en la antigüedad tardía*. Alcalá de Henares, 1992. A. DACOSTA MARTÍNEZ, «Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX. Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano», en *Studia Historica*, X, 1992, pp. 9-46. Sobre la pervivencia de asambleas populares como signo de la antigua comunidad en armas, referida para los germanos por Tácito (*Germania*, XI, 1), vid. M. LUPOI, *Alle radici del mondo giuridico europeo. Saggio storico comparativo*. Roma, 1994, pp. 231-242.

¹³ Es difícil calibrar el alcance político de la inmigración cristiana atraída hacia el norte por Alfonso I (739-757) tras la devastación estratégica del valle del Duero («Xpianos autem secum

la tradición indígena de resistencia, en un sentimiento neogótico de restauración reflejado por las crónicas de la época al llorar la *pérdida de Hispania*¹⁴. La naciente monarquía caudillista, popular y electiva, fruto del pacto tácito de defensa renovado periódicamente en cada elección regia¹⁵, vino a

ad patriam ducens», *Crónica de Alfonso III*, versión rotense, 13), no así el social de la repoblación de diferentes comarcas norteñas, desde Galicia hasta las Bardulias, *qui nunc vocitatur Castella*, destacada por el propio texto como su consecuencia natural («Eo tempore populantur Primorias, Libana, Transmera, Subporta, Carranza, Bardulies qui nunc appellatur Castella et pars maritima Gallecie», *Crónica de Alfonso III*, vers. *Ad Sebastianum*, 14 (ed. J. GIL, *Crónicas asturianas*, p. 133). Pero todo hace pensar que, así como ayudó a transformar el poblamiento del nuevo *regnum* con la incorporación de una masa de población, incluida la servil, apenas conocida de antes en una tierra cuya pobreza y sencillez de modos de vida tendía a igualar a sus habitantes en una libertad primitiva que en su día llamara ya la atención de Plinio el Viejo, y cuya revuelta en tiempos del rey Aurelio (768-774) sólo fue posible sofocar con la *industria* (destreza o ingenio) del propio rey, hubo de contribuir asimismo a apuntalar el significado espiritual de la nueva *patria cristiana* frente al Islam invasor; reforzando o, probablemente creando, un cierto valor monárquico en torno al caudillaje de la resistencia indígena que en las crónicas aparece adornado ya con los símbolos de la realeza goda («qui cum gratia divina regni suscepit scepra» se dirá de Alfonso I en la *Crónica de Alfonso III*), en precisa alusión a un símbolo de la vieja realeza adoptado desde la época de Leovigildo, como recordara la *Crónica Albeldense*, 19 (ed. GIL, *Crónicas asturianas*, p. 169). Unido al símbolo de la realeza, más próximo por razones históricas a los cristianos del valle del Duero que a los astures (y todavía el *testamentum* o donación de Alfonso II a la iglesia de San Salvador de Oviedo de 812 distingue entre ambas comunidades: *et christianorum asturumque gentem uictor sublimando defendit* (Pelayo), cfr. A. C. FLORIANO CUMBREÑO, *Diplomática española del período astur (718-910)*, 2 vols. Oviedo, 1949-1951, I, núm. 24), debió difundirse por influencia de aquéllos el señorío de herencia tardorromana y visigoda en estas tierras norteñas, por más que, dada la difícil continuidad de los señoríos de la meseta en el norte peninsular (dificultad económica y social que tal vez explique la rebelión de los siervos antes aludida) probablemente redujera su implantación a ciertos ámbitos cortesanos, militares o condales. En general, sobre el controvertido alcance histórico de esta inmigración, *vid.* las tesis básicas contrapuestas de C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Despoblación y repoblación en el valle del Duero*. Buenos Aires, 1966, y de R. MENÉNDEZ PIDAL, «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», en *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, Madrid 1959, pp. XXIX-LXII, que, al señalar razonablemente el alcance limitado de esta despoblación (la simple pobreza del territorio norteño –tierra de *acarreo*, como destaca algún diploma medieval– se opone de entrada a la radical tesis albornoziana) dio lugar a un debate historiográfico que quizá resuelva algún día la arqueología histórica. A. BARRIOS, «Toponástica e historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional del Duero», en *Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*. Madrid, 1982, pp. 115-134. *Vid.* un resumen de este debate en RUIZ DE LA PEÑA, *La monarquía asturiana*, cit., pp. 48-60. En general, Y. BONNAZ, «Divers aspects de la continuité wisigothique dans la monarchie asturienne», en *Melanges de la Casa de Velázquez*, 12, 1976, pp. 81-99.

¹⁴ El sentimiento por la «pérdida de Hispania», que contrapone la delicias de la patria hispanogoda cantadas por San Isidoro de Sevilla en su *Laus Hispaniae* a las ruinas y miserias producidas por la invasión musulmana, recorre toda la historiografía medieval a partir de su temprana manifestación en la *Crónica mozárabe del 754* y, un siglo más tarde, en la de Alfonso III. Pero en esta última, la «pérdida de Hispania», que se identifica con la destrucción del reino goda, se une ya al origen del «asturorum regnum» como una secuencia providencial capaz de producir su restauración, la *salus Yspanie*. Esta continuidad, descrita y asumida por los doctos curiales de la época de Alfonso III (866-910), animó desde entonces un embrionario concepto de Reconquista cuyo origen se quiso retrotraer al tiempo de la rebelión pelagiana: «Pelagius dixit: “Spes nostra Xps est quod per istum modicum monticulum quem conspicias sit Spanie salus et Gotorum gentis exercitus reparatus”» (*Crónica de Alfonso*, versión rotense, 9).

¹⁵ Siguiendo el dictado literal de las crónicas altomedievales cabría hablar, sin más, del carácter electivo de la monarquía asturiana. Pero desde la elección como rey de Alfonso I por

transformar la llama inicial del rebelde particularismo astur integrándolo para siempre en sus ideales políticos restauradores. Así, en el crisol de una monarquía que hizo de la Santa Cruz el símbolo de su independencia¹⁶, la resistencia indígena se hizo cristiana, surgiendo *divina providentia* en la inmediata interpretación historiográfica, un reino de los astures capaz de recomponer el terrible *iudicio Dei* que castigó el orgullo de los godos por desoír los mandatos del Señor, haciendo perecer su reino y todo el honor de la estirpe¹⁷.

todo el pueblo («ab universo populo Adefonsus eligitur in regno», *Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 13), omitida por la versión más culta e ideologizada *A Sebastián*, que sólo refiere como por gracia divina tomó el cetro del reino («Qui cum gratia divina divina regni suscepit scepra», 13), hasta la elección de Alfonso II por los *magnates palatii* («cum omni officio palatino», dirá la versión *A Sebastián*, 19) y la reina viuda Adosinda, para ocupar el solio paterno (*Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 19), hay un trecho institucional que se agranda con la necesaria pertenencia al grupo familiar reinante, en cualquiera de sus dos líneas esenciales, la pelagiana y la que descende de Pedro, duque de Cantabria, considerándose usurpación o tiranía la elección realizada fuera de ese círculo familiar, caso de Nepociano, *comes palatii* (vers. rot., 23), que se hace tiránicamente con el reino en tiempos de Ramiro I, o del conde Fruela de Galicia que privó *per tirannidem* del reino a Alfonso III «en la primera flor de su adolescencia», *Crónica Albeldense*, XV, 12. En cualquier caso, esta elección no parece responder en su origen al modelo visigodo sino al primitivo caudillista astur, por más que, desde la época de Alfonso II (791-842), este carácter se viera reforzado por algunos símbolos de la monarquía visigoda, como la unción regia («hunctus est in regno predictus rex magnus Adefonsus», vers. rot. 21; cfr. para Alfonso III los testimonios del *Chronic. Laurbannense* (*Portugalia Monumenta Historica. Scriptores*, Ip. 20, y la *Crónica Silense*, 39 (Ed. Santos Coco, p. 34), coincidentes con la declarada restauración por este rey del orden de godos en la Iglesia y en el palacio («omnemque Gotorum ordinem, sicuti Toletio fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Ovetao cuncta statuit», *Crónica Albeldense*, XV, 9; ed. GIL, *Crónicas*, p. 174)). Vid. BARRAU-DIHIGO, *Historia política del reino asturiano*, pp. 184-186. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El Palatium Regis asturleonés», en *Cuadernos de Historia de España*, 59/60, 1976, pp. 5-104; del mismo, *La sucesión al trono en los reinos de Castilla y León*. Para una época posterior a la astur-leonesa, pero con influjos de la tradición hispanogoda, vid. del mismo autor, «Un memorial inédito de Coronación de los Reyes de Castilla», en *Estudios sobre las Instituciones Medievales Españolas*, México, 1965, pp. 739-763. DACOSTA, *Notas sobre las crónicas ovetenses*, cit. n. 1 *in fine*. Sobre el sistema sucesorio de la realeza goda, vid. la bibliografía citada en nota 23.

¹⁶ Así se deduce de la famosa inscripción fundacional y consecratoria de Santa Cruz de Cangas de Onís del año 737, con su insistente referencia al signo de la cruz bajo cuya advocación iniciaba Favila, con su conyuge Froiliuba y sus hijos, «resurgit ex preceptis divinis hec macina sacra... Sit XPO placens ec avla sub crucis tropheo sacrata», la serie de construcciones religiosas de los caudillos de la resistencia astur. C. GARCÍA DE CASTRO, *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*. Oviedo, 1995, pp. 181-184. H. SCHLUNK, «The Crosses of Oviedo», en *The Art Bulletin*, XXXII, 2, 1950, pp. 91-114; cfr. del mismo autor, *Las cruces de Oviedo. El culto de la Vera Cruz en el reino asturiano*. Oviedo, 1985. J. MANZANARES, *Las joyas de la Cámara Santa*. Oviedo, 1972.

¹⁷ «tunc etiam qui remanserunt gladio de ipsa oste Sarracenorum in Libana monte ruen-te iudicio Dei opprimuntur et Asturorum regnum divina providentia exoritur», *Crónica Albeldense*, XV, 1 (ed. GIL, p. 173). En la interpretación providencial del ciclo historiográfico asturiano, el *iudicium Dei* de la Liébana habría venido a recomponer el favor divino que los godos perdieran anteriormente al desoír los precepta *Domini et sacrorum canonum instituta* (*Crónica Albeldense*, XVII, 3; ed. GIL, p. 183), causa de un terrible juicio de Dios que hizo perecer su reino y todo el honor de los godos: «Arabes tamen regionem simul cum regno possessam, omnis decor Gotice gentis pabore uel ferro periit. Quia non fuit in illis pro suis

Concebido como su heredero espiritual por los doctos curiales de Alfonso III, el *asturorum regnum* perdió pronto este carácter gentilicio en favor del más integrador cristiano impuesto por la monarquía con ayuda de los inmigrantes *christianos* de los Campos Góticos¹⁸, atraídos hacia el norte tras la devastación estratégica del valle del Duero. Una integración exigida además por la propia expansión territorial del primitivo núcleo de resistencia astur, centrado por las pequeñas cortes de Cangas y Pravia¹⁹, desde las costas cantábricas al Duero y desde las tierras galaicoportuguesas hasta los confines orientales de Álava. Así, bajo la tutela de sus reyes caudillos se hicieron comunes los ideales astures de libertad, los neogóticos de la recuperación de *Spania* y los religiosos de la defensa de la Cristiandad frente al Islam.

Al transformar la significación políticorreligiosa de la resistencia astur, la monarquía caudillista puso las bases para una intervención más activa en la vida eclesiástica y civil del nuevo *regnum*. Siguiendo el ejemplo de los reyes

delictis digna penitentia, et quia dereliquerunt precepta Domini et sacrorum canonum instituta, dereliquit illos Dominus ne possiderent desiderauilem terram. Et qui semper dextera Domini adiuti hostiles impetus deuincebant tellasque bellorum prostrabant, iudicio Dei a paucis superati pene ad nicilum sunt redacti» (*ibíd.*). De este modo, sólo tras la purificación del castigo pudo surgir un nuevo *ordo gotorum obetensium regum*, llamado a restablecer el pacto de comunidad de Dios, rey y pueblo que presidía la concepción política gótico-hispana: «et reges in populis et populi in regibus et Deus in utrisque laetetur», o, como ya comenzara a decirse en la lengua romance naciente «e los rees se alegraron con sos poblos et los poblos con sos rees et nuestro sennor Dios con todos», *Fuero Juzgo*, 1, 1, 3 (ed. Academia de la Lengua, Madrid, 1815)

¹⁸ Parece indudable que, al igual que en otras regiones norteñas peninsulares, el cristianismo tuvo en Asturias unos orígenes eremita-monásticos. Desde el siglo VI y, sobre todo, desde el VII, se fue propagando desde las regiones circundantes de la alta meseta y Galicia una evangelización de monjes y eremitas que tendió a asentarse en lugares de culto indígenas tradicionales (cuevas, castros, puentes...), santificando con iglesias y ermitas los lugares de devoción popular. Este movimiento evangelizador fue potenciado por los monarcas astures con la ayuda de los cristianos emigrados de las regiones devastadas por Alfonso I, del cual nos dice expresamente la *Crónica de Alfonso III*, versión rotense, que «Baselicas multas fecit» («construxit vel instaurabit» puntualiza la versión *A Sebastián*, 14). Vid. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*. Oviedo, 1972, pp. 29 ss.; del mismo autor, «La iglesia en el reino astur leonés», en *Historia de la Iglesia en España*, II. Madrid, 1982, pp. 61-83. C. DÍAZ Y DÍAZ, «El eremitismo en la España visigótica», en *Revista Portuguesa de Historia*, 6, 1964, pp. 230 ss. J. M. GONZÁLEZ, «El culto cristiano en los emplazamientos de los castros de Asturias», en *Studium Ovetense*, 5, 1977, pp. 69-76. M.^a L. ALBERTOS FIRMAT, «El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y otras deidades más significativas», en *Est. Arq. Alavesa*, VI, 1974. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Orígenes del cristianismo en Cantabria*. Santander, 1969. Una completa sistematización de las huellas arqueológicas conocidas, epigráficas y arquitectónicas, en GARCÍA DE CASTRO, *Arqueología cristiana*, cit., n. 5.

¹⁹ J. M. GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ VALLES, «Pravia capital del reino asturiano», en *Asturiansia Medievalia*, 3, 1979, pp. 87-104; F. J. FERNÁNDEZ CONDE y M. C. SANTOS DEL VALLE, «La corte asturiana de Pravia», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 122, 1987, pp. 315-344; L. G. DE VALDEAVELLANO, «La época del rey astur Silo y el documento del año 775», publicado inicialmente en *Textos singulares de la España medieval. El diploma del rey Silo*. Madrid, 1971, y recogido después en *El feudalismo hispánico y otros estudios de historia medieval*. Madrid, 1981, pp. 163-196.

godos, recordado por las crónicas asturianas²⁰, Fruela I corrigió las costumbres anticelibatarias del clero²¹; Ramiro I, *vara de la justicia*, persiguió a

²⁰ De Wamba, Ervigio y Egica, la *Crónica de Alfonso III* recuerda que fueron hacedores de sínodos («Hic rex [Wamba] sinoda sepius agere ordinavit, sicut et in canonica sententia plenissime declaravit» (vers. rotense, 2); Ervigio: «Multa sinoda egit legesque prodecessore suo editas ex parte corripit et alias ex nomine suo adnotare precepit» (vers. rotense, 3); «legesque Uuambane conditas corripit et alias ex nomine suo edidit (vers. A. Sebastián, 3); Egica: «sinoda generalia egit» (vers. rotense, 4). La revisión ervigiana del *Liber Iudiciorum* de Recesvinto parece confundirse aquí con la llevada a cabo por su predecesor en el ámbito militar. Esta tradición sería recogida por Sampiro al atribuir a Vermudo II una confirmación de las leyes godas de Wamba a fines del siglo X: «leges a Bambano principe conditas firmavit, canones aperire iussit» (ed. PÉREZ DE URBEL, p. 344). Es muy probable que en la monarquía asturiana, marcada por la guerra, las leyes de Wamba urgiendo con severas penas el cumplimiento del deber militar cobraran un renovado interés al margen de la magna compilación recesvintiana, socavada en muchos de sus principios jurisdiccionales, procesales y aun jurídicoprivados por la crisis del 711. Sobre esta legislación de Wamba del año 673, convertida en fuente principal del *ordinem regali* y de la posterior *costumbre de España* referida en los textos jurídicos medievales, vid. *Liber Iudiciorum* (ed. K. ZEUMER, *Monumenta Germaniae Historica. Legum Sectio I.* Hannover, 1902), 9,2,8; cfr. Concilio de Toledo (ed. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispanorromanos.* Barcelona-Madrid, 1963), XII, can. 7; *Fuero Juzgo*, 9,2,8 y 9

²¹ «Iste scelu, quam de tempore Uitizane sacerdotes huxores habere consueberant, finem imposuit. Etiam multis in scelera permanentibus flagella inferens monasteriis perligavit. Sicque ex tunc uetitum est sacerdotibus coniungia sortire, und canonicam obserbantes sententiam magna iam crevit eclesiam» (*Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 16; ed. GIL, p. 134). En efecto, según la misma *Crónica*, Vitiza había disuelto los concilios, sellado los cánones y mandado tomar esposa, siguiendo el ejemplo de su escandalosa concupiscencia («huxores et concubinas plurimas accepit»), a obispos, presbíteros y diáconos («et, ne aduersus eum concilium fieret, episcopis, presbiteris seu diaconibus huxores abere precepit. Istut namque Spanie causa pereundi fuit») (vers. rotense, 5; *ibid.*, p. 118). Una serie de sentencias bíblicas vendrían a justificar el castigo divino a unos reyes y prelados cuyos pecados atrajeran la desgracia a su pueblo, pues, como se recuerda citando un pasaje de la Escritura: «si peccat sacerdos, paga in populo»). Y así, por los delitos de los reyes y de los sacerdotes perecieron los ejércitos de *Spania*: «et quia reges et sacerdos Domino derelinquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt» (vers. rot., 5); «et quia reges et sacerdotes legem Domini derelinquerunt, omnia agmina Gotorum Sarracenorum gladio perierunt» (vers. A. Sebastián, 5). Sólo un hombre de ánimo muy recio como Fruela I («vir mente acerrimus fuit») pudo acometer la tarea de corregir la antigua costumbre del clero de tomar esposa («coniungia sortire»), que un siglo después al autor de la crónica le parecía un crimen escandaloso. En la secuencia de hechos memorables relatados por las crónicas, tras la fundación del reino por Pelayo y su ampliación y primera repoblación por Alfonso I, le habría sucedido esta prohibición de Fruela, causa inmediata del crecimiento de la Iglesia por la observancia de la *sentencia canónica*. Nuevamente y como ocurriera con la legislación civil no se restauró la vigencia genérica de la *Collectio Canonum* o Hispana, sino de aquellos preceptos que más urgían para restablecer el antiguo orden canónico y que, como en el caso de la prohibición de Fruela, fue el paso previo para la restauración de la disciplina clerical y la propiedad eclesiástica. En cualquier caso no debe olvidarse que la prohibición de Fruela, recogida por la cronística medieval, es atestiguada asimismo por documentos de época tardía (cfr. BARRAU-DIHIGO, *Historia política*, p. 189), con lo que el antivitanismo de las crónicas asturianas no es sólo político, como quiere Gil (*Crónicas*, pp. 70-71), sino esencialmente clerical. Sobre la ideología política de los reyes de Asturias y el persistente goticismo, convertido al cabo en un mito nacional, vid. J. LALINDE ABADÍA, «Apuntes sobre las ideologías en el Derecho histórico español», en *AHDE*, 45, 1975, pp. 123-157.

magos, adivinos²² y tiranos²³, reforzando la legitimidad cristiana y dinástica de la monarquía que afirmara Alfonso II, el restaurador del orden de los

²² Esta persecución de los magos se inserta en una aplicación más general y expedita de la justicia que encarna el rey, como defensor de la comunidad, arrancando los ojos a los ladrones, extinguiendo por el fuego a los magos y terminando con los tiranos (usurpadores violentos) con admirable celeridad: «Ranemirus... uirga iustitiae fuit. Latrones oculos euellendo abstulit. Magicis per ignem finem imposuit, sibi que tyrannos mira celeritate subuertit atque exterminauit» (*Crónica Albeldense*, XV, 10; GIL, *Crónicas*, p. 175). Sobre el paganismo, combatido como crimen *lesae maiestatis* en la legislación visigoda («aut comminuere illos [hostes Dei] ut pulverem excusum aut delere ut lutum sordentium platearum», *Liber Iudiciorum*, 12,2,1; *Fuero Juzgo*, 12,2,1 [«los desmenuzaremos, assi cuemo el viento faz al polvo ante si, e los defaremos cuemo el lodo es defecho en el campo»], convertida en defensora de la fe verdadera [«conuenit et ea, que in luce fidei manent, a tenebris contradictionum edicto legali defendere», *Liber Iudiciorum*, 12,2,2]), da una cierta idea la pizarra de Carrio (M. GÓMEZ MORENO, *Documentación goda en pizarra*. Madrid, 1966, pp. 95-101), comentada por J. URÍA RÍU, *Los vaqueiros de alzada. De caza y etnografía*. Oviedo, 1976, pp. 211 ss; así como los documentos que revelan la larga continuidad de prácticas paganas, combatida de nuevo por Ordoño I en 856 (FLORIANO, *Diplomática española del período astur*, I, núm. 63). Sobre sus raíces, J. N. HILLGARTH, «Popular Religion», en *Visigothic Spain: New Approaches* (ed. E. JAMES, Oxford, 1980, pp. 3 ss.; cfr. G. VISMARA, «Cristianesimo e legislazione germaniche. Leggi longobarde, alamanne, bavare», en *Scritti di storia giuridica*. Milán, 1987, pp. 451 ss.

²³ «sibi que tyrannos mira celeritate subuertit atque exterminauit», *Crónica Albeldense*, XV, 10 (ed. GIL, p. 175). En torno al *comes palatii* Nepociano, y a sus sucesores Aldroito y el *superbus* Piniolo es posible rastrear la noción astur de tiranía que siguiendo el modelo clásico recogido por San Isidoro en sus *Sententias* y en las *Etymologias* se hace sinónima de rebelión contra el poder legítimamente constituido. Esta tiranía, al margen de cualquier otra consideración moral, provenía de la falta de título legítimo de origen (caso de Mauregato, *de serua tamen natus*; *Crónica de Alfonso III*, versión rot. 19; ed. GIL, p. 138), hecho determinante para los cronistas hispanogodos que no dudan en calificar de tiranos por este motivo a Atanagildo, Viterico, Sisenando, Chindasvinto y Ervigio. A su estilo, esta tiranía se concibe en la crónica del reino astur como una ilegitimidad originaria del poder que anula cualquier otra consideración, válida, en todo caso, para los reyes legítimos a los que sí cabe la apreciación de *vicarius Dei*, *amicus Dei*, llamados por Dios para regir con justicia y piedad a los pueblos conforme a la doctrina teológico-imperial de Lactancio, Eusebio de Cesarea y Temistio. La extraordinaria proliferación de *tyrannos* en la época visigoda, heredera de la crisis de autoridad del Bajo Imperio, permitió a sus cronistas e historiadores forjar una imagen de los mismos contrapuesta a la del rey legítimo, cuya virtud esencial de origen debía reforzarse con otras de ejercicio, tal y como las sistematizó San Isidoro de Sevilla: «regiae virtutes praecipuae duae, iustitia et pietas» (IX, 3); justicia y piedad que hacían resaltar, frente a la crueldad propia del tirano, otras virtudes del rey legítimo, como era el ser *modestus et temperatus* (I, 31); y observante de sus propias leyes «principem legibus teneri suis» (*Sententiae* III, 51). De esta forma, si los reyes derivan su nombre de obrar rectamente «reges a regendo et recte agendo» (*Etym.*, I, 29), los tiranos, sus contrarios, se presentan como malvados, perversos y crueles dominadores de pueblos «tyrannos vocari pessimos atque improbos reges luxuriosae dominationis cupiditatem, et crudelissimam dominationem in populis exercentes» (*Etym.*, IX, 3). Sobre el origen de estas ideas, de tan notable influjo en la formación del pensamiento político medieval, vid. J. ORLANDIS, «En torno a la noción visigoda de tiranía», en *AHDE*, XXIX, 1959, pp. 5-43. F. S. LEAR, «The Public Law of the Visigothic Code», en *Speculum*, XXVI, 1951, pp. 1 ss. F. KERN, *Derechos del rey y derechos del pueblo*. Trad. y estudio preliminar de A. López Amo. Madrid, 1955. J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son «De Institutione Regia»*. Étude et texte critique. Paris, 1930. C. E. ODEGAARD, «The Concept of Royal Power in Carolingians Oaths of Fidelity», en *Speculum*, XX, 1945, pp. 279 ss.

godos en la Iglesia y en el Palacio²⁴, al fundar una sede episcopal en Oviedo y convocar probablemente un concilio debelador de la herejía adopcionista,

²⁴ «Omnenquem Gotorum ordinem, sicuti Toletum fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Ovetao cuncta statuit», *Crónica Albeldense*, XV, 9 (ed. GIL, p. 174). Este orden de los godos, eclesial y palatino, se ha venido interpretando habitualmente en clave jurídica deduciendo abusivamente del mismo un restablecimiento del *Liber Iudiciorum* y aun de la *collectio canonum Hispana* que difícilmente puede corresponderse con la realidad judicial y procesal de la monarquía asturiana. El restablecimiento de este orden que probablemente se refiere a los usos cortesanos o palaciegos antiguos, civiles y eclesiásticos, al estilo del *De ordine celebrando concilio*, sancionado por el Concilio IV de Toledo, c. 4, y del *De ordine palatii* que compusiera Hincmaro de Reims para el círculo carolingio (MGH, *Fontes Iuris Germanici Antiqui. Nova series*, III, 1980) (lo que justificaría su olvido por las demás crónicas asturianas que, sin embargo, resaltan el papel restaurador de Fruela en el campo de la disciplina eclesiástica), intentó igualmente ser aquilataado en su posible dimensión institucional por C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «La restauración del orden gótico en el Palacio y en la Iglesia», en *Bol. Academia Historia*, 38, 1901 (publicado también en sus *Estudios críticos sobre la historia del reino de Asturias*, vol. II, pp. 623-639), concluyendo con la previsible diferencia entre el sencillo orden institucional asturiano y el complejo oficio palatino toledano. Más sencillamente, creemos que el nuevo orden eclesial y palatino, reducido a sus propios términos ovetenses, habría venido a corregir el muy primario existente en la corte de Pravia en tiempos del rey Silo, cuando el ahora restaurador del orden godo o toledano, Alfonso II, gobernaba el palacio («palatium gubernauit», *Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 18 (ed. GIL, p. 136). Este nuevo orden godo, eclesial y palatino, es posible que recibiera alguna influencia carolingia, como parece revelar la presencia de algunos oficios por vez primera documentados, caso del conde palatino y del *major domus* que, junto con el *strator* o caballero y el notario, componen el escaso elenco de oficiales palatinos por entonces registrados. No es posible saber si, al igual que sus homónimos carolingios, este *comes palatii* y el *major domus* tuvieron una principal función judicial en cuyo caso se abonaría la hipótesis no tanto de la temprana aplicación del *Liber* en la corte del rey de Oviedo (*vid. infra*, n. 28) como de la afirmación de la jurisdicción regia en torno, tal vez, a ciertos supuestos especiales (los casos mayores de las fuentes francas, los ocho de la *Constitutio de hispanis in francorum regnum profugis prima*, de Ludovico Pío de enero de 815 (MGH, LL. *Capitularia Regum Francorum*, I, c. 2) o los tres casos (homicidio, rapto, incendio) de la capitular de Carlos el Calvo de 6 de junio de 844 (*ibidem*, c. 2.2), cuyo eco parece percibirse en la primitiva legislación real leonesa, así, en el Concilio de Coyanza del año 1055, cap. 8 (ed. A. GARCÍA-GALLO, en *AHDE*, 20, 1950, pp. 616-618)), y en algunos fueros municipales (*v. gr.*, el Fuero romanceado de Sepúlveda [ed. E. SÁEZ], c. 33, «... muerte de omne, o por muger forçada o por casa quemada, o por todas cosas que petenenen a Palatio»). En cualquier caso, y a falta de nuevos datos, es necesario referir esta restauración del orden de los godos a su ámbito propio fijado por la crónica albeldense en torno a la iglesia y al *palatium regis*, con un componente esencial políticoeclesiástico que se refleja en la misma idea de *ordo*, base de ese *ordinem regali* desarrollado por los monarcas asturleonese de los siglos IX, X y XI, y que probablemente enlaza, más allá del mero ceremonial traducido por MORALEJO (*Crónicas*, p. 249), con las aspiraciones político-espirituales de la monarquía alfonsina: *Ordo, ordinare, ordinatio*, términos que se repiten una y otra vez en los textos filosóficos, teológicos y jurídicos medievales, representan una concepción del mundo transida por los ideales de paz y justicia que encarna Dios y, a su imagen, el rey o príncipe de la comunidad. *Vid.* sobre la tradición eclesial del antiguo orden toledano, con el juramento real de defensa de la fe y de gobierno en justicia convertido en principio fundamental de la constitución histórica española, cfr. M. FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V^eème au XI^eème siècle*. París, 1904, 498 ss.; sobre su explanación en tiempos de Alfonso V, el rey que por primera vez tradujo este *ordo* en principios legales (*Decreta Adefonsi regis*, 1017?; 1020?), *vid.* la ed. crítica de L. VÁZQUEZ DE PARGA en *AHDE*, 15, 1944, pp. 464-498; reproducida en *El Fuero de León. Comentarios*. Director L. G. DE VALDEAVELLANO. León, 1983; y, en general, la serie de estudios incluidos en *El reino de León en la Alta Edad Media. I. Cortes, Concilios y Fueros*. León, 1988,

impugnada de antes por Beato de Liébana y el obispo Eterio frente a las tesis del heresiarca Elipando, metropolitano de Toledo, y condenadas al fin por un *dictum* teológico pontificio²⁵. En su tiempo, ermitas, iglesias y monasterios modifican el paisaje indígena hasta el punto de caracterizar la nueva civitas regia, *Ovetao*, *Ovetum*, admirable por sus construcciones civiles (palacios, baños, *pretoria*), pero sobre todo por las religiosas (San Salvador, Santa María, Santirso, San Julián), en cuya descripción se detiene con gusto ajeno a toda tradición cronística el ciclo historiográfico asturiano²⁶.

La fundación de una ciudad regia en Oviedo, en el centro de Asturias, como antes lo fuera Toledo de Hispania, marcó la segunda gran ruptura con el pasado indígena de la región. Siguiendo el ejemplo visigodo y el coetáneo

y II. Ordenamiento jurídico del reino de León. León, 1992. Un resumen de las posiciones histórico-jurídicas sobre el texto citado de la albeldense, en W. GRAF VON PETTENBERG, *Das Fortleben des Liber Iudiciorum in Asturien/León (8-13. Jh.)*. Frankfurt am Main, 1994, pp. 34-36. Sobre el alcance del *ordo* jurídico medieval, vid. la acertada visión popular y antiestatalista de P. GROSSI, *Alla ricerca dell'ordine giuridico medievale*, en *Rivista di storia del diritto italiano*, 67, 1994 (ed. esp. en AA.VV., *De la Ilustración al liberalismo. Symposium en honor del profesor Paolo Grossi*. Madrid, 1995, pp. 43 ss.); del mismo autor, *El orden jurídico medieval*. Madrid, 1996, esp. pp. 96-100; desde una perspectiva social, G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. París, 1978; desde la histórica-filosófica, H. KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*. Hamburgo, 1982. P. MICHAUD-QUANTIN, *Ordo et ordines*, en id., *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma, 1971.

²⁵ R. D'ABADAL, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la iglesia visigoda*. Barcelona 1949, pp. 174 ss. F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Relaciones políticas y culturales de Alfonso II el Casto en Homenaje al Profesor Abilio Barbero* (ed. M.ª I. LORING). Madrid, 1997, pp. 593-605. Una síntesis del estado de la cuestión en A. ISLA FREZ, *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*. Madrid, 1992, pp. 41 ss.

²⁶ «templum Sancti Salvatoris cum XII apostolis ex silice et calce mire fravicavit aulamque sancte Marie cum tribus altaibus hedificavit. Baselicam quoque sancti Tirsi miro hedificio cum multis angulis fundamentavit: omnemque has Domino domos cum arcis atque columnis marmoreis auro argenteoque diligenter ornavit simulque cum regiis palatiis picturis diversis decoravit», *Crónica Albeldense*, XV, 9 (*Crónicas asturianas*, p. 194); «tertiam baselicam in memoriam S. Tyrsi condidit, cuius operis pulchritudo plus praesens potest mirari, quan eruditus scriba laudare», *Crónica de Alfonso III*, versión A Sebastián, 21. «Necnon satis procul a palatium edificavit ecclesiam in honorem sancti Juliani et Baselissa cum unis altaribus magno opere et miravili compositione locavit nam et regia palatia balnea, proptuarua atque universa stipendia formavit et instruere precepit», *Crónica de Alfonso III*, versión rotense, 21 (*ibidem*, pp. 139-141). Dirigidas a componer una imagen de poder, esas construcciones y pinturas admirables, eclesiales y palatinas, forman la parte artística de ese *ordo* renovado que pretendió instaurarse en Oviedo a imitación de Toledo por Alfonso II. Vid. R. MENÉNDEZ PIDAL, «La historiografía medieval sobre Alfonso II», en *Estudios sobre la Monarquía asturiana*, 2.ª ed. Oviedo, 1971, pp. 21-23; H. SCHLUNK, *Las iglesias palatinas de la capital del reino asturiano*. Oviedo, 1977. H. SCHLUNK y M. BERENQUER, *La pintura mural asturiana en los siglos IX y X*. Madrid, 1957. J. URÍA RIU, «Cuestiones histórico arqueológicas relativas a la ciudad de Oviedo de los siglos VIII al X», en *Symposium sobre cultura asturiana de la Alta Edad Media*. Oviedo 1964, pp. 261-328; H. RODRÍGUEZ BALBÍN, *De un monte despoblado a un fuero real (700 a 1145)*. *Estudio sobre los primeros siglos del desarrollo urbano de Oviedo*. Oviedo, 1971, pp. 106 ss. I. BANGO TORVISO, «L'ordo gotorum et sa survivance dans l'Espagne du Haut Moyen Age», en *Revue de l'Art*, 70, 1985, pp. 9-20; del mismo, *Alfonso II y Santullano, Arte prerrománico y románico en Asturias*. Villaviciosa, 1988, pp. 207 ss. L. ARIAS PÁRAMO, *La pintura mural en el Reino de Asturias en los siglos IX y X*. Oviedo, 1999.

franco y musulmán con sus cortes de Aquisgrán y Córdoba, se centralizó desde los tiempos de Fruela, en torno al monte Ovetum, roturado por los monjes de San Vicente, la vida político-administrativa del reino, y hasta tal punto fue significativo este hecho en la estructura de un reino carente por lo general de vida urbana que el reino tendió a confundirse con la ciudad a lo largo del siglo IX²⁷.

De este modo, al primitivo orden popular y gentilicio del reino de los astures, esencialmente caudillista, pacticio y defensivo, sucedió el más complejo de los reyes godos de Oviedo (*ordo gotorum obetensium regum*)²⁸, monárquico, conquistador y repoblador, cristiano y cortesano, capaz de encarnar los valores unitarios y confesionales de la antigua monarquía toledana. Un orden concebido al viejo estilo godo, como un régimen regioconciliar capaz de irradiar desde el *palatium* y desde la sede episcopal de San Salvador de Oviedo, poder, autoridad y organización, pero también arte, cultura, religiosidad y aun formas de vida áulicas y urbanas desconocidas anteriormente²⁹. Es probable que este viejo orden eclesial y palatino se inspirase en la tradición del *Liber Iudiciorum* y de la *Hispana*, conocida en la época más por referencias genéricas a los *Decreta Legum* y a la *Lex Canonica (Sancti canones)*³⁰ que por menciones codicológicas precisas al

²⁷ (Aldefonsus) «Iste XI^o regni anno per tirannidem regno expulsus monasterio Abelianie est retrusus; idem a quodam Teudane vel aliis fidelibus reductus regnique Ovetao est culmine restitutus», *Crónica Albeldense*, XV, 9. GIL, *Crónicas asturianas*, p. 174); cfr. *Crónica de Alfonso III*, versión rotense, 12. Otras menciones al *regnum* de Oviedo, en FLORIANO, *Diplomática española del período astur*, doc. del 29 de mayo del 873: «Principe glorioso Adefonso in Obeto», II, p. 77; doc. del año 900, «regnante Adefonso in Obeto», *ibíd.*, II, p. 263; doc. de septiembre de 903: «Adefonsi rex in Obeto», *ibíd.*, II, p. 282). Por lo demás, pensamos que la identificación del monasterio de Abelianie con Ablaña, propuesta en su día por Menéndez Pidal con buenos argumentos y secundada por Sánchez Albornoz (*Origenes*, II, p. 554), es más acertada que las recientes de Bonnaz (Beleña) y Ruiz de la Peña (Santa Eulalia de Abamia), *La monarquía asturiana*, p. 79

²⁸ *Crónica Albeldense*, XV. Este *ordo* de los «godos ovetenses» sucede en la relación cronística al *ordo gentis gotorum*, al que se refiere, concebido como régimen general, la *Crónica de Alfonso III* cuando pone en labios del obispo Oppa las siguientes palabras dirigidas a Pelayo: «Puto te non latere, confrater et fili, qualiter omnis Spania dudum in uno ordine sub regimine Gotorum esset ordinata et pre ceteris terris doctrina atque scientia rutilaret», vers. rotense, 9. El recuerdo de este orden unitario de los godos siglo y medio después permite recomponer el sentido histórico del término, tal y como se ve en la *Crónica Albeldense*, XV, 9.

²⁹ L. VÁZQUEZ DE PARGA, «Beato y el ambiente cultural de su época», en *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*. Madrid, 1980, v. II, pp. 36 ss.

³⁰ Esta legislación es citada de manera genérica en la diplomática del período astur: 871, junio, 5: Donación de Fulgaredo, abad de Mezonzo, a su monasterio: «damna secularia... inferat... et partibus vestris vel cuis lex dedent pro futuro (FLORIANO, *Diplomática*, II, pp. 70-72); 875, agosto, 25: Dicerio y Fakilo otorgan carta de *perfiliatio* a favor de Adeit: «ut profiliaremus te sicut lex docet in logo filio» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, 109; 882. marzo, 27: Muzara y Zamora fundan y dotan la iglesia de Lardosa: «pro luminaria... vel elemosinas pauperum, sicut lex et canonica sententia docet» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, pp. 139-140; 886, abril, 24: Alfonso III dona a Compostela las salinas de Lanzada que habían pertenecido a Hermenegildo Pérez y su mujer: «et per legum decreta et nostre sinodis instituta» (FLORIANO, *Diplomática...*,

*Liber*³¹, muy raras en la diplomática del período astur y aun en la documentación anterior al siglo XI³². Este texto incluía, en algunos ejemplares de su

II, p. 166); 895, noviembre, 25: Alfonso III dona a la iglesia de Compostela los bienes del Bierzo pertenecientes a las hijas de Sarraceno y Sindina que éstos «optinuerunt et per suam culpam amiserunt..., unde omnia que habere visi fuerunt, per legum decreta nobis sunt undique concessa» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, pp. 211-213). Más frecuentemente esta cita se refiere a los *sancti canones* o a la *lex canonica*: 757, febrero, 28 (interpolado): «posuimus eis dextris de illa nostra pressura secundum Canonica docet sententia» (FLORIANO, *Diplomática...*, I, p. 55); 860, diciembre, 14: «et in vita sancta persisterint omnia communiter habeant et iudicent sicut docet regularis ordo et canonica docet sententia» (FLORIANO, *Diplomática...*, I, 303); 870, febrero, 11: «secundum canonica sententia docet» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, pp. 53-55); 877, febrero, 10: «In villa Minduniato sibi locum elegerat sicut canonum autoritas edocet, quod si quis episcopus in sua persecutus fuerit ecclesia, fugundum ex illa ad alteram» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, pp. 111-113); 882, marzo, 27: «suos dextruos sicut kanonica sententia docet» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, p. 139); 900, agosto: «secundum sententiam canonicam exaratam permanet in melius» (FLORIANO, *Diplomática...*, II, p. 271). Expresiones similares aparecen en los falsos: lucense de 897 (FLORIANO, *Diplomática...*, II, p. 234); bracarense de 905 (*ibid.*, 310); y en el también falso de San Pedro de Laraya de 909 (*ibid.*, p. 381), en el que se repiten las menciones a la *lex canonica*. Aparte de estas citas genéricas a la legislación civil y canónica, en la diplomática del período astur se descubren asimismo instituciones reguladas conforme a los preceptos del *Liber Iudiciorum*: es el caso de la carta de dote otorgada por Sisenando a favor de su esposa Ildoncia (887, abril, 28: «in dotis titulum... de omni omnino re mea X^o portionem» (FLORIANO, *Diplomática*, II, pp. 170-72) (cfr. la carta de dote del año 1081 recogida por S. GARCÍA LARRAGUETA, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*. Oviedo, 1962, pp. 245-248); es el caso asimismo de la cuota de libre disposición, la llamada quinta visigoda, registrada en varios documentos (FLORIANO, *Diplomática...*, I, pp. 101, 145, 219, 241...). *Vid.* G. MARTÍNEZ DÍEZ, «Las instituciones del reino astur a través de los diplomas (718-910)», en *AHDE*, 35, 1965, pp. 59-167. Sobre el círculo culto de inspiración visigoda en el que se inserta esta tradición jurídica, S. M. CORONAS GONZÁLEZ, «El Derecho de Asturias en la Alta Edad Media», en *Libro del I Congreso Jurídico de Asturias*. Oviedo, 1987, pp. 73-95, esp. 76-78; cfr. M. ZIMMERMANN, «L'usage du droit wisigothique en Catalogne du IX au XII siècle. Approches d'une signification culturelle», en *Melanges de la Casa de Velázquez*, 9, 1973, pp. 223-281. R. COLLINS, «Sicut lex Gothorum continet: law and charters in ninth- and tenth- century León and Catalonia», en *English Historical Review*, C, 1985, pp. 489 ss.

³¹ En la diplomática del período astur tan sólo se registra una mención al *Liber Iudicum* como códice en un documento tardío del año 889 que inventaría los libros donados por el presbítero Beato al monasterio de San Salvador de Eyres (cfr. A. FLORIANO, *Diplomática española del período astur*, II, pp. 178-180. M. DÍAZ Y DÍAZ, «La Lex Wisigothorum y sus manuscritos. Un ensayo de reinterpretación», en *AHDE*, 44, 1976, pp. 163-224; p. 178. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «Notas sobre los libros leídos en el reino de León hace mil años», en *Cuadernos de Historia de España*, 1-2, 1944, pp. 232-238). Ello no es de suyo indicativo de una falta de vigencia efectiva del *Liber* en el reino de Asturias, pues el *Liber*, del cual se conservan en forma completa o seleccionada más de 30 ejemplares, es citado muy raramente como códice en documentos y catálogos de bibliotecas (DÍAZ, *La lex Wisigothorum*, p. 209). Para Asturias y León, estas menciones parecen reducirse a tres: una del siglo IX, ya descrita, y otras dos del siglo XI referidas a un ejemplar custodiado en San Martín de Lalín (1019) y a un códice correspondiente a la catedral de Oviedo (1045) (SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Notas sobre los libros*, p. 230; S. GARCÍA LARRAGUETA, *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*. Oviedo, 1962, p. 166). W. G. VON PLETTERBERG, *Das Fortleben des Liber iudiciorum in Asturien-León (VIII-XIII Jh.)*. Frankfurt am Main, 1994, pp. 67 ss.

³² En la documentación de la catedral de Oviedo y de San Vicente, las citas al *Liber* comienzan a cobrar precisión a mediados del siglo XI, al tiempo que se difunde la legislación real leonesa, cuyos preceptos vienen a apuntalar en ciertos casos la vieja normativa goda. Así, tras la

redacción vulgata, un título preliminar *De electione principum*, en el que se sintetizaban en clave religiosa las enseñanzas patrísticas y conciliares toledanas. Conforme a la tradición medieval, que llega a la primera edición española del *Forum Iudicum* preparada por el asturicense (¿astorgano?) Alonso de Villadiego³³, esta colección de leyes habría sido formada por el rey goda Sisenando con consejo de San Isidoro de Sevilla y de los sesenta y seis obispos participantes en el IV Concilio de Toledo, cuyas enseñanzas políticas, tal y como muestran las admirables miniaturas que ilustran algunos de sus códices³⁴, se plasmarían en su título preliminar.

sanción de los *Decreta Ferdinandi* en el Concilio de Coyanza de 1055 (LARRAGUETA, *Colección de documentos de la catedral*, pp. 173-177), encontramos en esa misma documentación citas a la *lex* y al *librum iudicum*, con afanes de mayor precisión formularia: 1058, abril, 19: «sicut lex docet remansit in meo iure omnia sua bona» (LARRAGUETA, *Colección de documentos*, pp. 189-191); 1075, febrero, 2: «Ob inde nos super taxatos facimus anc scriptura testamenti sicut lex docet: morienti textum voluntas sibe sit auctoritas et testium manum subscripta sive utrumque partium signis extiterit roborata» (*ibidem*, pp. 211-213); 1075, marzo, 27: «tunc vero infans donna Urraca ipsius regis germana et comes... et omnis milicia regalis palacii rogati ab ipsis videlicet infanzonibus et hereditariis de Lagneio rogaverunt predictum regem (Alfonso VI) quatinus iste asserciones non essent discusse per pugnam nec per librum iudicum per quem rex querebat accipere iudicium, sed per veridicos exquisites» (*ibidem*, pp. 219-221); 1075: «Inventarium sive agnitio de Taule» (San Salvador de Tol): «iudicaverunt predicti iudices sicut scriptum in libro Iudico (en blanco) in titulo (en blanco) per leges goticas ubi dicit: ut si aliquis de filiis hominum peruenerit ad etatem XX annorum et habuerit iuniores fratres sua tutitione, defendat res eorum et nec ab ipsis neque ab illis permitat destrui nec aliquid sua negligentia inde deperiri» (*ibidem*, pp. 223-224). Esta misma circunstancia se advierte en la documentación de San Vicente: 1045, abril, 13: «et persolbat pena que in legibus est degreta» (L. SERRANO, *Cartulario de San Vicente de Oviedo*. Madrid, 1929, p. 42. P. FLORIANO LLORENTE, *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo (781-1200)*. Oviedo, 1968, p. 86); 1070, septiembre, 10: «sicut canones docent» (FLORIANO, *Colección...*, p. 132); 1078: «quia in legum firmatum est non licet alienum servum rem suam vindicare vel donare sine consensum domino suo» (SERRANO, *Cartulario...*, p. 86; FLORIANO, *Colección...*, p. 145); 1082, julio, 27: «et si uis aude in Libro Iudico et ibi invenies quomodo vale donatio sicut ed emptio» (SERRANO, *Cartulario...*, p. 98; FLORIANO, *Colección...*, p. 157); en otra venta realizada en la misma fecha se precisa aun más: «Et si uis vade in Libro Iudico et in Libro V et titulo quarto, sententia secunda, et ibi invenies quomodo valet donatio sicut et emptio» (FLORIANO, *Colección...*, p. 159). Cfr. otras citas formularias en ventas, permutas y donaciones en pp. 193-212: 1104, febrero, 9: «et in lege sic ait: ut valeat conmutatio sicut et emptio»; 241-381; 1092, mayo, 15: «secundum legem dicit scriptura voluntas defuncti ante sex menses coram sacerdotibus uel testibus publicetur» (SERRANO, *Cartulario...*, p. 115; FLORIANO, *Colección...*, p. 185). Cfr. P. GARCÍA TORANO, «La remisión "sicut lex docet" o cláusula similar en los documentos asturianos de la Reconquista», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 60, 1967, pp. 89-100; 64-65, 1968, pp. 401-421

³³ *Forus antiquus Gothorum Regum Hispaniae, olim Liber Iudicum, hodie Fuero Juzgo nuncupatus. XII libros continens comentariis brevi eorumdem historia, Regumque hispanorum catalogo illustratus ab Alphonso de Villadiego*. Madrid, Pedro Madrigal, 1600. Este título preliminar no se recoge en la edición crítica del *Liber Iudiciorum* preparada por K. ZEUMER, dentro de los *Monumenta Germaniae Historica, Leges Visigothorum*. Hannover, 1902, basado en el *Codex Vaticanus reginae Christinae* del siglo VIII. En general, vid. Y. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios críticos de la Lex Visigothorum*. Madrid, 1997.

³⁴ Una de las miniaturas que figuran en el código murciano del *Fuero Juzgo* se reproduce al final del Prólogo de la edición realizada por la Academia Española: *Fuero Juzgo en latín y castellano cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*.

Una idea de comunidad de Dios, rey y pueblo, animaba, al estilo bíblico, esta tradición vulgata del *Liber Iudiciorum*: «et reges in populis et populi in regibus et Deus in utrisque laetetur»; «e los rees se alegraron con sos poblos et los poblos con sos rees et nuestro sennor Dios con todos»³⁵. Esta comunidad, regida por los mandamientos de Dios, requería de unas leyes que «por demostrar las cosas de Dios» enseñaban a bien vivir, eran fuente de disciplina, maestra de virtudes e vida de tod el pueblo» (*Fuero Juzgo*, tít. prim., 2), leyes que no debían ser hechas en interés propio, ni en contienda, sino *por razón y mas comunialmente por el provecho del pueblo* (*FJ*, tít. prim. 1,3; 1,10). El rey, que a imagen del cuerpo humano, es cabeza del reino, debía gobernar con mesura y humildad, pues de las *bonas costumpnes nace la paz et la concordia entre los pueblos* (Concilio VIII de Toledo; *Fuero Juzgo*. tít. prim. 1,4)³⁶. Este deber, elevado a compromiso sacramental a través del juramento prestado *ante que reciba el regno*, le compelia a guardar las leyes bajo la severas penas de maldición divina («maldito ye todo omne que iura mentira en nomme del Sennor Dios»), de excomunión eclesiástica y de pérdida de la dignidad real³⁷. En contrapartida recibía el juramento de fidelidad de su pueblo, otorgado por magnates y obispos, sancionándose así un pacto mutuo de comunidad basado en Dios y en el Derecho. Precisamente para hacer Derecho era nombrado rey («y mirará por el interés de los pueblos que han de encontrar su salvación en el derecho... pues al rey le hace el derecho no la persona», dirá en una de sus frases más llenas de sentido político y jurídico fundamental el Concilio VIII de Toledo del año 653³⁸, como le recuerdan en tono profético estas enseñanzas patrísticas: «faciendo derecho el rey debe aver nomme de rey et faciendo torto, pierde nomme de rey», deducidas

Madrid, 1815. Más significativas, y no sólo por estar bellamente coloreadas son las miniaturas de diferentes códices del *Fuero Juzgo* que se conservan en el archivo capitular de Toledo. Una de ellas, la que muestra al rey Sisenando recibiendo el *Libro Juzgo* que le ofrecen los obispos, ilustra la portada de la segunda edición de mi *Manual de Historia del Derecho español*. Valencia, 1999.

³⁵ *Liber Iudicum aut Codex Wisigothorum, Primus Titulus De electione principum*, 3 (ed. *Los Códigos Españoles concordados y anotados*, I-XII. Madrid, 1847, I, p. LXXVIII); *Fuero Juzgo*, «El primero titolo Ye de la eleccion de los principes, (et del insinnamiento como devenit ulgar derecho et de la pena de aquellos que iulgant torto. Esti libro fo fecho de LXVI obispos enno quarto concello de Toledo, ante la presencia del Rey Don Sisenando, enno tercero anno que regno. Era DCLXXXI)», 3 (ed. Academia Española, Madrid, 1815; seguida por la de *Los Códigos Españoles*, *ibidem*, p. 98). Esta frase se tomó del c. 75 del IV Concilio de Toledo (a. 633) presidiado por San Isidoro de Sevilla (ed. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, p. 220)

³⁶ Concilio VIII de Toledo, c. X (ed. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, pp. 23-24).

³⁷ *Liber Iudicum*, prim. tit. 4; *Fuero Juzgo*, tít. prim., 4. cfr. J. ORLANDIS, «El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigótica», en *Estudios Visigóticos*, III. Roma-Madrid, 1962, pp. 57 ss.; del mismo autor, *En torno a la noción visigoda de tiranía*, cit. C. DIETRICH, «Königs und Untertaneneid in Westgotenreich», en *Historische Forschungen für W. Schlesinger*. Köln-Wien, 1974; del mismo autor, «The oath of allegiance and the oath of the King in the Visigothic Kingdom», en *Classical Folia*, 30, 1976, pp. 4-26.

³⁸ *Vid. supra*, n. 2.

de un viejo proverbio latino por ellas recordado: «rey serás si fecieres derecho et si non fecieres derecho non serás rey»³⁹. Máximas conciliares y patrísticas que expresan el carácter pacticio de la monarquía, del rey con su pueblo y de ambos con Dios por el ejercicio del Derecho, transmitido como herencia legítima del pasado político visigodo al mundo medieval.

El reino de Asturias, al proclamarse heredero de esta tradición política, hubo de moldear su propio orden originario, esencialmente popular y caudillista, a las enseñanzas de la patrística conciliar. Su difusión en el círculo eclesial y palatino de Oviedo, atestiguada por la rica dotación de libros doctrinales y litúrgicos de Alfonso II al crear la diócesis⁴⁰ y el *thesaurus* codicológico de la catedral, incrementado con las donaciones de sus sucesores (en especial de Ordoño I y Alfonso III, *scientia clarus*, algunos de cuyos códices, entre ellos unas *Etimologías* de San Isidoro, pasaron a la famosa librería gótica de la catedral de Oviedo con el *ex libris Adefonsi principis librum*⁴¹), puso las bases ideológicas de la monarquía, tal vez en

³⁹ A. GARCÍA-GALLO, *San Isidoro jurista*, en M. C. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *Isidoriana*. León, 1961, pp. 134-141. H. J. DIESNER, *Isidor von Sevilla und das westgotischen Spanien*. Berlín, 1977. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Isidoro en la Edad Media Hispana», en *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona, 1976, pp. 140-201.

⁴⁰ El prof. R. Gibert ha insinuado la posibilidad de que «el juicio del Libro», un recurso extraordinario documentado desde el siglo X en el reino de León, remontara en su práctica «a la época de Oviedo» (*Historia general del Derecho español*. Madrid, 1974, p. 22). Aunque en el texto no se indica, esta práctica estaría forzosamente vinculada a la corte del rey. Sin embargo, aunque parece probable que en la biblioteca del palacio real de Toledo existiera una colección de manuscritos jurídicos acopiados con el fin de preparar la obra recopiladora de Recesvinto (B. BISCHOFF, «Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltá del sesto seculo alla riforma di Carlo Magno», en *Settimane di studio del C. Ital. di studi sull' alto medioevo*. Spoleto, 1963, p. 482), nada se sabe sobre su posible recepción en la rica librería gótica de la iglesia de Oviedo, ni en la palatina de Alfonso III. Cfr. M. DÍAZ Y DÍAZ, «La cultura literaria en la España visigoda», en *De Isidoro al siglo XI*, pp. 59-86. FLORIANO, *Diplomática española del periodo astur*, II, pp. 694-703. M. GÓMEZ-MORENO, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*. Madrid, 1919 (reed. Granada, 1975), pp. 345 ss. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El “juicio del Libro” en León durante el siglo X», en *AHDE*, 1, 1924, pp. 382-387. A. GARCÍA-GALLO, «El Fuero de León, su historia, texto y redacciones», en *AHDE*, 39, 1969, pp. 5-171, esp. 136-141. Por su parte, A. PRIETO, de acuerdo con la tesis general de Martínez Díez sobre la persistencia de un derecho meramente consuetudinario en el reino astur, ha negado la vigencia procesal del *Liber* en esta época, aceptando, a lo más, algunas costumbres procesales impregnadas por contenidos del *Liber*, por efecto, tal vez, de algunas *formulae* visigóticas, «La potestad judicial de los reyes de León», en *El Reino de León en la Alta Edad Media*, II. León, 1992, pp. 521-564; p. 533; posición básicamente aceptada por PLETTEMBERG, *Das Fortleben des Liber Iudiciorum*, cit., al destacar la inexistencia de ejemplares del *Liber* como base de esta tradición oral o «de oídas» señalada en su día para el ámbito catalán por el profesor J. LALINDE ABADÍA al estudiar «Los pactos matrimoniales catalanes», en *AHDE*, 33, 1963, pp. 133-266. Más probable es que en torno al *Palatium regis* se afirmara una jurisdicción suprema referida a los casos más graves contra la paz del reino respaldada por la autoridad simbólica del *Liber* y de la *Hispana*, como parece deducirse de algunas decisiones de Alfonso III (vid. n. 32; cfr. *supra*, n. 24).

⁴¹ *Viaje de Ambrosio de Morales por orden de Felipe II a los reinos de León, Galicia y Principado de Asturias para conocer las reliquias de santos, sepulcros reales y libros manuscritos*. Ed. facs. Oviedo. Bibliot. Pop. Asturiana, 1978. DÍAZ, «La circulation de manuscrits dans la Peninsule Iberique du VIII au XI siècles», en *Cahiers de Civilisations Médiévale*, 12, 1969, pp. 219-

convivencia con ciertos principios políticos francos recibidos en la época de esplendor del *imperium* cristiano carolingio ⁴².

Al restaurar el viejo *ordo* eclesial y palatino visigodo, el rey de Oviedo, poco más que un simple *dominus* en la diplomática de la época ⁴³, renunció a crear su propia ley asumiendo la tradición legal y doctrinal añadida a las versiones vulgata del *Liber* y de la *Hispana*. Esta es la *lex* que aplica Alfonso III al castigar los delitos de alta traición, pero no en la forma precisa que veremos luego documentada en el reino asturleonés sino como una enseñanza deducida de esta tradición culta ⁴⁴. Estas enseñanzas conforman un orden

241; 383-392; del mismo autor, «Isidoro en la Edad Media hispana», en *De Isidoro al siglo XI*, cit., pp. 157 ss. G. DE ANDRÉS, «Los códices visigóticos de la Catedral de Oviedo», en *Cuadernos Bibliográficos*, 31, 1974

⁴² M. DEFOURNEAUX, «Carlomagno y el Reino asturiano», en *Estudios sobre la Monarquía asturiana*, 2.ª ed. Oviedo, 1971, pp. 93-114. Por su parte, F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Relaciones políticas y culturales de Alfonso II el Casto*, cit., ha destacado, con palabras de Ewig, la significación política de la consagración real de Pipino, padre de Carlomagno, que dio fundamento sacramental a la posición del rey en la Iglesia de Occidente. El enlace posterior del poder militar franco, base de la creación del *imperium* carolingio, con la romanidad vinculada a la sede de San Pedro, lograda tras la coronación del año 800, hizo de Carlomagno un *imperator christianus* defensor de la paz y del orden que reflejan los capitulares carolingios, capaz de extender el influjo de sus ideas mediante las relaciones de fidelidad o de *amicitia* establecidas con otros príncipes cristianos, como Alfonso II el Casto. Así, la creación de un aparato cortesano y la construcción del admirable conjunto de edificios de Oviedo habría sido la «réplica o imitación de Aquisgrán y otras cortes carolingias», entre las que encuentra Rávena, cuyas obras arquitectónicas y pictóricas de sabor imperial tal vez se refleje en la basílica de San Julián de los Prados. En cualquier caso este influjo carolingio habría sido pasajero y prácticamente inexistente después del 824, cuando Ludovico Pío se repliega a sus problemas francos y la corona imperial pierde su significación política convirtiéndose en un *titulus sine re*. En la década de 880, cuando se escriben las crónicas asturianas, este influjo ha desaparecido completamente y la nueva orientación neogotocista de la corte, inspirada por la acción repobladora de Ordoño I y Alfonso III, lleva a omitir esta etapa de las relaciones francoasturianas.

⁴³ *Testamentum* de Alfonso II: «Adefonsus in omnibus et per omnia vermulus famulus Immo servus tuus» (FLORIANO, *Diplomática*, I, p. 119); 860, junio, 28): «Hordonius Fronimio episcopo. Per nostre preceptionis iussionem, donamus atque concedimus tibi loca quod est ex nostra proprietate» (FLORIANO, *Diplomática*, I, p. 297. Cfr. L. BARRAU-DIHIGO, «Étude sur les actes des rois asturiens», en *Revue Hispanique*, 46, 1919, pp. 44 ss. y 56 ss. MARTÍNEZ DÍEZ, *Las instituciones del reino astur*, pp. 67-69 y 134-136. L. G. DE VALDEAVELLANO, «La época del rey astur Silo y el documento del año 775», en *Textos singulares de la España medieval*, I. Madrid, 1971, pp. 69 y 134-136.

⁴⁴ Cfr. n. 32. Sin olvidar el sentido popular que tiene *lex* en la Alta Edad Media, concebida al estilo isidoriano como una «constitutio populi», *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, Oxford, 1911, lib. X, 1; en la que se transparentan *mores* y costumbres, que la convierten en expresión del *Liber Iudiciorum*, 1,2,2, en *anima totius corporis popularis*, al compás de una concepción muy difundida que la hace nacer del consentimiento popular y de la sanción regia: «quoniam lex consensu populi et constitutione regis fit», «Edictum Pistense» (a. 864), en *Capitularia Regum Francorum*, ed. A. BORETIUS y V. KRAUSE, en *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II*, vol. II, n. 273, n. 6. Un análisis de este «consensus fidelium» en el mundo carolingio, en L. GANSHOF, *Recherches sur les capitulaires*. París, 1958, pp. 34 ss.; sobre el precedente visigodo, C. PETIT, «Consuetudo y mos en la Lex Wisigothorum», en *AHDE*, 44, 1984, pp. 209-252. S. M. CORONAS GONZÁLEZ, *El derecho de Asturias en la Alta Edad Media*, pp. 75-79.

jurídico fundamental que el anónimo iluminador del Beato de Santo Domingo de Silos ⁴⁵ supo representar en un dibujo con forma de cruz en la que aparecen sus cuatro elementos constitutivos: Pax-Lux

Rex-Lex

La paz, sinónimo de la luz divina de la justicia en el período turbulento de la Edad Media, es promovida por el rey que aplica la ley. Se prefigura así en la mentalidad medieval una concepción unitaria del poder y de la ley que llegará a las *Partidas* (rey y ley «son dos cosas que han hermandat en uno»), formulando uno de los principios más fecundos en consecuencias políticas de nuestro Medievo ⁴⁶.

2. EL ORDO MONÁSTICO Y PROTOSEÑORIAL

Estos valores y principios de la tradición visigoda fueron extendidos mas allá del núcleo eclesial y palatino de la corte ovetense por obispos, condes y abades pero sobre todo por los humildes monjes y clérigos de monasterios e iglesias rurales convertidos en centros de evangelización, y a la vez, de población con sus familiares o siervos que externamente podrían pasar por *villae* o granjas de labor, representando una forma de continuidad espiritual con el pasado visigodo con sus reglas y pactos monásticos inspirados en los *codices regularum* de la época anterior ⁴⁷. Una de estas reglas, la llamada *Regula Communis*, incluía al final de su capitulado una fórmula de pacto que

⁴⁵ J. DOMÍNGUEZ BORDONA, «La miniatura medieval», en *Ars Hispaniae*. Madrid, 1962, pp. 31 y 33; sobre otros aspectos de este orden medieval reflejado en la miniatura de la época, vid. J. WILLIAMS, *La miniatura española en la Alta Edad Media*. Madrid, 1987, pp. 15-34; ilustración 40. Sobre el valor formativo (para «edificación de los incultos» decía San Gregorio Magno) de la miniatura en los países de escasa tradición libraria, vid. O. PACHT, *La miniatura medieval*. Madrid, 1987, pp. 12 ss. Por lo demás, el aniconismo de la pintura mural asturiana es posible que se relacione más con la persecución del paganismo que con la luchas iconoclastas de los siglos VIII y IX, de acuerdo con el viejo principio del Concilio de Iliberis (s. IV), «Placuit picturas in ecclesia esse non debet» (ed. J. VIVES, *Concilios hispanorromanos y visigóticos*, cit.), remozado en el imperio carolingio por la capitular de *imaginibus* que atribuía asimismo el uso de las imágenes a la «tradición de los gentiles», y que por ello, contraponiendo imagen y escritura, recuerda que es en los libros de la sagrada ley donde se debe aprender la doctrina espiritual. *Libri Carolini*, ed. J. P. MIGNE, *Patrologiae... seu bibliotheca universalis... omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum*. París, 1844-1864, v. 98, col. 1099-1108). Vid. ARIAS PÁRAMO, *La pintura mural en el Reino de Asturias*, pp. 16-20.

⁴⁶ J. L. BERMEJO, «Principios y apotegmas sobre la ley y el rey en la Baja Edad Media castellana», en *Hispania*, 129, 1975, pp. 31-47. S. M. CORONAS GONZÁLEZ, «Las leyes fundamentales del Antiguo Régimen: Notas sobre la Constitución histórica española», en *AHDE*, 63, 1993, pp. 127-218, esp. 133-137. Sobre un hecho concreto, la sustitución del oficio toledano o mozárabe por Alfonso VI (que según D. Rodrigo JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*. Ed. y trad. de J. FERNÁNDEZ VALVERDE. Madrid, 1989, cap. XXV, fue el origen del dicho popular: «A donde quieren los reyes van las leyes»), vid. J. L. MARTÍN, «La monarquía leonesa. Fernando I y Alfonso VI (1037-1109)», en *El reino de León en la Alta Edad Media*. León, 1995, pp. 425 ss.

⁴⁷ CORONAS, *El Derecho de Asturias en la Alta Edad Media* (cit. n. 19), pp. 84-90.

halló amplio eco en las comunidades dúplices o familiares de la Alta Edad Media⁴⁸. En esta fórmula de pacto (*pactum, placitum, pactio*), documento jurídico de la profesión monacal individual o colectiva, se fijaba con fraseología cuasi feudal que recuerda al rey electo visigodo, las obligaciones y los derechos de los monjes y del abad por ellos elegido, limitando su autoridad, muy severa, con ciertas facultades de discusión y aún de rebelión concedidas a la comunidad. Este pactismo monacal, tal y como se ve en el famoso pacto de San Vicente de Oviedo de 781 entre los monjes y el abad Fromista⁴⁹, representa en esencia un compromiso de vida y comunidad de bienes, inviolable bajo severas penas espirituales y materiales, que vino a apuntalar en este ámbito la concepción comunal del *regnum*, casi bíblica, sostenida por el título preliminar del *Liber* y los cánones de la *Hispana*.

Pero al tiempo, este monasticismo representa, especialmente en aquellas comunidades familiares que en un momento dado decidieron vivir «*more monastico*», el punto de contacto esencial de las formas de vida tradicionales de los pueblos norteños con las nuevas señoriales difundidas al calor de la religión y del poder real desde la Iglesia y el *Palatium* ovetense. Nuevas formas que tardaron en adaptarse a tenor de la falta de referencias en la diplomática asturiana a clases sociales y a tributos capaces de sustentar la antigua división entre *potentiores* y *humiliores*. Estos monasterios familiares, que habitualmente observan alguna fórmula de pacto similar a la que se incluye en la *Regula Communis*, garantía última de su estabilidad y orden interno, sirvieron así para apuntalar un sistema de vida comunal, agrícola y ganadero, ensayado de antiguo en las *villae* laicas y remozado ahora con ayuda de estos centros religiosos nacidos del nuevo clima espiritual, con el fin de aprovechar algunas de la ventaja inherentes a su establecimiento: mayor seguridad personal, respeto social, y aun ofrendas y donaciones de los fieles, algunos de los cuales se vinculaban a los monasterios por lazos de *fraternitas o familiaritas*, mediante la *traditio corporis et animae*, con un indudable efecto social en los casos de vejez, pobreza o enfermedad. Sin embargo, y a pesar de la continuidad que garantizaba a estos monasterios la sucesión abacial y el gobierno de la comunidad por personas de

⁴⁸ *Patrologiae Latinae*, t. 87, col. 1110-1130; *pactum* (col. 1127-1130); cfr. L. HOLSTENIUS y M. BRACKIE, *Codex Regularum*, I, Augustae Vindelicorum, 1759, pp. 215-219. Vid. las reglas monásticas de S. Isidoro, S. Leandro y S. Fructuoso, en J. CAMPOS RUIZ/I. ROCA MELIÁ, *Reglas monásticas de la España visigoda*. Madrid, BAC, 1971, pp. 208-211. J. ORLANDIS, «Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media», en *AHDE*, 26, 1956; del mismo autor, «Los monasterios dúplices en la Alta Edad Media española», en *AHDE*, 24, 1954 (recogidos en sus *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, 1971).

⁴⁹ FLORIANO, *Diplomática española del período astur*, I, pp. 80-85; cfr. los pactos de 759, de San Miguel de Pedroso (FLORIANO, *Diplomática...*, I, pp. 59-60; del monasterio de Aquas Calidas (790) (FLORIANO, *ibidem*, 89-91); de San Pedro y San Pablo de Naruoba (818) (FLORIANO, *ibid.*, 146-150); de Santa Eulalia (856) (FLORIANO, *ibid.*, 267-269; pacto de Unila y otros religiosos con el abad Fulgaredo (871) (FLORIANO, II, pp. 263-65); cfr. Ch. J. BISHKO, «Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, Madrid, 1951, pp. 513-531. El pacto monástico de San Vicente de Oviedo (¿781?) y de Santa María, San Pedro y San Pablo de Trubia, no registrados por Bishko, en S. G. LARRAGUETA, *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, pp. 34-40.

la estirpe del fundador, como se ve en el propio monasterio de San Vicente de Oviedo, muchos de ellos tuvieron vida efímera, la deseada por San Fructuoso de Braga para esos «centros de perdición»⁵⁰.

3. EL ORDEN POPULAR

Por estas u otras vías, en un momento variable de la historia del reino de Asturias, acabó por producirse el engarce de la iglesia y el monasterio nuevos con la antigua villa familiar. El valle, como unidad geográfica natural impuesta por la orografía montañosa de la región, acoge *villae* y familias asentadas de antiguo en él⁵¹, constituyendo esta villa o granja familiar, trabada con fuertes lazos gentilicios⁵², la unidad fundiaria, social y jurídica

⁵⁰ J. ORLANDIS, «“Traditio corporis et animae”. Laicos y monasterios en la Alta Edad Media española», en *AHDE*, 24, 1954; J. PÉREZ DE URBEL, «Vida y caminos del Pacto de San Fructuoso», en *Revista Portuguesa de Historia*, 8, 1957, pp. 367-397.

⁵¹ M. FERNÁNDEZ MIER, *Génesis del territorio en la Edad Media. Arqueología del paisaje y evolución histórica en la monarquía asturiana*. Oviedo, 1999, pp. 50-60 y 111 ss. Frente a la tesis de la pervivencia simultánea de castros y *villae* defendida por la autora, tal vez sea más acertado pensar en la temprana sustitución de la forma antigua de poblamiento de los castros, una vez pedida su razón de ser defensiva y aún económica con el final de las explotaciones auríferas, por la *villa* que, en su complejidad –desde la casería familiar al grupo vecinal o comunidad de aldea– representa el paso a la cultura agraria de tradición romana bien que mixtificada con la antigua ganadera. Cfr. N. SANTOS YANGUAS, *Comunidades indígenas y administración romana en el Noroeste hispánico*. Vitoria, 1985, pp. 157 ss. N. SANTOS y M. P. MONTERO, «Introducción al estudio y significado de las villas romanas en Asturias», en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 105-106, 1982, pp. 111-153. J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, «Crecimiento económico y síntomas de transformación en las estructuras de la sociedad y del hábitat en el reino de Alfonso III en Asturias», en *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*. Oviedo, 1994, pp. 27-53. M. C. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, «Estructuras sociales indígenas en el área indo-europea de Hispania en época romana: pervivencias y transformaciones», en *Asimilación y resistencia a la romanización en el norte de Hispania*. Vitoria, 1985, pp. 155-188. S. AGUADÉ NIETO, *De la sociedad arcaica a la sociedad campesina en la Asturias medieval*. Madrid, 1988; del mismo autor, *Ganadería y desarrollo agrario en Asturias durante la Edad Media*. Barcelona, 1983. J. M. MAYA, *Los castros en Asturias*. Oviedo, 1989; id., «Hábitat y cronología de la cultura castreña en Asturias», en *Portugalia*, 4-5, 1983-1984, pp. 175-198. E. CARROCERA FERNÁNDEZ, *El territorio de los astures: los castros, en Astures*. Gijón, 1995, pp. 53-65; id., «El fin de la cultura de los castros», en *A cultura castrexa galega a debate*. Tuy, 1996, pp. 207-219.

⁵² En la diplomática del período astur se registran diversos ejemplos: 863, diciembre, 13: Restitución de bienes por Rebello a la iglesia de Santa María del Puerto (FLORIANO, *Diplomática española del período astur*, I, 319-320) (vid. su relación con otros documentos similares de distintas regiones hispánicas en A. BARBERO y M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona [4.ª ed.], 1986, pp. 362 ss.); 869: el conde Diego concede al monasterio de San Félix de Oca el aprovechamiento de leña de los montes de Val de Abuelo, y de pastos juntamente con los vecinos de Oca (FLORIANO, *ibidem*, II, pp. 45-46); 870: escritura de *profilatio* (*ibidem*, II, pp. 56-57); cfr. 875: «ut profilaremus et sicut lex docet in logo filio» (*ibidem*, II, pp. 109-110; año 905, *ibidem*, pp. 336-337); responsabilidad familiar colectiva, año 898 (FLORIANO, *ibidem*, II, pp. 237-239); año 902, Cagildo y Recacis, con sus hermanos y sobrinos, fundan el monasterio de San Juan en varias villas de su propiedad en el territorio de Coimbra (*ibidem*, II, pp. 277-279); año 909, los hijos y nietos de los fundadores de la iglesia de San Pedro de Laraya señalan término y dependencia territorial a la misma (*ibidem*, II, p. 380); año 909, Félix, en unión de su esposa e hijos, vende a Juan sus tierras (*ibidem*, II, p. 374)... *Vid.*, en gene-

del reino de Asturias. En torno a estas *villae*, habitadas por gentes mayoritariamente libres y de parecida condición económica que en ocasiones se citan en viejos territorios tribales (*in tinegio in territorio Pesgos*), se generó un orden popular, en gran parte continuación del antiguo consuetudinario de la tierra al no mediar ninguna ruptura inmediata con las formas de vida anterior, cuyo carácter parental y solidario se refleja en los fuertes lazos comunitarios de sus instituciones tradicionales⁵³. Al *concilium* o *conventus vicinorum*, expresión acabada de esta cohesión familiar o vecinal, en los que la edad y la dignidad debían estimarse tanto como en los tiempos de Estrabón⁵⁴, le corresponde regular la vida agrícola y ganadera común, el aprovechamiento de pastos, bosques y ríos comarcanos; testimoniar y dar publicidad a los actos sociales relevantes: bodas, ventas, donaciones..., y aun actuar como asamblea judicial, conforme a antiguas costumbres reflejadas asimismo en el *Liber Iudiciorum* y en la *Hispana* romanizantes (*conventus publicum vicinorum; consensu publico... ex iudicio manifesto*), declarando o simplemente verificando la razón o mejor prueba de los contendientes, seguida de la fórmula habitual de reconocimiento de verdad por parte del perdedor, garantía de su pacífico acatamiento («*agnosco me in veritate*»)⁵⁵. El *concilium* castiga asimismo, tal vez con cierto simbolismo antiguo reproducido luego en los primeros fueros municipales, a los miembros de la comunidad que delinquen, pero a la vez actúa en defensa común contra las incursiones o robos de los próximos o comarcanos⁵⁶; una solidaridad fami-

ral, E. DE HINOJOSA, «La comunidad doméstica en España durante la Edad media», en *Obras de D. Eduardo de Hinojosa*. Madrid, 1955, II, pp. 329-341. G. BRAGA DA CRUZ, *Algunas consideraciones sobre a «perfiliação»*, ahora publicado en sus *Obras Sparsas*. Coimbra, 1979, I, pp. 1-80. E. M. PONTIERI, «Una familia de propietarios rurales en la Liébana del siglo X», en *Cuadernos de Historia de España*, 43-44, 1967, pp. 119-132. En un marco cronológico y social más amplio, J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR y C. DÍAZ HERRERA, *La formación de la sociedad hispano cristiana del Cantábrico al Ebro en los siglos VIII al XI. Planteamiento de una hipótesis y análisis del caso de Liébana, Asturias de Santillana y Trasmiera*. Santander, 1982. J. HEERS, *Le clan familial au Moyen Âge*. París, 1974.

⁵³ J. L. PÉREZ DE CASTRO, «Instituciones del Derecho tradicional asturiano», en *Revista de Etnografía* (Oporto), 22, 1962, pp. 1-122. F. TUERO BERTRAND, *Instituciones tradicionales de Asturias*. Salinas, 1976. S. AGUADÉ, *Ganadería y desarrollo agrario en Asturias durante la Edad Media*. Barcelona, 1983. Por lo demás, en la *Obra Escrita* de Ramón PRIETO BANCES (2 vols. Oviedo, 1976) se encuentra una aportación ya clásica al conocimiento de las instituciones tradicionales asturianas: «La explotación del dominio rural de San Vicente de Oviedo en los siglos X al XIII» (pp. 153-351); «La casería asturiana» (*ibidem*, pp. 417-454); «La mio quintana» (*ibidem*, pp. 731-760); «Cocktail asturiano (costumbres jurídicas populares)» (*ibidem*, pp. 997-1025); «Casa y casería en la vieja Asturias» (*ibidem*, pp. 1127-1144), etc.

⁵⁴ *Geografía* (ed. GARCÍA BELLIDO, Madrid), 3,3,7.

⁵⁵ Concilio IV de Toledo (a. 633), c. 75 (ed. VIVES, p. 220). MARTÍNEZ DÍEZ, *Las instituciones del reino astur a través de los diplomas* (cit. n. 19), pp. 125 ss.

⁵⁶ E. DE HINOJOSA, «El elemento germánico en el Derecho español», en *Obras de E. de Hinojosa*, II. Madrid, 1955, pp. 405-470. J. ORLANDIS, «Las consecuencias del delito en el Derecho de la Alta Edad media», en *AHDE*, 18, 1947, pp. 61-165; del mismo autor, «La prenda como procedimiento coactivo en nuestro Derecho medieval», en *AHDE*, 14, 1942-1943, pp. 81-183. Sobre las raíces indígenas de las instituciones medievales, cfr. A. GARCÍA-GALLO, «El carácter germánico de la épica y del Derecho en la Edad Media española», en *AHDE*, 25,

liar o vecinal que hubo de reforzarse por la pertenencia a una iglesia común o, desde el siglo XI, a una parroquia.

En efecto de esta relación de la Iglesia con el mundo rural, todavía emanó un nuevo orden territorial que acabó por centrarse en torno a una institución de profundo significado histórico: la parroquia. No es fácil precisar cuántas iglesias y monasterios (que la documentación de la época sitúa por lo general en un *valle*, *lugar* o *territorio* sin hacer apenas referencia a los *vici* o *pagi* de tan amplio desarrollo en la Meseta), tenían estructura parroquial, esto es, límites bien determinados, ministerio pastoral asignado a un sacerdote o presbítero concreto y administración regular de los sacramentos; pero todo hace pensar que la división de la diócesis en parroquias en Asturias, como en otras regiones de la España cristiana, fue un fenómeno tardío propio de la Iglesia del siglo XI⁵⁷.

4. LA PATRIA VALLATA

La potenciación del movimiento evangelizador por los monarcas astures a partir de Alfonso I, del cual nos dicen expresamente las crónicas del siglo IX que «hizo (construyó y restauró, matiza la versión *A Sebastián*) muchas iglesias», condujo a una progresiva integración del orden monástico y eclesial en el general de la tierra, en base a los vínculos religiosos pero también a los económicos y sociales deducidos del régimen de propiedad y de la explotación fundiaria. Las *villae* regias y palatinas, los monasterios e iglesias propias, representan también en Asturias la transición gradual hacia nuevas formas de vida marcadas por un régimen señorial, entonces embriionario e incipiente⁵⁸. Pero al igual que el paisaje rural envuelve a la ciudad de Oviedo, y a los monasterios, así también el orden popular y consuetudinario rodea al de inspiración visigoda, constriéndole a su ámbito propio

1955, pp. 611-629; del mismo autor, con posturas algo más matizadas, «Consideración crítica de los estudios sobre legislación y costumbre visigodas», en *AHDE*, 44, 1974, pp. 343-464; cfr. H. NEHLSSEN, «Zur Aktualität und effektivität germanischer Rechtsaufzeichnungen», en *Recht und Schrift im Mittelalter. Vorträge und Forschungen*, 23, 1978, pp. 440-502. J. ALVARADO PLANAS, *El problema del germanismo en el Derecho español. Siglos V-XI*. Madrid, 1997, pp. 211 ss.

⁵⁷ A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico*, I. Salamanca, 1967, pp. 386-392. FERNÁNDEZ CONDE, *La Iglesia en el reino astur-leonés*, pp. 76 ss.

⁵⁸ M. TORRES LÓPEZ, «El origen del sistema de “iglesias propias”», en *AHDE*, 5, 1928, pp. 83-217, en esp. 212 ss. R. BIDAGOR, *La iglesia propia en España*. Roma, 1933. A. GARCÍA-GALLO, «El concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media», en *AHDE*, 20, 1950, pp. 275-633, esp. pp. 488 ss. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La potestad real y los señoríos en Asturias, León y Castilla* (1914), ahora publicado en su *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, 2.^a ed. Madrid, pp. 1277-1310; del mismo autor, «El ejército y la guerra en el reino astur-leonés», en *Settimane di Studio sull'alto medioevo*, XI. Spoleto, 1968 (reprod. en sus *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*. Chile, 1970, pp. 257 ss. A. BUGALLO ÁLVAREZ, *El Derecho patrimonial a través de los diplomas del monasterio de Santa Maris de Melón, desde su fundación hasta el año 1282*. Universidad de Comillas. Madrid, 1968.

eclesial y palatino. Entre ambos órdenes no existe más relación que la deducida del poder monárquico y de la religión; pero, dados los orígenes pacticios de ese poder real y la fuerza integradora de la religión, existió también desde el principio una cierta comunidad de ideas, un mismo espíritu de defensa y progreso que aleteó desde el *Palatium regis* hasta las humildes *villae*, iglesias y monasterios rurales. Es esa *patria* espiritual y política referida por las crónicas del ciclo historiográfico asturiano capaz de superar la diversidad de territorios, provincias y pueblos⁵⁹; es ese *regnum* (*Asturorum, Xpianorum, Ouetao*, en la significativa evolución terminológica de la albeldense, aplicada sucesivamente al tiempo de Pelayo, Alfonso I y Alfonso II) que crece y se amplía con la aportación de todos, dominando rebeliones internas y viejos particularismos⁶⁰; es esa tierra de paz (*pax terris*), esa *patria vallata asperitate montium* en la expresión pelagiana del *Liber Testamentorum ovetensis* que devolvió la dignidad del nombre de Cristo (*Christi nominis dignitas*) y que permitió a los pueblos alegrarse con sus reyes, como recuerdan, con cierto eco patristico, las crónicas asturianas respecto de Alfonso I «*Deo et omnibus amauilis extitit*»; de Alfonso II, «*amabilis Deo et hominibus*»; y de Ordoño I «*Et qui hic nimium dilectus fuit a populis, nunc autem letatur cum sanctis angelis in celestibus regnis*»⁶¹.

De este modo, y al margen de la dualidad esencial del orden social y jurídico del reino de Asturias: el culto de inspiración visigoda (bien en la versión libraria y doctrinal de la corte inspirada en la tradición del *Liber* y la *Hispana*; bien en la regular y pacticia de la vida monacal) y el popular consuetudinario de la tierra, se pudo lograr una cierta coloración uniforme de esta diversidad por la obra evangelizadora de sus monjes y la acción política

⁵⁹ Una *patria* que comienza a ser repoblada, según la versión *A Sebastián* de la *Crónica de Alfonso III*, en tiempos de Pelayo: «*populatur patria*», §, 11; y que en la época de Alfonso I incrementa su población con la cristiana de antiguas ciudades y castros peninsulares por él devastados: «*Qui (Alfonso I) cum fratre Froilane sepius exercitu mobens multas ciuitates bellando cepit, id est, Lucum, Tudem, Portugalem, Anegiam, Bracaram metropolitanam, Uiseo, Flauias, Letesma, Salamantica, Numantia qui nunc vocitatur Zamora, Abela, Astorica, Legionem, Septemmanca, Saldania, Amaia, Secobia, Oxoma, Septempuplica, Arganza, Clunia, Mabe, Auca, Miranda, Reuendeca, Carbonarica, Abeica, Cinasaria et Alesanzo seu castris cum uilis et uiculis suis, omnes quoque Arabes gladio interficiens, Xpianos autem secum ad patriam ducens*», *Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 13; «*omnes quoque Arabes occupatores supra dictarum ciuitatum interficiens Xpianos secum ad patriam duxit*», vers. *A Sebastián*, 13. Una *patria* que se defiende de los enemigos, externos e internos (árabes, *mollites, seruilis orico, libertini*), que se alzan contra *regem vel patriam* (§ 22) y que se enfrenta al particularismo de sus territorios (Primorias, Liébana, Trasmiera, Sopuerta, Carranza... en la detallada relación de la *Crónica de Alfonso III*, § 14), pero sobre todo de sus *provincias* (*prouincia Gallecie*, § 16; *Bardulensem prouinciam*, § 23) y *pueblos*, en especial los vascones, frecuentemente rebeldes («*Uascones rebellantes*», §§ 16 y 25), y los gallegos («*Gallecie populos contra se [Fruela] reuelantes*», § 16; «*populos galleci contra se (Silo) rebellantes*», § 18).

⁶⁰ «*Iste (Ordoño I) Xpianorum regnum cum Dei iubamine ampliavit*», *Crónica Albeldense*, XV, 11; «*Eius tempore (Alfonso III) ecclesia crescit et regnum ampliatur*», *ibid.*, XV, 12.

⁶¹ *Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 11; vers. *A Sebastián*, 11: «*Tunc demuum fidelium adgregantur agmina, populatur patria, restaurantur ecclesiae et omnes in commune gratias referunt Deo*».

de los reyes-caudillos. La raíz última de la que surgirá frondoso el árbol de la política uniformista de la monarquía asturiana se halla en ese espíritu pacticio que recorre todos los órdenes del reino: desde el pacto implícito de la elección regia hasta el pactismo monacal característico de estas regiones noroesteñas, desvirtuador del monaquismo monárquico tradicional, y que, como el popular, hunde sus raíces en el viejo pactismo de las comunidades gentilizas. Este espíritu pacticio que anima toda la concepción política medieval se proyectó asimismo a otras esferas de la vida económica y social como se ve en la redacción ulterior de cartas pueblas y fueros, y en la vestidura pacticia de tantas donaciones y contratos agrarios colectivos que encauzaron el fenómeno de la repoblación ⁶².

5. LA HERENCIA DEL REINO DE ASTURIAS

Secuela de la conquista, la repoblación fue la gran aportación del reino de Asturias a la reconstrucción territorial del viejo orden hispanogodo. Iniciada tempranamente por Alfonso I en las regiones marítimas del reino, tras la fijación de la frontera estratégica del Duero, fue continuada por sus sucesores en progresión constante: Fruela I repobló Galicia hasta el Miño, el Bierzo y los altos valles de León; Alfonso II completó esta labor repoblando, por medio de sus condes, diversas comarcas de la antigua Bardulia («qui nunc vocant Castella») entre los cursos altos del Ebro y del Pisuerga; con Ramiro I se llegó a León. Fue, sin embargo, con Ordoño I y Alfonso III que pudo completarse la repoblación del espacio acotado un siglo atrás por Alfonso I. Así, Ordoño inicia la repoblación de las ciudades del viejo *limes hispanicus*: Astorga (854), León (856), Tuy y Amaya (860), en parte con pobladores de su reino, en parte con inmigrantes mozárabes que con el tiempo acabaron por dar una impronta especial a la ciudad y a la tierra de León ⁶³. Con Alfonso III,

⁶² Pacto se seguirá llamando a mediados del siglo XIII la carta foral de San Salvador a los vecinos y moradores de Campomanes (1247) (J. I. RUIZ DE LA PEÑA, «Fueros agrarios asturianos del siglo XIII», en *Asturiansia Medievalia*, 4, 1981, pp. 131-196), o a la carta puebla de Tirso de Abres otorgada por el abad cisterciense de Meira (1251) (E. SUÁREZ, «Carta de población del monasterio de Meira», en *AHDE*, 14, 1942-1943, pp. 500-519); sobre este concepto foral, cfr. J. M. FONT RÍUS, *Cartas de población y franquicia de Cataluña*, 2 vols. Madrid-Barcelona, 1969-1983, I, p. XXX; II, p. XXXV. A. GARCÍA-GALLO, «La carta puebla de Brañosa», en *Historia. Instituciones. Documentos*, 11, 1985, pp. 1-14. En general, *vid.* la serie de estudios recogidos en el libro *El pactismo en la historia de España*. Madrid, 1980.

⁶³ «Civitates ab antiquitus desertas, id est Legionem, Astoricam, Tudem et Amagiam Patriciam muris circumdedit, portas in altitudinem posuit, populo partim ex suis, partim ex Spania advenientibus implevit», *Crónica de Alfonso III*, vers. rotense, 25 (ed. GIL, *Crónicas asturianas*, p. 144). Sobre la existencia del *limes hispanicus* ha tratado ampliamente la doctrina, *vid.* BARBERO Y VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, pp. 67-89. A. BALIL, «La defensa de Hispania en el Bajo Imperio», en *Legio VII Gemina*. León, 1970, pp. 603 ss. J. M. BLÁZQUEZ, «Der Limes in Spanien des vierten Jahrhunderts», en *Actes IX Congr. Int. d'Études sur les frontières romaines*. Bucarest-Colonia-Viena, 1974, pp. 485 ss.; del mismo, «Der Limes im 4. und 5. Jahr.», en *Roman Frontier Studies*, XII. Oxford, 1980, pp. 345 ss. J. ARCE, «La notitia dig-

a principios del siglo X, esta repoblación alcanzó por el oeste, el curso del Mondego (Braga, Viseo, Chaves, Oporto y Coimbra); por el centro, la línea del Duero (Zamora, Simancas, Toro), y por el este, el Arlanza (Burgos, Ubierna, Cerezo y, poco después, en 912, Roa y Clunia –Coruña del Conde–).

A principios del siglo X, cuando se cierra el ciclo histórico del reino de Asturias, quedan como signos visibles de su herencia: la restauración institucional de la monarquía y la implantación definitiva del cristianismo con sus ideales de renovación del viejo orden eclesial y palatino hispanogodo; la persistencia y continuidad del orden popular consuetudinario, desvirtuado en parte por efecto de la política real y señorial extendida por la tierra con ayuda de monasterios e iglesias rurales; la organización del territorio en diócesis y condados, con ciudades, *villae*, iglesias y monasterios, en el peculiar aunamiento de lo religioso y lo civil característico del sencillo orden institucional asturiano; y el desarrollo de un régimen económico y social en el que coexiste la antigua propiedad familiar y comunitaria con la privada de los pequeños y grandes propietarios que por entonces comienzan a emerger favorecidos por la conquista y la repoblación. Cumplida su misión histórica de servir de refugio natural al antiguo *ordo* hispanogodo, real, señorial y cristiano, Asturias recayó en su ancestral particularismo pasando a ser una región secundaria y marginal del nuevo reino de León.

SANTOS M. CORONAS GONZÁLEZ

nitatum et l'armée romaine dans la diocesis Hispaniarum», en *Chiron*, 10, 1980, pp. 593 ss. Cfr. la postura contraria de A. BESGA MARROQUÍN, *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*. Bilbao, 1983. Sobre la influencia mozárabe en tierras de León y Asturias, vid. E. GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes*. Madrid, 1919, pp. 130 ss. G. MENÉNDEZ PIDAL, *Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media*. Madrid, 1954; cfr. J. URÍA RÍU, «Notas para el estudio del mozarabismo en Asturias», en *Revista de la Universidad de Oviedo*, 1947, pp. 3-21.