

EL OBISPO ARIAS Y LA APERTURA DEL ARCA SANTA DE OVIEDO: LA REFORMA LITÚRGICA ANTES DEL CONCILIO DE BURGOS (1080)^{*}

Raquel Alonso Álvarez

Universidad de Oviedo

raquela@uniovi.es

Resumen

En la iglesia hispánica se produjeron diversos movimientos reformistas a lo largo de la Edad Media. A partir de c. 1050, resulta en ocasiones difícil diferenciar este tipo de transformaciones de las propiciadas por el papa Gregorio VII. En este artículo se intentará analizar, en este contexto, el papel desempeñado por el obispo Arias de Oviedo (1069-1093) en la reforma hispánica, así como el acontecimiento más importante de su episcopado: la apertura del Arca Santa.

Palabras clave

Obispos, Reforma, liturgia, reliquias, Oviedo, Arca Santa, obispo Arias.

Abstract

The Hispanic church encouraged some reform movements throughout the Middle Ages. Since c. 1050, sometimes it is difficult to distinguish between this kind of transformations and those promoted by Pope Gregory VII. The aim of this paper is to analyze, in this context, the role played by the bishop Arias of Oviedo (1069-1093) in the Hispanic reform, and the most important event of his episcopate: the opening of the Arca Santa.

Keywords

Bishops, Reform, Liturgy, Relics, Oviedo, Arca Santa, Bishop Arias.

* Agradezco al Cabildo de la Catedral de Oviedo que me haya permitido reproducir las imágenes que ilustran este artículo, muy especialmente a su deán-presidente, don Benito Gallego Casado, y a su canónigo archivero, don Agustín Hevia Ballina. Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto «El impacto de la arquitectura religiosa en el paisaje urbano y rural del nordeste de Hispania y las Islas Baleares (ss. IV-X d.C.)», MINECO Ministerio de Economía y Competitividad, Plan Nacional I+D+i, nº ref. HAR2012-35177/Hist. (fondos FEDER)».

INTRODUCCIÓN

Froilán y Arias, predecesores de Pelayo, parecen haber desempeñado algún papel en el peliagudo problema de la reforma eclesiástica hispana anterior al concilio celebrado en Burgos en 1080.

Desde que Bishko dedicara su monumetal obra a la *praeparatio cluniacensis* y la infiltración religiosa francocatalana en el Reino de León a partir de 1020, así como a sus consecuencias hasta ca. 1080 (Bishko, 1968-1969, pp. 31-135 y 50-1169), parece haberse asentado firmemente una identificación entre la reforma eclesiástica hispánica y la adopción de la liturgia romana por influencia de agentes externos. La reciente aparición de la obra de Rubio Sadia ha revitalizado la conexión catalana, recuperando la idea, defendida por Bishko, del predominante papel desempeñado en el proceso por la diócesis de Palencia y su restaurador, Ponce de Tabérnoles. Rubio Sadia otorga al prelado catalán, además, el papel de introductor en el territorio de la liturgia romana (Rubio Sadia, 2011, pp. 28-43).

Poncio aparece vinculado en la documentación a Oliba, figurando hacia 1002 como abad de Tabérnoles. En 1018 se incorporó a la corte de Sancho III el Mayor. Aunque, quizás por influencia de Alfonso V, casado con una hermana del rey de Pamplona, fue nombrado obispo de Oviedo hacia 1025, en el año 1030 volvemos a encontrarlo junto a Sancho, que le encarga la restauración del obispado de Palencia. En la documentación sigue figurando como obispo de Oviedo en los años siguientes (Sánchez Candeira, 1952, pp. 622-626; Fernández Conde, 1972, pp. 48-49; Riu, 1989, pp. 425-436). Aunque algunos autores suponen la liturgia romana utilizada por el prelado la razón fundamental de su alejamiento del clero leonés (Sánchez Candeira, 1952, p. 623), es preciso tener en cuenta que el único documento que presenta al catalán como partidario de este uso (Blanco Lozano, 1987, nº 54, pp. 148-152),¹ conservado en una copia del siglo XII, es considerado interpolado por Blanco Lozano y sospechoso por Isla Frez (Blanco Lozano, 1987, p. 149; Isla Frez, 2006, p. 113) que, además, no cree imposible que un clérigo procedente del ambiente intelectual rivipullense siguiera practicando los modos litúrgicos tradicionales² como, por otra parte, ya advirtiera Carrero unos años an-

¹ 1059, diciembre 26. *Poncius [...] qui romano more degens in sede ouetensi dederat episcopatus.*

² Blanco Lozano considera interpolada precisamente la expresión *romano more*. A pesar de ello, Rubio Sadia, 2011, p. 39, afirma que “aun no siendo un documento original, debe considerársele como auténtico”, sin más explicaciones.

tes (Carrero Santamaría, 2003, p. 19).³ Aunque suele considerarse que en la Marca Hispánica la liturgia visigótica fue abandonada a favor de la francoromana hacia 800-825, en realidad el proceso resulta bastante más complejo (Carrero Santamaría, 2012, pp. 455-457). El nuevo rito procedía del adoptado por el metropolitano de Narbona, y conservaba numerosos elementos tradicionales dentro del conjunto francoromano (Gros, 1999, pp. 197-199). Sabemos, además, que varias diócesis se aferraron a sus anteriores costumbres, conteniendo algunos de los nuevos libros textos y oraciones antiguos (Pladevall, 1999, p. 54). En Ripoll se conservaban, todavía en 1047, un salterio y cinco misales toledanos (Gómez Muntané, 1999, pp. 135-138). Tanto el sacramentario de Carcasona (*ca.* 1100) como los de Vic y Ripoll (s. xi), así como el sacramentario-ritual-pontifical de Roda, el pontifical de Vic o el *Missale parvum* de la misma catedral (s. xi) o el ritual de Lagrasse (s. xi), contenían numerosos elementos tradicionales, muchos de ellos procedentes del *Liber ordinum* (Olivar, 1982, pp. 157-172). No será preciso recordar que muchos de los centros poseedores de estos manuscritos se encuentran en terreno del abad Oliba, posible mentor de Ponce. En todo caso, si éste y su círculo de catalanes hubieran sido tan abiertamente partidarios de la implantación de los nuevos usos, no se entiende la razón de que en Palencia estos no se introdujeran hasta época de Bernardo II (m. 1085) (Rubio Sadia, 2011, p. 45), no teniendo que enfrentarse el obispo catalán a un cabildo conservador preexistente.

Por otro lado, ya hace tiempo que Reynolds destacó los complejos entrecruzamientos litúrgicos que manifiestan las tradiciones hispánicas y ultrapirenaicas (Reynolds, 1985, pp. 131-155). Mientras que en el propio *Liber ordinum* aparecen algunas oraciones romano-galicanas, el llamado rito romano estaba compuesto, a finales del siglo XI, de numerosos elementos, sólo unos pocos romanos, complementados con aportes galicanos, insulares, germánicos e hispánicos. Muchos aspectos de la nueva liturgia debían así pues resultar familiares a los hispanos de la época (Reynolds, 1985, p. 147).

Practicara o no los usos romanos, o los que en esa época se tenían por tales, y según advirtió Carrero, el paso de Ponce por Oviedo no parece haber sido acompañado de ninguna innovación litúrgica (Carrero Santamaría, 2003, p. 19). Como recuerda Isla Frez, a la biblioteca capitular seguían incorporándose libros hispanos en el año 1045 (Isla Frez, 2006, p. 113).

El movimiento reformista leonés, aún pudiendo haber recibido influencias externas en un contexto de relaciones fluidas entre los territorios hispánicos oc-

³ Calleja Puerta, 2001, pp. 423-424, es partidario igualmente de reducir el papel reformista de Ponce en Oviedo.

cidentales y orientales, y en contacto igualmente con ambientes ultrapirenaicos, según se ha visto, no necesitó ningún impulso aculturador para ponerse en marcha. A este propósito resulta significativo el caso del Concilio de Coyanza (1055), donde se plantearon una serie de profundas transformaciones que no incluyeron ninguna innovación litúrgica (García Gallo, 1951; Faci, 1988, p. 270; Isla Frez, 1999, pp. 158-169; Carrero Santamaría, 2000, pp. 757-805),⁴ en una reunión que respetó escrupulosamente el papel predominante de los monarcas, característica de un tipo de realeza hispánico de cuño teodosiano, según notó Rucquoi (Rucquoi, 2012, pp. 140-150). Tanto en Coyanza como en los posteriores encuentros compostelanos (1060, 1063), de características semejantes, se manifiesta explícitamente el deseo de recuperar las costumbres de los padres antiguos según las disposiciones contenidas en la colección canónica hispana (Reglero de la Fuente, 2006, p. 246). El caso del obispo Pelayo de León (1065-1085), estudiado por Linehan, pone de manifiesto la personalidad de un prelado al frente de una sede importante, nombrado por Alfonso VI, que desarrolló su acción reformadora al margen del gregorianismo (Reglero de la Fuente, 2006, pp. 222-223 y 257). Su actividad como promotor manifiesta, por el contrario, el deseo de revitalizar la tradición nacional que se percibe amenazada por las pretensiones papales (Linehan, 1994, pp. 409-457). Desde finales del siglo XI a mediados del XII se recurrirá frecuentemente al pasado autóctono para confeccionar significativas construcciones históricas desarrolladas en algunos centros intelectuales peninsulares.

Froilán, obispo de Oviedo documentado entre 1035 y 1075 (Floriano Llorente, 1968, nº LXXV, pp. 143-144)⁵, asistió al encuentro reformador de Coyanza (Fernández Conde, 1972, p. 57), probablemente en una situación de privilegio, pues la localidad pertenecía a su diócesis.

⁴ Para el Concilio de Coyanza, sigue siendo de referencia la edición y estudio de García Gallo. Aquí se defiende el tradicionalismo de la reunión, un carácter destacado también por Faci. Este autor atribuye las coincidencias de la reforma leonesa con algunas medidas propugnadas por el papado a la semejanza de los problemas a los que ambas instancias tenían que enfrentarse. En la misma línea, pero señalando también algún elemento franco, Isla Frez, que evoca la relación establecida por Bishko (Bishko, 1984, p. 27; Bishko, 1968, p. 83) entre la atención prestada por el concilio a la organización de las canónicas catedralicias y las preocupaciones reformistas del clero catalán y del sur de Francia que la Iglesia de Palencia habría introducido en León. Carrero Santamaría, por su parte, recuerda la antigüedad de la vida comunitaria del clero catedralicio hispánico, suponiendo que durante la segunda mitad del siglo XI las disposiciones papales habrían ido superponiéndose a los movimientos reformistas anteriores. Insiste, además, en la independencia de estos procesos respecto de la difusión de la liturgia romana.

⁵ Última aparición documental, 1075, febrero, 7.

ARIAS CROMAZ (1069-1093): *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

A este ambiente reformista de raíces hispánicas perteneció igualmente el obispo Arias, una personalidad, mejor definida que las anteriores, cuya trayectoria podemos aproximadamente reconstruir.

Arias estaba vinculado a la casa condal fundadora del monasterio de Corias. Según el registro del monasterio, redactado a partir de 1207, el clérigo residió en el palacio de los condes antes de hacerse cargo del cenobio (Risco, 1793, 82; Floriano, 1957, p. 272; García García, 1980, p. 76; Calleja Puerta, 2001, p. 41):⁶

Interea clarus / in palacio comitis Pinioli, ubi Dei Arilanu bonis pollebat moribus, a primu etate studis litterarum traditus, fidelis et cautus existebat. Hunc uidens comes soli Deo militantem fecit / eum gradibus ecclesiasticis ordinari et a / Froilani Ouetensi episcopo in monasterio / Coriensi, in ecclesia que nunc est Beate Marie, / in abbatem consecrari absque omni iugo / seruitutis ecclesie Coriensis. / Vbi duodenum numerum monachorum / congregauit, quos sub Beati Benedicti regula districte uiuere instituit (García Leal, 2000, p. 46).

Las fuentes indican igualmente que su nombramiento como abad (1043) se debió a la voluntad de Piniolo y Aldonza:

Arianus Cromacii ex/titit primus abbas mo/nachorum in cenobio/Coriensi, electus ab ipso/co-mite Piniolo et uxore eius / Ildoncia Munioni in abbatem / sub era M^aLXXX^aI^a (García Leal, 2000, p. 211).

El registro indica que su gobierno abacial duró 19 años, situándose así el final de este mandato en 1062, cronología aceptada por Floriano (Floriano, 1957, pp. 272-279). Las apariciones documentales del abad cauriense no contradicen esta noticia, pues a Arias se le menciona ya en 1069 como obispo de Oviedo (García Larragueta, 1962, nº 62, pp. 202-204)⁷ aunque en una carta bajo sospecha de manipulación cronológica (Floriano, 1957, p. 275). En todo caso, en 1072 su nombre aparece en un documento de ingenuación (García Larragueta, 1962, nº 68, pp. 205-206).⁸ Durante los siguientes años, y hasta 1075, comparte cargo con Froilán (Floriano Llorente, 1968, nº LXXV, pp. 143-144).⁹

⁶ El primer autor que sitúa los orígenes del abad en el palacio condal es Risco. Le siguen Floriano, García García y Calleja Puerta.

⁷ 1079, marzo 7. *Arianus episcopante in Ouedo.*

⁸ 1072, marzo 5.

⁹ Última aparición documental de Froilán: 1075, febrero, 5.

Por lo que respecta a su nombramiento como obispo de Oviedo, es posible armonizar aproximadamente las informaciones proporcionadas por las fuentes, algo confusas en apariencia. Los Anales Caurienses fechan su nombramiento episcopal en 1073 (Risco, 1793, p. 65). Si se considera falso el documento que lo sitúa a partir de 1069 al frente de la sede asturiana, la siguiente referencia corresponde a 1072 (García Larragueta, 1962, nº 68, pp. 205-206),¹⁰ un aceptable *terminus ante quem*. Según el registro de Corias, fue obispo durante 23 años (García Leal, 2000, p. 211), es decir, hasta 1095 si partimos de su primera aparición documental en ese cargo, o hasta 1096 según la noticia de los Anales Caurienses. Arias aparece por última vez en la documentación en 1093, en una carta de ingenuación otorgada en León por Alfonso VI y la reina Constanza (Ruiz Asencio, 1990, nº 1277, pp. 583-584),¹¹ así que bien puede admitirse que su muerte se produjera dos o tres años más tarde, algo después según los Anales Caurienses (*Corpus pelagianum*, fol. 4-4v),¹² y tras cuatro años de retiro en Corias según el registro (García Leal, 2000, p. 278). Como ya advirtiera Floriano, es absolutamente imposible la fecha de defunción proporcionada por el cartulario cauriense, que lo da por muerto en 1088 (Floriano, 1957, p. 278).

Para resumir, podemos considerar a Arias abad de Corias desde su fundación, en 1043, hasta 1062. Entre 1069 y 1072 habría pasado a ocupar la sede de Oviedo, compartida con Froilán, probablemente como su auxiliar, hasta *ca.* 1075. Hacia 1093-1094 renunciaría al cargo para retirarse a Corias, donde debió de morir en 1098 o poco antes.

En Oviedo, la simultaneidad de dos obispos no es un hecho excepcional. Como se ha indicado, entre 1069 y 1075 coincidieron Froilán y Arias,¹³ en una ocasión confirmando amistosamente el mismo documento (Floriano Llorente, 1968, nº LXXIV),¹⁴ de modo que es posible asegurar que no nos encontramos ante dos pretendientes rivales disputándose la silla episcopal.

En realidad, y a pesar de la afirmación de Reilly (Reilly, 1989, p. 269, n. 37), que niega la vigencia del cargo en la época, la figura del obispo auxiliar existió antes de la compilación del *Decretum Gratiani* (*ca.* 1140), en el que únicamente se recogió una práctica anterior. Hasta ese momento, el auxiliar solía asistir al obis-

¹⁰ *Sub gratia Dei Arianus episcopus in Ouedense sedis.*

¹¹ 1093, septiembre 2.

¹² En 1098. La noticia aparece únicamente en este manuscrito.

¹³ Froilán: García Larragueta, 1962, nº 67, 70, 71; Floriano Llorente, 1968, nº LXXIV y LXXV. Arias: García Larragueta, 1962, nº 66, 68, 70, 72, 73 y 74; Ruiz Asencio, 1990, nº 1190, 1193 y 1195; Herrero de la Fuente, 1988, nº 730; Floriano Llorente, 1968, nº LXXIV y LXXV.

¹⁴ *Froylani episcopi y Ariani Dei gratia episcopus ouetense.*

po en caso de enfermedad, vejez o incapacidad, y le sucedía a su muerte (Lynch, 1947, pp. 7, 12-25), una costumbre que tiende a ir abandonándose a partir de mediados del siglo xi. Isidoro de Sevilla recoge la figura del *corepiscopus* en *De Ecclesiasticis officiis*, definido como un asistente episcopal (Lawson, 1989, p. 469).¹⁵ Las Decretales de Gregorio IX (1234), regularon los casos en los que el titular, por razones de salud, precisaba asistencia (Decretales, 1634, col. 1026-1027),¹⁶ incluyéndose su nombramiento a partir de Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303), entre las *causae maiores*, quedando reservado a la Santa Sede (Lynch, 1947, p. 18). A partir del siglo XIII, al menos en el plano jurídico, a los auxiliares no se les consideraba prelados, cesando en sus funciones a la muerte del obispo al que asistían (Lynch, 1947, pp. 22-25).

Antes de promulgarse estas restricciones, la situación era mucho más permisiva, como revelan ciertos pasajes de Gregorio de Tours destacados por Lynch (Lynch, 1947, p. 7). El derecho de sucesión de algunos de estos obispos auxiliares se pone claramente de manifiesto en el caso de la ordenación de un tal Austrapius:

Redeunte autem in regnum suum rege Chlotario magnus cum eo est habitus. Tempore vero eius ad clericatum accedens, apud Sellensis castrum, quod in Pectava habitur diocisi episcopus ordenatur; futurum, ut, decedente Pientio antestite, qui tum Pectava regebat ecclesiam, ipse succederet (Krusch, 1937, IV, 18, p. 151).

Mecanismos sucesorios semejantes parecen haber sido utilizados igualmente en la Hispania visigoda, según se desprende del jugoso pasaje perteneciente a las *Vitas sanctorum patrum emeritensium* que describe la preparación de Fidel para relevar en la sede de Mérida a su tío Paulo mediante un procedimiento semejante al establecido por Gregorio de Tours (Maya Sánchez, 1992, pp. 25-41; Velázquez, 2008).

En todo caso, podemos estar seguros de que tales coincidencias se producían en el Reino de León durante el siglo xi, según documenta abundantemente Dorronzoro (Dorronzoro Ramírez, 2012, pp. 24, 52-53, 56, 112-119, 192, 397). En Astorga, compartieron el cargo Sampiro y Pedro Gundúlfiz (1041), así como Diego y Ordoño (1060-1061), encontrándose al mismo Ordoño como obispo a la vez

¹⁵ “VI. *De corepiscopis*”. *Corepiscopi, id est, uicarii episcoporum, iuxta quod canones ipsi testantur, instituti sunt ad exemplum septuaginta seniorum tamquam consacerdotes propter sollicitudinem pauperum. Hii in uicis et uillis constituti gubernant sibi commissas ecclesias, habentes licentiam constituere lectores, subdiaconos, exorcistas. Presbiteros autem aut diaconos ordinare non audent praeter conscientiam episcopi in cuius regione praese noscuntur. Hii autem a solo episcopi ciuitatis cuius adiacent ordinantur.*

¹⁶ “*De clero aegrotante vel debilitato*”.

que a su sucesor, Pedro Núñez (1066); en Iria-Compostela, ocuparon simultáneamente la sede Gudesteo y su sobrino Cresconio (1068); en León, Cipriano y Alvito (1047-1057); Bernardo y Miro, por último, coincidieron en la cátedra palentina entre los años 1043 y 1045.

La frecuencia de estos solapamientos, que Dorronzoro encuentra desconcertantes y que atribuye generalmente a errores de datación, sólo puede explicarse aceptando la existencia de la figura del obispo auxiliar como sucesor del titular, en coincidencia con métodos de relevo episcopal frecuentes en la Europa de la época, y continuando además la propia tradición hispánica practicada por los padres visigodos.

Los Anales Caurienses atribuyen a Alfonso VI la elevación de Arias a la cátedra de Oviedo (*Corpus pelagianum*, fol. 4v; Risco, 1793, p. 65), intromisión regia no sólo habitual sino también característica de los reinos hispánicos en esa época.

La doctrina política en materia religiosa de los emperadores romanos cristianos quedó fijada por el *Codex Theodosianus* (438). En virtud de sus disposiciones, a ellos les correspondía la protección de la religión, la convocatoria de los concilios y el nombramiento de los obispos. Según Rucquoi ha puesto de manifiesto, este modelo fue seguido por Recaredo tras su conversión al catolicismo. A pesar de los preceptos que, desde mediados del siglo VIII, declaraban la superioridad de los obispos sobre el emperador, Hispania se mantuvo fiel a la tradición romana, de modo que los monarcas leoneses y castellanos continuaron convocando concilios, creando obispados y nombrando a sus titulares. Ni siquiera el gran movimiento reformista emprendido por Gregorio VII en la segunda mitad del siglo XI consiguió alterar profundamente ese estado de cosas (Rucquoi, 2012, pp. 137-150). Reglero nos ofrece una nutrida nómina de nombramientos episcopales decididos por el rey durante este periodo, que se manifiestan en las fuentes sin reparo alguno: Pedro y Diego de Astorga, Miro de Palencia, Pelayo de León, Munio de Sasamón y Arias de Oviedo. A pesar de que, a partir del concilio de Husillos (1088), el papa consiguió que se utilizaran las fórmulas canónicas que atribuían la elección al clero y al pueblo, en la práctica la influencia del monarca siguió siendo definitiva (Reglero, 2006, pp. 222-227).

El nombramiento de Arias se ajustaba a las costumbres hispánicas, en consecuencia. Veamos si puede decirse lo mismo de otros aspectos de su trayectoria. El registro del monasterio de Corias reproduce la fórmula utilizada en su nombramiento abacial:

Hunc preclarus comes in eodem monasterio Coriensi, in ecclesia que nunc est / Beate Marie Virginis, ab episcopo Froilano Ouetensi fecit in abbatem /consecrari sub hac forma: / Ego

Arianus, primus Coriensis ab/bas, obedenciam et reuerenciam / a sanctis patribus constitutam quam iuxta / regulam Beati Benedicti abbas suo / episcopo exhibere tenetur; tibi, Froila/no Ouetensi episcopo, et ecclesie tue et /succesoribus tuis canonice in / perpetuum substituendis me exi/bitum promitto, et propria manu / super sacrosantum altare confirmo. / Subiecionem uero nullatenus / tibi promitto uel facio (García Leal, 2000, p. 211).

La fórmula de consagración no presenta ninguna relación con la tradición hispánica recogida en el *Liber ordinum* (Ferotin, 1904, pp. 109-III).¹⁷ En realidad, procede en último término de la regla benedictina, en cuyo capítulo 58 (“*De disciplina suscipiendorum fratrum*”), se establece que los monjes redacten un documento mediante el cual se comprometen a la obediencia y perseverancia, y que ellos mismos lo depositen sobre el altar:

De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiæ ibi sunt, et abbatis presentis. Quam petitionem manu sua scribat, aut certe, si non scit literas, alter ab eo rogatus scribat; et ille nobicius signum faciat et manu sua eam super altare ponat (Hanslik, 1977, LVIII, 19-20, p. 149).

Así se origina la costumbre, constatada ya en la legislación de los siglos VIII y IX pero generalizada en época feudal, de formalizar sobre los altares compromisos solemnes o donaciones (Angenendt, 2002, pp. 133-158).

Las reelaboraciones posteriores del ritual de profesión monástica introducen la declaración de adhesión a la regla de san Benito (Striever, 2001, p. 54). Así, en Smaragdus, a principios del siglo IX (Migne, 1851, col. 901 C y D, 902 D, 903A):¹⁸

Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua, et conversione morum suorum, et obedientia coram Deo et sanctis ejus, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciatur quem irridet. Promittat autem et dicat hoc modo: Ego ille in hoc monasterio sancti illius promitto stabilitatem meam, et conversionem morum meorum, et obedientiam secundum regulam beati Benedicti coram Deo et sanctis ejus (...).

Quam petitionem manu sua scribat, aut certe si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat, et ille novicius signum faciat, et manu sua eam super altare ponat. Hinc et alibi scriptum legimus. Si cum rebus suis introierit novicius, tunc ille brevis vel donatio reru suarum Deo, vel monasterio facta, ipsius donatoris manus super altare ponatur, dicente ipso fratre: Ecce, Domine, cum anima mea et paupertate mea quidquid mibi donasti, tibi reconsigno et offero,

¹⁷ “*Ordo in ordinatione abbatis*”.

¹⁸ “*De disciplina suscipiendorum fratrum*”. Smaragdus S. Michaelis, “*Commentaria in Regula Sancti Benedicti*”.

et ibi volo ut sint res meae, ubi fuerit cor meum et anima, sub potestate tamen monasterii et abbatis, quem mihi, Domine, in vice tua timendum praeponis, cum ei dicis: Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit.

Ni el Pontifical Romano-Germánico ni los *ordines* romanos posteriores añaden novedades formularias significativas (Vogel, Elze, 1963, col. 62-69, 72-74; Andrieu, 1938, col. 170-176, 295-300).¹⁹ El enunciado no aparecerá en una redacción semejante a la recogida en el registro de Corias hasta el Pontifical de Guillame Durand, de finales del siglo XIII (Andrieu, 1940, col. 401-402):²⁰

Vis tuum sanctum propositum et sancti Benedicti regulam observare tibique subiectos [...].

Ego H., talis monasterii ordinandus abbas vel abbatissa, promitto, coram Deo et sanctis eius et fratrum hac congregatione solemppni, fidelitatem dignamque subjectionem, obedientiam et reverentiam matri mee ecclesie tali, tibique G. domino meo eiusdem ecclesie episcopo et successoribus tuis, secundum sacrorum statuta canonum et prout precepit inviolabilis auctoritas pontificum romanorum. Et hec manu propria super hoc altare vel super hec sacrosancta Dei evangelia iureurando firmo. Sic me Deus adiuvet et hec evangelia sacrosancta.

El *Rationale diuinorum officiorum* del obispo de Mende se conoce en la Península Ibérica desde la segunda mitad del siglo XIV con seguridad (López-Mayán, 2014, pp. 141-153),²¹ de modo que probablemente sea necesario retrasar la cronología que se atribuye al registro de Corias. La obra se inició, según se indica en la propia obra, en 1207, y suele fecharse su finalización algo después de 1232, año del último documento incluido en la compilación (Olivar Daybi, Rodríguez Álvarez, 1993, pp. 549-550), una datación discutible si tenemos en cuenta los modelos textuales que utilizó el escriba.

Independientemente de la cronología del registro, parece claro que la fórmula no puede corresponder realmente a la consagración de un abad asturiano del siglo XI. El autor debió de utilizar los textos litúrgicos que se encontraban en ese momento a su disposición en la biblioteca del monasterio. Entre ellos figuraría

¹⁹ Vogel, Elze: consagración de los abades, col. 62-69; la de los monjes, 72-74. Andrieu: consagración del abad, col. 170-174; profesión del monje, col. 174-176 y 295-300.

²⁰ “XX. *De confirmatione et benedictione regularis abbatis*”.

²¹ Agradezco esta información a Mercedes López-Mayán. A la espera de la publicación de su tesis doctoral, puede obtenerse un buen panorama de los pontificiales en Castilla en López-Mayán, 2014. Un ejemplar del siglo XIV se conserva, por ejemplo, en la catedral de Huesca (Durán Gudiol, 1953, p. II).

el pontifical galo, ampliamente difundido en territorio hispánico durante la Baja Edad Media (López-Mayán, 2014, p. 150).

Esta no es la única referencia a la regla benedictina que puede encontrarse en el registro. El breve pasaje biográfico comentado hace unas páginas²² alude igualmente a la colocación del monasterio, desde sus orígenes, bajo la disciplina del abad de Montecassino. Podemos preguntarnos hasta qué punto resultan fiables estas noticias, recogidas tiempo después de la fundación, puesto que utilizan fórmulas notablemente posteriores a los hechos que relatan.

La introducción de la regla benedictina en Asturias es un problema controvertido cuya solución depende en parte de documentación problemática. A pesar de citarse en el año 905, en un documento del monasterio leonés de Abellar, parece que en los territorios castellanoleoneses no se generalizó hasta la segunda mitad del siglo XI. Mencionada explícitamente, junto con la isidoriana, en el canon segundo del Concilio de Coyanza (1055) según la tradición portuguesa (Fernández Conde, 2005, pp. 134-135), es difícil saber hasta qué punto las alusiones anteriores a la regla implicaron su seguimiento preciso (Fernández Conde, 2008, pp. 217-233).

La más antigua mención de la regla benedictina en tierra asturiana se encuentra en el famoso pacto monástico del monasterio de San Vicente de Oviedo (781), conservado en una copia del siglo XII considerada falsa por la crítica moderna (Floriano, 1949, pp. 82-85; Floriano Llorente, 1968, nº 1, pp. 29-31; Torrente Fernández, 1993, p. 121; Calleja Puerta, Sanz Fuentes, 2001, pp. 11-41).²³ Ni siquiera los autores que creen auténtico el núcleo pactista del documento dudan del carácter interpolado del pasaje referido al seguimiento de la mencionada regla en el monasterio ovetense (Floriano, 1949, pp. 82-85).

Más creíble y acorde con el contexto castellano-leonés resulta la mención incluida en la donación de 1042 que coloca a San Vicente *sub regula Beati Benedicti*, transmitida por un documento original (Floriano Llorente, 1968, nº 34, pp. 80-81).²⁴ La referencia, seguida de otras posteriores (Calleja Puerta, 2001, p. 449), parece en consecuencia fiable, y apoyaría la posible adscripción de Corias en 1043. Siempre es posible dudar de la información transmitida por estas fuentes, especialmente si tenemos en cuenta que el establecimiento de la dependencia de San Vicente respecto de la normativa benedictina tuvo que ser repetido en 1090

²² *Vid. supra*, n. 6.

²³ 781, noviembre 25. Publicado en Floriano, 1949 y Floriano Llorente, 1968. Estudiado en Torrente Fernández, 1993 y Calleja Puerta, Sanz Fuentes, 2001.

²⁴ 1042, febrero 10.

(García Larragueta, 1962, nº 98; Calleja Puerta, Sanz Fuentes, 2001, pp. 26-27).²⁵ No es infrecuente que los monasterios hispánicos se opongan o, simplemente, dejen languidecer las nuevas regulaciones importadas, como ocurrió por ejemplo en Sahagún (Reglero de la Fuente, 2012, pp. 142-143). Pero no es esta cuestión la que me parece relevante en esta ocasión, sino la significativa intervención del obispo Arias en la renovación de la regla benedictina en San Vicente, mediación de Alfonso VI incluida.

Con toda la prudencia que requiere el caso, estas coincidencias sugieren el particular interés del obispo Arias por estos movimientos reformistas.

La doble condición de Arias, monástica y episcopal, requiere también algún comentario. Una buena parte de los obispos biografiados en *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo (Codoñer Merino, 1972, pp. 122-129, 132-135)²⁶ estaban vinculados a monasterios. El mismo Ildefonso recuerda sus orígenes agalienses al redactar la biografía de Eladio, que *cum regiae aulae inlustrissimus publicarumque rector existeret rerum sub saeculari habitu monachi uotum pariter explebat et opus*. Huyendo del lujo mundanal, Eladio se refugió en el monasterio de Agali, convirtiéndose más tarde en su abad, cargo del que, muy a su pesar, fue privado tras su nombramiento como obispo de Toledo. A Juan de Zaragoza se le conocía, antes de convertirse en director de la sede cesaraugustana, como *pater monachorum*. Nonnito de Gerona no llegó a ser monje, pero era conocida su vocación monástica. Eugenio de Toledo se ajusta de nuevo al tópico del cenobita forzado a asumir responsabilidades episcopales. Por último, Eugenio II, a pesar de su condición de clérigo toledano, *uitam monachi delectatus est*. Estas caracterizaciones muestran como, en época hispanovisigoda, se consideraba que la formación o vocación monásticas garantizaban la calidad moral de los prelados, a la vez que permiten constatar la generalización del tópico de la elevación forzada al trono episcopal, una vez arrancado el clérigo de su feliz retiro cenobítico.

Henriet supone que este notable desarrollo del género biográfico episcopal manifiesta una conciencia de cuerpo, heredada de la tradición antigua, que desaparecerá tras la invasión musulmana (Henriet, 2009, pp. 329-346). Efectivamente, como advierte el investigador francés, llama la atención la escasa presencia episcopal en la cronística asturleonesa hasta finales del siglo XI, consecuencia quizás de la reducción de la influencia política del colectivo. En su argumentación

²⁵ 1090, marzo 23. Llaman la atención sobre el documento Calleja Puerta, Sanz Fuentes.

²⁶ Juan de Zaragoza, pp. 122-123; Eladio e Ildefonso de Toledo, pp. 124-127; Nonnito de Gerona, pp. 128-129; Eugenio y Eugenio II de Toledo, pp. 132-135.

resulta, a mi juicio, más discutible, achacar la recuperación del modelo del monje-obispo a la influencia reformista europea posterior a 1070.

Como el mismo Henriet recuerda, el género escasea después de 711 pero no desaparece (Henriet, 2009, pp. 329-346). En el siglo x se redactó la *Vita Sancti Froilani episcopi legionensis*, probándose la vigencia de los antiguos tópicos episcopales. Froilán, tras practicar el eremitismo, se convirtió en un activo fundador monástico, actividad de la que fue arrancado por el rey Alfonso III para elevarlo a la sede legionense (Risco, 1784, pp. 423-424).²⁷ A un modelo semejante correspondía Genadio de Astorga. Educado en el monasterio de Ageo, lo abandonó para consagrarse a la vida solitaria, interrumpida al hacerse cargo del obispado asturicense, al que renunció para finalizar sus días en el éremo. Él mismo, en su desaparecido *Testamentum*, explica que su promoción episcopal se produjo no por voluntad propia, sino por deseo del rey (Rodríguez López, 1907, pp. 469-479).²⁸

Aunque, según analizó Carrero, las noticias sean generalmente más tardías, la tradición atribuye orígenes o retiro monásticos a muchos otros obispos del siglo x (Carrero Santamaría, 2004, pp. 8-54). Estos prelados, en la interpretación de Isla, se colocarían *sub regula*, del modo en que esta figura aparece en los pactos monásticos y sin que ésta pueda atribuirse a una benedictinización del monacato galaico (Isla Frez, 1992, p. 84).

En todo caso, sabemos que algunos monasterios surtieron de obispos a un buen número de sedes episcopales durante la primera mitad del siglo xi. Así, Julián (1027-1024) y Gómez de Burgos (1042-1057) compaginaron su ministerio con la dirección del monasterio de Cardeña; Sancho (1024-1046) y Gómez de Nájera (1046-1065) fueron abades de San Millán de la Cogolla; Sancho de Pamplona (1024-1052) regía Leyre (Reglero de la Fuente, 2006, p. 223).

Arias se ajusta igualmente a este modelo profundamente enraizado en la tradición hispánica: abad de Corias, abandona su retiro por voluntad de Alfonso para colocarse al frente de la diócesis de Oviedo. Aunque las fuentes no indican que fuera forzado a aceptar la promoción, su posterior renuncia a la cátedra y el retiro en su monasterio sugieren que sentía la nostalgia del claustro a la que ya se refiriara Agustín de Hipona.

²⁷ *Cœnobia ad congregandas populorum turmas sub Regula Sanctæ disciplinæ constitutas. Ædificavit Taborense Cœnobium [...] Construxit ibidem Cœnobium, ubi congregavit ducentos fere Monachos sub regulari norma constitutos.*

²⁸ Para el origen agustiniano de la tópica pesadumbre de los monjes elevados al episcopado, vid. Carrero Santamaría, 2004, p. 46.

LA APERTURA DEL ARCA SANTA

Arias no resulta generalmente conocido por estas tendencias reformistas, sino gracias a la ceremonia de apertura del *Arca Santa*, un solemne acontecimiento celebrado en la catedral de Oviedo en el año 1075.

La leyenda del *Arca Santa* es un relato complejo que se refiere habitualmente según las amplias versiones fijadas en el siglo XII, pero que se compuso en varias fases. El tema fue desarrollado por Pelayo de Oviedo y el anónimo redactor de la llamada Historia Silense. El primero es el autor de una extensa relación contenida en el *Liber testamentorum ecclesiae ovetensis* y el *Liber chronicorum* del *Corpus pelagianum* (Sanz Fuentes, 1995, nº 4, pp. 456-461; Prelog, 1980, pp. 76-79, 92-98) según la cual un arca llena de reliquias hecha en Jersusalén por los discípulos de los apóstoles fue transportada, huyendo de sucesivas invasiones, a África y de ahí a Toledo. Perdido el reino de los visigodos y coincidiendo con la insurrección del príncipe Pelayo, recaló en Asturias donde permaneció varios años *in tabernaculis* hasta que Alfonso II promovió la construcción de una capilla para su custodia. En la versión silense, desaparece el primer caudillo para otorgar todo el protagonismo al rey Alfonso II y se introducen algunas variantes en el itinerario del arca (Pérez de Urbel, González Ruiz-Zorrilla, 1959, pp. 138-139).

Los testimonios primitivos son mucho más sencillos y parecen corresponder a época de Arias, si bien todas las fuentes que los transmiten presentan algún problema interpretativo. Son los siguientes: una inscripción incluida en el propio relicario (Gómez-Moreno, 1945, p. 129), el acta de apertura de 1075 (Gambra, 1998, nº 27, pp. 60-65) y la epístola dirigida por el obispo Osmundus de Astorga a la condesa Ida de Boulogne (Gaiffier, 1968, pp. 71-72).

Para los propósitos de este artículo, interesan particularmente algunas informaciones contenidas en el documento de 1075 que describe la solemne apertura del relicario [Fig. 1]. Conservado en dos bellas copias del siglo XIII, resulta difícil asegurar qué partes del texto reproducen la versión original, que con toda probabilidad se nos presenta aquí al menos manipulada (Alonso, 2007-2008, pp. 17-29). Tanto Reilly (Reilly, 1985, p. 7) como Gambra (Gambra, 1998, pp. 61-62), su último editor, han llegado a considerar la parte de los diplomas correspondiente a la apertura del arca completamente falsificada en el *scriptorium* ovetense, aunque en época posterior al obispo Pelayo. Sin embargo, y por lo que respecta al traslado de las reliquias a Asturias, su simplicidad indica, en mi opinión, que nos encontramos ante un estadio pre-pelagiano del relato (Alonso, 2007-2008, p. 22). A diferencia de la novelesca historia incorporada al *Liber Testamentorum* y al *Corpus pelagianum*, aquí únicamente se recoge el traslado del conjunto desde

Toledo, huyendo de la invasión musulmana, para llegar *ibi se suosque Domino comendarent.*

Más difícil resulta pronunciarse acerca de otros pasajes del relato especialmente significativos. En primer lugar, destaca la importancia de la asamblea reunida en Oviedo con ocasión de la apertura, que se realiza en presencia del rey Alfonso VI, su hermana Urraca Fernández y los obispos de Palencia, Oca y Oviedo, según el protocolo. A ellos podrían añadirse los firmantes que son, además de los ya citados, la infanta Elvira Fernández, los obispos de León, Astorga y Dumio, los condes Muño, Pedro Peláez, García, Vela Ovéquez, otros cortesanos como Rodrigo Díaz y algunos abades y clérigos. La documentación indica que los vínculos establecidos entre Arias y Alfonso fueron estrechos, de modo que no resulta increíble que el prelado tuviera capacidad para, aprovechando estas relaciones, atraer a Oviedo al distinguido grupo.

En todas las piezas correspondientes a esta primera fase encontramos un elemento común: la especial relevancia que se otorga al rey. Según el acta de 1075, una serie de fenómenos prodigiosos impidieron la apertura del arca en época del obispo Ponce, a pesar de la innegable virtud del prelado. Hasta la llegada al trono de Alfonso VI no consintió Dios que se pusiera de manifiesto lo hasta entonces oculto. Sorprendentemente, es el *imperator* el que ordena a obispos, cortesanos y pueblo las mortificaciones y plegarias que precedieron a la solemne ceremonia de apertura a pesar de que, como es sabido, la dirección de los actos penitenciales era en esta época prerrogativa exclusiva de los obispos (Mansfield, 1984, pp. 169-188).

La inscripción del propio relicario resulta aún más desconcertante al insistir en el protagonismo regio a la vez que oculta el nombre del obispo bajo cuyo gobierno fue realizado el revestimiento, que se atribuye a la promoción de Alfonso VI [Fig. 2]. El epígrafe recuerda la presencia en la reunión de apertura de la infanta Urraca y de unos clérigos cuya identificación no parece interesar a su autor. Dejando aparte el resto de sus propuestas, que requerirían una discusión detallada fuera de los límites de este trabajo, corresponde a Rose Walker el mérito de haber destacado esta inusitada presencia de los dos hermanos en la inscripción del arca (Walker, 2011, pp. 391-412).

Por último, la figura de Alfonso reaparece en la carta dirigida por Osmundus de Astorga a Ida de Boulogne, pues es el propio monarca el que autoriza el envío de reliquias solicitado por la condesa.

La intervención de laicos poderosos en *inventiones, translationes* y *elevationes* de reliquias resulta habitual durante la Tardoantigüedad y la Edad Media europeas, utilizándose instrumentalmente para contribuir al prestigio político de los

gobernantes (Bozóky, 2006, *passim*). No resulta extraño, en consecuencia, el protagonismo alfonsino en la operación ovetense. Pero lo que me gustaría destacar es la desaparición de ese protagonismo del discurso posterior. Pelayo, como se ha comentado, lo traslada a un remoto pasado mediante un relato fundacional apoyado en el príncipe Pelayo y Alfonso II. A pesar del aprecio que el obispo profesaba al emperador, al que dedicó un encendido elogio funerario (Alonso Álvarez, 2009, pp. 341-353), el único vínculo que establece entre el monarca y el relicario resulta meramente coyuntural, utilizado para identificar la caja dentro de la que se introdujo la arqueta de santa Eulalia, la *capsam maiorem argenteam, que ibi dederat rex dominus Adefonsus, filius Fredenandi regis et Sancie regine* (Prelog, 1980, pp. 89-90; Alonso Álvarez, 2007-2008, p. 22). La Historia Silense vuelve sobre la figura del casto monarca, sin alusión alguna a su homónimo posterior (Pérez de Urbel, González Ruiz-Zorrilla, 1959, p. 138). En el siglo XIII, fecha de composición del relato incluido en el códice de Cambrai, queda consumada la identificación entre ambos gobernantes, al serle atribuido a Alfonso II el nuevo revestimiento argénteo del cofre-relicario (Kholer, 1897, p. 10).

Aunque sea difícil llegar a conclusiones firmes con elementos así de inciertos, se diría que los obispos posteriores a Arias se empeñaron en eliminar, en la medida de lo posible, la impresión de que la reorganización de las reliquias de Oviedo se había realizado bajo el control de Alfonso VI. El protagonismo regio exclusivo del grupo compuesto por la inscripción del Arca Santa, el acta de apertura y la epístola de Osmundus indica, en mi opinión, que los tres textos deben de ser aproximadamente coetáneos y anteriores a Pelayo, abogando igualmente a favor de las informaciones históricas que contienen.

Para Gambra, la coexistencia de *clericos tholetanos illic habitantibus esse precepit et reliquos romanum ritum tenentibus* descrita por el acta de apertura, sería un nuevo indicio de falsificación (Gambra, 1998, pp. 63, 61). La realidad de esta simultaneidad de ritos, aceptada por algunos investigadores (Fernández Conde, 2008, p. 368), es un problema que juzgo irresoluble. Me gustaría, sin embargo, llamar la atención sobre un aspecto del pasaje que suele pasar desapercibido: los *clericos tholetanos* se nos presentan como residentes en Oviedo, mientras que los romanos son *reliquos*, “los restantes”, insinuándose de este modo que el clero ovetense conservaba la liturgia tradicional hispánica a diferencia de los reformados que formaban parte del séquito regio. La realidad de esta neta segregación resulta, cuando menos, discutible, especialmente si tenemos en cuenta que entre los obispos foráneos que probablemente llegaron a Oviedo acompañando al rey figura Pelayo de León, un clérigo que dirigió la reforma de su iglesia al margen del gregorianismo (Linehan, 1994, pp. 409-457).

Quizá sea posible entender el pasaje en el contexto de este coherente y primitivo núcleo textual de fuerte tono promonárquico. Estaría así preparándose la renovación litúrgica promovida, de grado o por fuerza, por Alfonso VI y consagrada por el Concilio de Burgos (1080), al que asistió el obispo asturiano (de Ayala Martínez, 2008, p. 320). A Arias, un reformista hispánico, no debieron de sorprenderle unas disposiciones canónicas que no harían más que formalizar una serie de transformaciones paulatinas (Fletcher, 1989, p. 94) en las que probablemente a los clérigos y gobernantes de la época, como a nosotros hoy, les resultaría en ocasiones difícil diferenciar los puntos en que las novedades eclesiásticas reforzaban la tradición hispánica y aquellos en los que la reemplazaban.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Álvarez, R., 2007-2008: “*Patria uallata asperitate moncium. Pelayo de Oviedo, el archa de las reliquias y la creación de una topografía regia*”, *Locus amoenus*, 9, pp. 17-29.
- , 2010: “*Plorauerunt lapides et manauerunt aquam: el planto por el rey según las crónicas de los reinos occidentales hispánicos*”, en D. Boquet y P. Nagy (éd.), *Politique des émotions au Moyen Âge*, Edizioni di Galluzzo, Coll. Micrologus, Firenze.
- Andrieu, M., 1938: *Le pontifical romain au Moyen Âge. Tome I. Le pontifical romain du XII^e siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- , 1940: *Le pontifical romain au Moyen Âge. Tome III. Le pontifical de Guillaume Durand*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- Angenendt, A., 2002: “*Cartam offere super altare. Zur Liturgisierung von Rechtsvorgängen*”, *Frühmittel-alterliche Studien*, 36, pp. 133-158.
- Ayala Martínez, C. de. 2008: *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Sílex, Madrid.
- Blanco Lozano, P. 1987: *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, León.
- Bishko, C. J.: 1968-1969: “Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny”, *Cuadernos de Historia de España*, XLVII-XLVIII, pp. 31-135 y XLIX-L, pp. 50-116 (Bishko, C. J., 1980: “Fernando I and the Origins of the leonese-Castilian Alliance with Cluny”, *Studies in Medieval Spanish Frontier History*. London, pp. 1-136).
- Bozóky, E.: 2006, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Beauchesne, Paris.

- Calleja Puerta, M., 2001: *El conde Suero Vermúdez, su parentela y su entorno social*, KRK, Oviedo.
- Calleja Puerta, M.; Sanz Fuentes, M. J., 2001: "Fundaciones monásticas y orígenes urbanos: la refacción del documento fundacional de San Vicente de Oviedo", en G. Cavero Domínguez (coord.), *Iglesia y ciudad. Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, Universidad de Oviedo, Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de León, León, pp. 11-41.
- Carrero Santamaría, E., 2000: "Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum. Vidas reglar y secular en las catedrales hispanas llegado el siglo XII", *Anuario de Estudios Medievales*, 30/2, pp. 757-805.
- , 2003: *El conjunto catedralicio de Oviedo durante la Edad Media*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- , 2004: "Paraliturgia, ajuar hagiográfico y lugares de enterramiento en torno a los obispos santos de Galicia y León entre los siglos IX y XI", *Porta da aira: revista de historia del arte orensano*, 10, pp. 9-53.
- , 2012: Reseña de libro de J. P. Rubio Sadia, *La recepción del rito franco-romano en Castilla (ss. XI-XII). Las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial del Proprium de Tempore*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, en *Medievalia. Revista d'Estudis Medievals*, 15, pp. 455-457.
- Codoñer Merino, C. (estudio y ed.), 1972: *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Universidad de Salamanca.
- Corpus pelagianum*, Madrid, Biblioteca Nacional de España ms. 1358.
- 1634: *Decretales D. Gregorii papae IX, sue integritate una cum glossis restitutae*, Lyon.
- Dorronzorro Ramírez, P., 2012: *Poder e identidad de los obispos del Reino de León en el siglo XI. Una aproximación biográfica (1037-1080)*, Ediciones La Ergástula, Madrid.
- Durán Gudiol, A., 1953: *Los manuscritos de la catedral de Huesca*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Estudios Oscenses, Huesca.
- Faci, J., 1988: "La reforma gregoriana en Castilla y León", en J. Fernández Conde (dir.), *Historia de la Iglesia en España II 1º. La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp. 262-275.
- Fernández Conde, F. J., 1972: *La iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- , 2005: *La religiosidad medieval en España. Plena Edad media (siglos XI-XIII)*, Trea, Gijón.
- , 2008: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad media (siglos VII-X)*, Trea, Gijón.

- Fletcher, 1989: *The Quest for el Cid*, Century Hutchinson Limited, Londres (trad. *El Cid*, ed. Nerea, Madrid, 2007).
- Férotin, M., 1904: *Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Librairie de Firmin-Didot, Paris, (Roma, Edizioni Liturgiche, 1996).
- Floriano, A. C., 1949: *Diplomática española del periodo astur. Estudio de las fuentes documentales del Reino de Asturias (718-910). I. Cartulario crítico. Primera parte (desde Pelayo a Ordoño I)*, Imprenta La Cruz, Oviedo.
- , 1957: “Cronología de los abades de Corias”, *Archivum*, VII, pp. 271-291.
- Floriano Llorente, P. (estudio y transcripción), 1968: *Colección diplomática del monasterio de San Vicente de Oviedo*. Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- Gaiffier, B. de, 1968: “Sainte Ide de Boulogne et l’Espagne. À propos de reliques mariales”, *Analecta Bollandiana*, 86, pp. 67-82.
- Gambra, A., 1998: *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. II. Colección diplomática*, Colección “Fuentes y estudios de historia leonesa”, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, León.
- García Gallo, A., 1951: *El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media*, Madrid.
- García García, M. E., 1980: *San Juan Bautista de Corias. Historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*, Universidad de Oviedo.
- García Larragueta, S., 1962: *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.
- García Leal, A., 2000: *El Registro de Corias*, Real Instituto de Estudios asturianos, Oviedo.
- Gómez-Moreno Martínez, M., 1945: “El Arca Santa de Oviedo documentada”, *Archivo Español de Arte*, 69, pp. 125-136.
- Gómez Muntané, M. C., 1999: “La Catalunya carolíngia. De música i litúrgia”, en *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic*, Museu nacional d'Art de Catalunya.
- Gros, M., 1999: “Arquitectura i litúrgia entorn del any 1000”, en *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic*, Museu nacional d'Art de Catalunya.
- Hanslik, R. (recensuit), 1977: *Benedicti Regula. Corpus scriptorum ecclesiastico-rum latinorum*, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Henriet, P., 2009: “Écrire l'histoire des évêques en Péninsule ibérique, de l'époque wisigothique à la ‘normalisation’ de l'église (vii^e-xii^e siècle)”, en Liber,

- Gesta, *histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes, de l'Antiquité au XXI^e siècle*, Brepols, Turnhout, pp. 329-346.
- Herrero de la Fuente, M., 1988: *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, III (1073-1109), León.
- Isla Frez, A., 1992: *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*, C.S.I.C., Madrid.
- , 1999: *Realezas hispánicas del año mil*, Seminario de Estudios Gallegos.
- , 2006: *Memoria, culto y monarquía hispánica entre los siglos X y XII*, Universidad de Jaén.
- Kohler, Ch., 1897: “Translation de reliques de Jerusalem à Oviedo, VII-IX siècles”, *Revue de l'Orient latin*, V, pp. 1-36.
- Krusch, B. (curavit), 1937: *Gregorii episcopi turonensis historiarum libri X*. Monumenta Germaniae Historica (Scriptores rerum merovingicarum), Tomus I, pars I, fasc. I, Hannover.
- Lawson, C. M. (ed.), 1989: *Sancti Isidori episcopi hispalensis. De ecclesiasticis officiis*. Corpus Christianorum, Series Latina CXIII, Turnholti, Brepols.
- Linehan, P., 1994: “León, ciudad regia, y sus obispos en los siglos X-XIII”, en *El Reino de León en la Alta Edad Media*, VI, (Fuentes y Estudios de Historia leonesa, 53), Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, León, pp. 409-457.
- López-Mayán, M., 2014: “Los pontificales en Castilla durante la Edad Media: aproximación a una fuente de conocimiento histórico”, en F. Miranda, J. Sequeira, D. Faria, *Incipit 2. Workshop de Estudos Medievais da Universidade do Porto, 2011-12*, Universidade do Porto, Facultade de Letras, Biblioteca Digital, Porto, pp. 141-153.
- Lynch, G. E., 1947: *Coadjutors and auxiliaries of bishops. A historical synopsis and a commentary*, Washington, The Catholic University of America.
- Mansfield, M. C., 1984: *The humiliation of sinners. Public penance in thirteenth-century France*, Ithaca and London.
- Maya Sánchez, A. (edidit), 1992: *Vitas sanctorum patrum emeritensium*. Corpus Christianorum, Series Latina, Brepols, Turnholti.
- Migne, J. P. (acurante), 1851: *Smaragdi abbatis monasterii Sancti Michaelis Virginiensis opera omnia*, Patrologia latina, 102, París.
- Olivar, A., 1982: “Survivances wisigothiques dans la liturgie catalano-languedocienne”, *Cahiers de Fanjeaux*, 17, pp. 157-172.
- Olivar Daybi, A.; Rodríguez Álvarez, R., 1993: “349. El Libro Registro de Corias”, en *Orígenes. Arte y Cultura en Asturias. Siglos VII-XV*, Barcelona, Lumwerg.
- Pérez de Urbel, J.; González Ruiz-Zorrilla, A., 1959: *Historia Silense*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

- Pladevall, A., 1999: "L'organització de l'Església a la Catalunya carolingia", en *Catalunya a l'època carolingia. Art i cultura abans del romànic*, Museu nacional d'Art de Catalunya.
- Prelog, J., 1980: *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen*, Frankfurt am Main. Bern. Cirencestre/UK.
- Reglero de la Fuente, C. A., 2006: "Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales. Mediados del siglo XI – mediados del siglo XII: tradición visigoda y reforma romana", en *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad occidental. Siglos XI-XII*, Gobierno de Navarra, Pamplona, pp. 195-288.
- , 2012: "Los reyes hispanos y la reforma monástica benedictina", en J. A. García de Cortázar, R. Teja, *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, pp. 124-159.
- Reilly, B., 1985: "The Chancery of Alfonso VI of León-Castile (1065-1109)", en *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter: the Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, Fordham University Press, New York, pp. 1-40.
- , 1988: *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI, 1065-1109*, University of Pennsylvania Press.
- Reynolds, R. E., 1985: "The Ordination Rite in Medieval Spain: Hispanic, Roman, and Hybrid", en B. F. REILLY (ed.), *Santiago, Saint-Denis, and Saint Peter: The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, Fordham University Press, pp. 131-155.
- Risco, M., 1784: *España Sagrada*, tomo XXXIV, Madrid.
- , 1793: *España Sagrada*, tomo XXXVIII, Madrid.
- Riu, M., 1989: "Poncio de Tabérnoles, Obispo de Oviedo", *Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, 4, pp. 425-436.
- Rodríguez López, P., 1907: *Episcopologio asturicense*, vol. II, Imprenta y Librería de Porfirio López, Astorga.
- Rubio Sadia, J. P., 2011: *La recepción del rito francorromano en Castilla (ss. XI-XII). Las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial del Proprium de Tempore*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Rucquoi, A., 2012: "Cuius rex, eius religio: Ley y religión en la España medieval", en Ó. Mazín (ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, El Colegio de México, México, pp. 140-150.
- Ruiz Asencio, J. M., 1990: *Colección documental del archivo de la catedral de León (775-1230)*, IV (1032-1109), León.

- Sánchez Candeira, A., 1952: “El obispado de Oviedo entre 976 y 1035”, en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, tomo III, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Sanz Fuentes, M. J., 1995, “Transcripción”, en *Liber testamentorum Ecclesiae Ovetensis*, Moleiro ed., Barcelona, pp. 453-684.
- Striever, L. F., 2001: *The promise of Obedience. A Ritual History*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota).
- Torrente Fernández, I., 1993: “79. Pacto monástico”, en *Orígenes. Arte y Cultura en Asturias. Siglos VII-XV*, Lumwerg, Barcelona, p. 212.
- Velázquez, I. (intr., trad. y notas), 2008: *Vidas de los santos Padres de Mérida*, Ed. Trotta, Madrid.
- Vogel, C.; Elze, R., 1963: *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*. Vol. I. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- Walker, R. 2011: “Becoming Alfonso VI: the king, his sister and the *arca santa* reliquary”, *Anales de Historia del Arte*, 2, pp. 391-412.

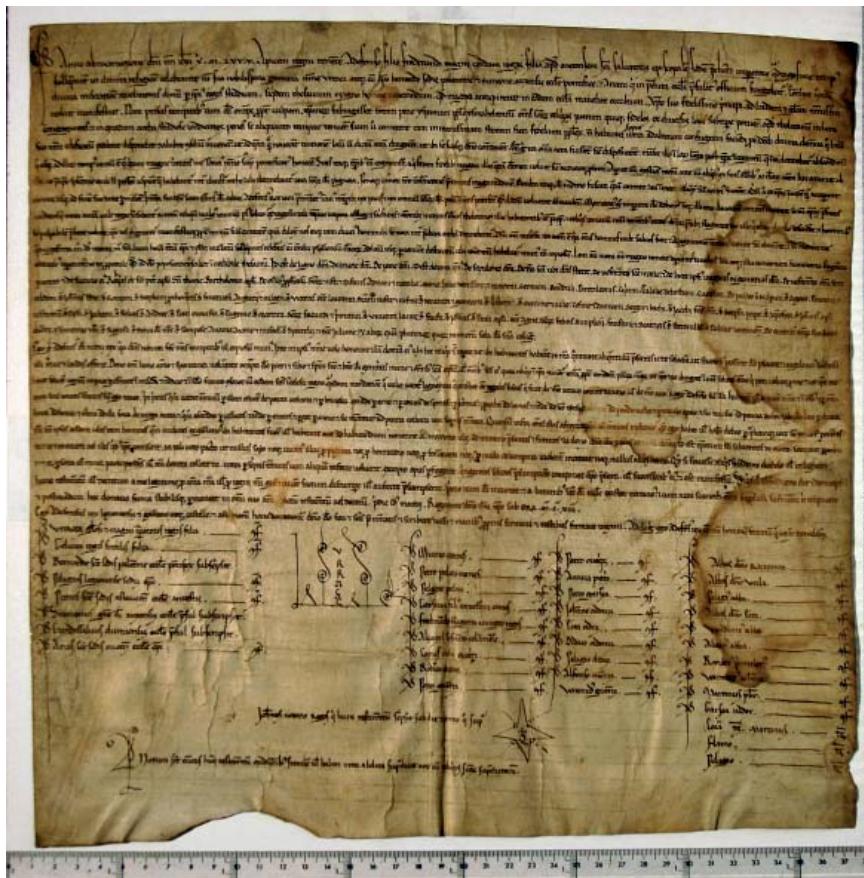


Fig. 1: Acta de apertura del Arca Santa. Archivo de la Catedral de Oviedo.

Fot. Lorenzo Arias Páramo

(reproducido con autorización del cabildo de la Catedral de Oviedo).



Fig. 2: Arca Santa. Cámara Santa de la Catedral de Oviedo.

Fot. Raquel Alonso Álvarez
(reproducido con autorización del cabildo de la Catedral de Oviedo).