

EL RITO HISPÁNICO, LAS ORDALÍAS Y LOS MOZÁRABES EN EL REINADO DE ALFONSO VI*

RICHARD HITCHCOCH
Universidad de Exeter

NUNCA SE INSISTIRÁ BASTANTE en la importancia que tuvieron, para la historia de la España cristiana, los últimos veinticinco años del siglo XI. La toma de Toledo por Alfonso VI en 1085, el acontecimiento más importante de la reconquista, contribuyó a modificar las fronteras, entre el norte cristiano y el sur musulmán, que se habían conservado más o menos constantes durante trescientos años. En este último cuarto de siglo, los monjes benedictinos de Cluny, que tomaron como centro de sus actividades el monasterio de Sahagún, se establecieron definitivamente en España. Su influencia se extendió rápidamente, no sólo a los monasterios situados en la ruta de peregrinación a Santiago de Compostela, sino también a las diócesis cuyos obispos vacantes eran ocupados por los cluniacenses. También durante esta época, la reafirmación de la autoridad papal en los reinos cristianos se vio favorecida por la abolición del rito hispánico y la implantación de la liturgia romana.¹

El rito hispánico, así llamado porque lo practicaban todos los cristianos de la Península Ibérica, fue abolido en los reinos de Castilla y León durante el concilio de Burgos, en abril de 1080. Naturalmente, los cristianos que habitaban al-Andalus y los que vivían en el reino de Toledo, sometido

* Publicamos este artículo por considerar que ilustra un aspecto importante de la contrapartida cristiana del islam español.

¹ Citado en A. S. King, *Liturgies of the Primatial Sees*, p. 475.

todavía al dominio musulmán, continuaron practicando su liturgia. Después de la toma de Toledo, volvieron a surgir los problemas que acarrea la imposición del rito romano. A causa de que la opinión popular se oponía a la abolición del rito español, se intentó, según parece, solucionar el conflicto primero con un duelo y después por medio de una prueba de fuego; aunque ambos resultaron favorables para la liturgia española, esto no impidió que el rito fuera abolido oficialmente. Para cualquier evaluación que se haga de estos dos episodios, no por muy conocidos menos oscuros, es necesario tener en cuenta una serie de factores, como la oposición popular, su trasfondo político y las circunstancias históricas que la rodearon.

Citando a Férotin diremos que el rito hispánico se había desarrollado dentro del marco común del cristianismo, pero había recibido después las aportaciones de diversos rituales traídos de Italia, probablemente Roma, por los primeros que predicaron los evangelios en suelo español. Su forma definitiva fue resultado de la obra de Isidoro y Leonardo de Sevilla y de los obispos toledanos del siglo VII. En el XI Concilio de Toledo, en 675, la uniformidad litúrgica, que San Isidoro ordenara para todo el reino visigodo en 633, se consiguió mediante amenazas y severas sanciones contra aquellos que no se sometieran.² Algunas enmiendas se hicieron en los siglos IX y IX, pero no hay rastros de influencia árabe, salvo indirectas como los nombres de varios mártires cristianos que murieron en Córdoba en el siglo IX y que fueron incluidos en los oficios eclesiásticos.³

La jerarquía eclesiástica no se vio afectada por el establecimiento del poder musulmán en la Península. La consecuencia principal de la invasión ocurrida en 711 fue la separación que padeció la Iglesia de las zonas musulmanas de España, no sólo con relación a la Iglesia de los territorios no invadidos de la Península, sino con respecto a toda

² King, *op. cit.*, p. 484.

³ M. Férotin, *Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904, p. 462.

la Europa cristiana; sin embargo, hay pruebas de las incursiones que hacían los cristianos cordobeses a otras partes de la Península, especialmente la de Eulogio, en el siglo IX, que fue a Navarra en busca de manuscritos.⁴

Hacia fines del siglo IX se produjo la primera controversia en la que estuvo implicado el rito hispánico. El motivo fue la llamada herejía adopcionista, que consideraba a Cristo hijo de Dios sólo por la adopción y la gracia. Elipando, arzobispo de Toledo, y Félix, obispo de Urgel, sostenían que su opinión estaba apoyada en la liturgia, pero a pesar de la vehemente defensa que ambos hicieron de su postura, el adopcionismo fue condenado en el sínodo de Frankfurt en 794. Rivera ha demostrado hace poco que los textos que fueron condenados quizá no hayan sido heréticos, y que el escándalo que rodeó al suceso fue provocado, en parte, por maniobras políticas de Carlomagno. Pero este reto a la ortodoxia del rito hispánico desacreditó, en aquella época, a todos sus obispos y marcó el final del dominio absoluto de Toledo sobre los asuntos eclesiásticos de la Península.⁵

Los historiadores de los mozárabes han advertido a menudo que en 924, el rito hispánico obtuvo la aprobación papal con Juan X a consecuencia de las investigaciones llevadas a cabo por su delegado Zanello;⁶ pero hay dudas a este respecto, ya que los manuscritos más antiguos relacionados con la investigación de Zanello pertenecen al segundo tercio del siglo XI, época ésta en la que, justamente, los clérigos se apoyaban en el precedente de una aprobación papal ante la inminente abolición que pesaba sobre su rito. El rito hispánico era practicado por todos los cristianos de la península, tanto los que vivían en los dominios musulmanes, como los del norte cristiano, hasta que, a mediados del siglo XI, se percibió la seriedad de la amenaza que pendía sobre la continuación de su observancia.

⁴ E. Lambert, "Le voyage de S. Euloge dans les Pyrénées", *Estudios a Menéndez Pidal*, IV, Madrid, 1953, pp. 557-567.

⁵ J. F. Rivera, *Elipando de Toledo, nueva aportación a los estudios mozárabes*, Toledo, 1940.

⁶ Véase por ejemplo, F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1903, p. 696.

Sancho III el Mayor, rey de Navarra, introdujo en Aragón las prácticas del monasterio de Cluny cuando, en 1025, nombró a Paterno, monje español, abad del monasterio de San Juan de la Peña.⁷ Poco después los monasterios de Oña y Nájera, ambos de Castilla, quedaron bajo la jurisdicción directa de Cluny. Al principio los cluniacenses no opusieron ninguna objeción a que los monjes españoles continuaran practicando su liturgia, y, al parecer, un nutrido grupo de monjes españoles fue a prepararse en Cluny. Pero este avance gradual de la influencia cluniacense parece haber tenido una consecuencia interesante, ya que provocó un movimiento considerable en los *scriptoria* de los monasterios. Los manuscritos salidos de monasterios como Albelda, Cardeña, San Millán de la Cogolla, Silos y Veleránica (estos tres últimos cerca de Burgos) habían sido hasta entonces copias de vidas de santos, de las *Etymologiae* de San Isidoro, o de los comentarios sobre el *Apocalipsis* del Beato de Liébana.⁸ A mediados del siglo XI se copiaron varios libros del servicio religioso morárabe, como, por ejemplo, un breviario y un leccionario hechos en Silos, en 1059, y varios *Libri Comicum* en San Millán.⁹ Más o menos la tercera parte de los manuscritos dedicados al rito español que se conocen pertenecen al segundo tercio del siglo XI. Otros testimonios de la preocupación que dominaba a los monjes españoles son los libros de servicio de varios monasterios que fueron sometidos a la autorización papal en 1066. Según se cree, tres obispos viajaron a Roma y consiguieron que el papa Alejandro II autorizara esos libros; los historiadores mozárabes cuentan este episodio en apoyo de la ortodoxia del rito hispánico.¹⁰ Pero es dudoso que se haya producido

⁷ El dato más reciente se encuentra en H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970, p. 216.

⁸ Un análisis detallado de los *scriptoria* y su contenido se encuentra en U. Tailhan, "Les bibliothèques espagnoles du Nord Ouest", capítulo IV del apéndice sobre España en C. Cahier, *Nouveaux Mélanges d'Archéologie et de Littérature sur le Moyen Age*, Paris, 1877, pp. 297-346.

⁹ C. U. Clark, *Collectanea Hispanica*, París, 1920, pp. 67-68.

¹⁰ Véase, por ejemplo, P. Camino y Velasco, *Noticia histórico-cronológica de los privilegios de las nobles familias de los mozárabes de la imperial ciudad de Toledo*. Toledo, 1740, p. 1.

realmente un encuentro entre los obispos y el papa, pues no hay pruebas que confirmen las deliberaciones que hubo sobre la ortodoxia del rito (que según fuentes, cuya autenticidad es discutible, duraron diecinueve días),¹¹ a pesar de que sí se menciona la presencia de obispos españoles en el concilio de Mantua de 1064. Los manuscritos de aquella época que refieren la aprobación que dio el papa a la liturgia española forman parte de lo que King llama "una defensa especial, compuesta en algún monasterio de Navarra o Castilla cuando la liturgia ancestral parecía condenada".

En marzo de 1071, en el monasterio aragonés de San Juan de la Peña, el rito romano suplantó al hispánico conforme a los expresos deseos de Alejandro II, quien se hallaba muy desconcertado por los informes que recibía sobre la desunión litúrgica y eclesiástica que existía en España. El nuevo rito se instituyó en todo Aragón hacia marzo de 1074, época en que Sancho Ramírez recibió una carta del papa Gregorio VII, sucesor de Alejandro, en la que le agradecía que hubiera roto con un rito que estaba mancillado por prácticas heréticas. Cuando a la muerte de Sancho de Peñalén, en 1076, Sancho Ramírez ascendió al trono de Navarra, asignó puestos claves a monjes cluniacenses; se supone que la liturgia romana fue impuesta en Navarra por esa misma época.¹²

A pesar de que ya en 1075 Alfonso VI había hecho público su deseo de adoptar el rito romano en su reino, la abolición oficial del rito hispánico tuvo lugar en Castilla, en 1080, durante el concilio de Burgos. Todos los testimonios confirman la inquebrantable decisión de Alfonso de imponer la liturgia romana en sus dominios. Había asumido el trono de Castilla en 1072, uniéndolo a su reino de León, y hay pruebas de su apoyo inmediato a los cluniacenses, agentes de la reforma papal. En 1073 y 1077 donó

¹¹ Luciano de la Calzada, "La proyección del pensamiento de Gregorio VII", *Studi Gregoriani*, III, Roma, 1948, pp. 62-63.

¹² A. Ubieto Arteta ofrece datos acerca de la sustitución del rito hispánico en Aragón y Navarra en "La introducción del rito romano en Aragón y Navarra", *Hispania Sacra*, I, 1948, pp. 299-324.

monasterios a Cluny, y los terratenientes más poderosos, entre otros donantes, siguieron su ejemplo en 1075 y 1076.¹³ El abad Hugo de Cluny visitó dos veces Castilla en la década de 1070; con posterioridad a 1076 Alfonso nombró consejero personal al monje cluniacense Roberto, a la vez que doblaba su contribución anual a Cluny.

Según registran ampliamente las crónicas, Alfonso creía que había sido liberado de la prisión en que lo tenía Sancho II [su hermano] en Burgos en 1072, gracias a la intervención de San Pedro a través de la intercesión de los monjes de San Pedro de Cluny, y siempre estuvo agradecido de la constante intercesión de los monjes en su favor.¹⁴ Alfonso obedeció el mandato de Hugo de adoptar el rito romano, y se sirvió de los consejeros que se le enviaron de Cluny para que le ayudaran a poner en práctica las reformas litúrgicas.

Al mismo tiempo, las pretensiones que Gregorio VII tenía sobre España, fueron dadas a conocer en una carta que mandó a todos los monarcas españoles, en 1073, poco después de que fuera ungido papa. En esta carta reveló que daba su apoyo al conde francés Elbes de Roucy que planeaba una expedición a España.¹⁵ Al parecer, Gregorio reclamó por adelantado derechos feudales sobre todas las tierras que se conquistaran, pero es probable que la expedición no se realizara, con lo que se evitaron las consecuencias políticas que hubiera acarreado semejante exigencia. Teniendo en cuenta que desde 1077 Alfonso adquirió el hábito de referirse a sí mismo en los documentos con el título de Emperador de toda España, es lícito pensar que Gregorio abandonó inmediatamente toda pretensión de poder temporal sobre España y se dedicó a extender la influencia espiritual de la sede papal, empresa en la que tuvo considerable éxito.

En 1074 el Papa escribió a Alfonso apoyando en la autoridad de San Pablo su pedido de que fuera reempla-

¹³ P. David, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal*, París, 1947, pp. 359-360.

¹⁴ El dato se encuentra en Cowdrey, *op. cit.*, pp. 226-227.

¹⁵ P. Labbé, *Sacrosancta Concilia*, 1971, vol. X, p. 10.

zado el rito gótico, como lo llamaba en su carta, por el romano.¹⁶ Según sostenía, los siete obispos enviados a España por los apóstoles Pedro y Pablo, eran responsables de la instrucción en las reglas y oficios del rito divino; pero sus esfuerzos se habían visto más tarde corrompidos por los arrianos, y ahora era necesario que se reconocieran los oficios de la madre iglesia romana, y se volvieran a poner en vigor las instrucciones de los apóstoles. Alfonso debe haber comprometido su apoyo ya que Gregorio, en una carta posterior, fechada en 1074, le recuerda en términos cordiales su promesa de asegurar la sustitución del rito hispánico.¹⁷

En 1078 aparece en la crónica de Burgos una escueta frase "Intravit Romana Lex in Hispaniae";¹⁸ en una carta de octubre de 1079 Gregorio felicita a Alfonso por su fe y su obediencia a la Santa Sede, y anuncia la próxima llegada del legado papal, Ricardo de San Víctor, para dirigir la instauración del rito romano.¹⁹ Sin embargo, la promulgación oficial de la liturgia fue aplazada hasta que la hizo efectiva el concilio de Burgos en la primavera de 1080.²⁰

En este mismo año de 1080 se resquebrajaron abruptamente las relaciones armoniosas que sostenían el papa y Alfonso VI.²¹ [Como veremos en seguida, varios malentendidos dieron lugar a esta situación.] En 1078 murió la primera esposa de Alfonso, Inés, hija de Guillermo VIII, duque de Aquitania; aquél casó luego, por mediación de Hugo de Cluny, con su sobrina Constanza de Borgoña. De esta manera, Alfonso aseguraba fuertes lazos políticos con Borgoña; al parecer, Ricardo, el enviado del Papa, no conocía este arreglo matrimonial. A principios de 1080, Al-

¹⁶ Labbé, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷ Labbé, *op. cit.*, p. 66.

¹⁸ Citado por Simonet, *op. cit.*, p. 698.

¹⁹ Labbé, *op. cit.*, p. 229.

²⁰ C. J. Hefele, *Histoires des Conciles*, trad. por H. Leclercq, París, 1912, vol. V, p. 285.

²¹ Entre otros muchos que hablan sobre esta crisis, cf. L. de la Calzada, *op. cit.*, pp. 66 ss.; Cowdrey, *op. cit.*, pp. 230-239; David, *op. cit.*, pp. 407-430; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1939, pp. 155-174; M. Cocheril, *Etudes sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, París, 1966, pp. 99-109; A. A. King, *op. cit.*, pp. 511-514.

fonso había nombrado abad del poderoso monasterio de Sahagún al monje cluniacense Roberto, a quien autorizó para que reformara las prácticas religiosas del monasterio e hiciera de él el centro de la reforma cluniacense en España. En aquel tiempo, dependían de Sahagún, que estaba estratégicamente situado al sur de León, una serie de pequeños monasterios.

Por la misma época, Alfonso concedió un fuero a la nueva ciudad de Sahagún. Muchos de los monjes residentes no estuvieron de acuerdo con el nombramiento [de Roberto] y abandonaron el monasterio.

Informado el Papa por su legado Ricardo de estos acontecimientos, escribió dos cartas muy enérgicas a Hugo de Cluny y otra carta a Ricardo pidiéndole, en términos conciliadores, que tuviera paciencia. En una de las cartas a Hugo, Gregorio le ordenaba que llamara inmediatamente al *pseudomonachus* Roberto, ya que éste se encontraba todavía viviendo en la corte de Alfonso, y había encomendado a otro monje que supervisara las reformas en Sahagún. La segunda carta, dirigida a Alfonso, fue enviada a Hugo con instrucciones de que fuera remitida al monarca, pero no hay ninguna prueba de que Hugo haya cumplido con el pedido. Es posible interpretar esta carta como una crítica a Alfonso a raíz de su matrimonio con Constanza en vista de los lazos de parentesco que la unían a Inés, su primera esposa. Pero, como según David, Inés era su prima en cuarto grado, es posible que Gregorio aludiera a la unión ilegítima de Alfonso con una persona que no se menciona. Ordenaba también Gregorio que Roberto fuera reemplazado inmediatamente, aunque no especificaba la naturaleza exacta de la falta en que había incurrido el monje, y amenazaba a Alfonso con la excomunión si insistía en desobedecerle.

La razón de estos exabruptos de Gregorio ha sido discutida extensamente, pero de ningún modo es admisible que se relacionaban con la abolición del rito hispánico. Se ha sugerido que el Papa reaccionó exageradamente a un informe inexacto que afirmaba que un monje cluniacense y la segunda esposa de Alfonso se oponían a los cambios li-

túrgicos.²² Es poco probable que haya algo de cierto en estos cargos; por una parte, como ya hemos dicho, se desconoce la razón exacta de la reprobación del Papa a la conducta de Roberto; por otra, se sabía que Constanza apoyaba la implantación del rito romano, y repetidas veces la habían hecho protagonista de estos acontecimientos Rodrigo Ximénez de Rada, arzobispo de Toledo, en siglo XIII, y los historiadores posteriores de la iglesia mozárabe.²³ Antes de que Gregorio cumpliera sus amenazas recibió noticia de los decretos a favor del rito romano y desde entonces sus relaciones con Alfonso volvieron a ser cordiales. En una carta posterior, enviada a Alfonso en 1080, el Papa aludía a los acontecimientos que anteriormente habían causado su disgusto, e instaba al rey que apelara al legado papal Ricardo en todo lo concerniente a su esposa y al monasterio de Sahagún. Una de las razones para suponer que el Papa había recibido informaciones no muy exactas con relación a los acontecimientos de Sahagún, es el hecho de que al referirse al monasterio hable de San Secundum y no de San Facundum [Sahagún].²⁴

Resumiendo, podríamos decir que Alfonso, sus esposas, Hugo de Cluny y Gregorio VII trabajaron esforzadamente en pro de la reforma litúrgica de León y Castilla. La correspondencia de que disponemos demuestra hasta qué punto consideraban el cambio de liturgia como un acontecimiento de enorme importancia. Pero a pesar de todos sus esfuerzos la sustitución del rito fue un asunto largo y fastidioso, a causa de que la opinión popular estaba en contra.

Las razones para que en León se diera esta oposición a la reforma litúrgica pueden ilustrarse, ya que no explicarse totalmente, por el fenómeno del mozarabismo. Creo que el término [mozarabismo], en aquel tiempo, debería usarse solamente con referencia a los territorios cristianos del nor-

²² Cowdrey, *op. cit.*, 233-234; véase también L. de la Calzada, *op. cit.*, pp. 79-85; "La identidad de la *perditam feminam* que Gregorio menciona en su carta, no ha sido, todavía, establecida con certeza".

²³ Véase Alfonso Castro, *De iusta haereticorum punitione*, libri tres, Salamanca, 1547, fol. 26v-fol. 27, col. 1.

²⁴ Labbé, *op. cit.*, 275.

te, ya que no es posible aplicarlo con propiedad a los cristianos que vivían en la España musulmana. El término se refiere a las actividades culturales de los cristianos que vivieron en territorio musulmán pero que, ya fuera porque habían emigrado o porque la comarca que habitaban había sido reconquistada, ya no vivían en regiones musulmanas.²⁵

Desde mediados del siglo IX los cristianos empezaron a emigrar de la España musulmana para establecerse en los reinos del norte, especialmente en la región que se extiende desde León a las costas de Galicia. Una de las causas de esta emigración debe de haber sido la opresión musulmana, pero quizá más importantes hayan sido las ventajas que se ofrecían a los nuevos pobladores en los reinos cristianos, cualquiera fuese su origen. Estos emigrantes fundaron o restauraron varios monasterios, e importa anotar que a una de estas comunidades se le atribuye la reconstrucción del monasterio de Sahagún en 904. Un documento refiere que Alfonso III compró el monasterio y se lo concedió al abad Alonso, quien "con sus colegas había venido de España —nombre dado en los documentos latinos a la España musulmana— a vivir en esta región para construir un monasterio en ese lugar". Hay pruebas documentales de que por lo menos una docena de comunidades monásticas se fundaron de esta manera; además, el estilo mozárabe de la arquitectura, caracterizado especialmente por el arco en forma de herradura, aparece en por lo menos otra docena más de construcciones o reconstrucciones que corresponden a la última parte del siglo IX y al siglo X.²⁶ Muchos de estos

²⁵ Sobre el mozarabismo véase J. A. Maravall, "El factor mozárabe como sustrato hispánico", en su libro *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1954; cf. también "La cultura mozárabe como conservación del estado que precedió a la invasión islámica", en *ibid.*, 2ª edición, Madrid, 1964. Define mozarabismo como "tradición hispano-romano-visigoda", pero la aplica a toda la península, es decir, tanto a las regiones musulmanas como a las cristianas. Véase también R. Hitchcock, *An examination of the use of the term "mozarab" in eleventh and twelfth-century Spain*. [Tesis doctoral inédita, St. Andrews, 1971.]

²⁶ Véase por ejemplo, J. E. Díaz Jiménez, "Inmigración mozárabe en el reino de León", en *Boletín de la Real Academia de Historia*, XX, 1892, pp. 123-151.

cristianos trajeron consigo códices, libros de liturgia, y las obras comúnmente se usaban para la educación monacal. Estos fueron copiados en los *scriptoria* de los monasterios, de veinticinco de los cuales se conoce la actividad, que en algunos casos presenta el característico estilo mozárabe de ilustración. Pero esta actividad no dio lugar a un gran renacimiento literario, sino que sirvió solamente para fortalecer la fidelidad de los monjes a la vieja tradición cristiana, que no había cambiado desde la época de los visigodos. Debemos suponer entonces que en las comunidades monásticas leonesas dominaba, durante el siglo XI, un fuerte tradicionalismo, no tan vigoroso como el del siglo anterior pero desafiante en la conservación de sus tradiciones ancestrales y tenazmente opuesto a cualquier cambio. Cuando la cuestión de la abolición del rito hispánico hizo crisis en la década de 1070, se llegó a un callejón sin salida: Alfonso VI, Cluny y la autoridad papal, representada por su legado en España, se enfrentaron con la resistencia nacional al cambio de liturgia. En una carta dirigida a Hugo, escribía Alfonso en 1077: "En lo que concierne al rito romano, nuestro país está ahora en un estado de desolación".²⁷ A fin de encontrar una salida al conflicto se convino en llevar a cabo un duelo.

Los textos más antiguos que mencionan el combate son la crónica de Burgos y los *Annales Compostelani* que anotan más o menos lo mismo para el año 1077: "El invierno estuvo muy crudo desde el día de San Martín [11 de noviembre] hasta el primer domingo de cuaresma, y el domingo de ramos de ese año dos soldados se batieron a causa del rito romano y el toledano; uno de los soldados era castellano, el otro de Toledo, y éste fue vencido por el castellano." Los *Annales Compostelani* dejan en claro que el toledano era hombre del rey.²⁸ La Crónica Najerense, que

²⁷ "De romano autem ritu quod tua iussione accepimus sciatis nostram terram admodum desolatam esse." Flórez, *España sagrada*, vol. III, p. 305. Sobre esta actitud de Alfonso véase A. A. King, *op. cit.*, pp. 508-511; cf. también L. de la Calzada, *op. cit.*, p. 65.

²⁸ Las crónicas se reproducen en Flórez, *España sagrada*, vol. XXIII, pp. 309 y 320; los pasajes más importantes han sido citados por David,

pertenece a fines del siglo XII, añade que el castellano que peleaba por el rito toledano era Lope Martínez, natural de Matanza, pero el nombre varía un poco en crónicas posteriores.²⁹

En otra crónica se afirma que el caballero que defendía el rito romano fue vencido con engaños, pero este detalle se incluyó quizá para justificar el hecho de que Alfonso hiciera más tarde otro tipo de prueba con el objeto de conseguir el resultado que le convenía.³⁰

Muchas historias modernas dan su versión de este duelo; algunas se refieren a él como si fuera acontecimiento realmente histórico,³¹ otras, aunque no ponen en duda su historicidad, apenas lo mencionan, como si el mero hecho de su existencia fuera un estorbo.³² Felipe Fernández Vallejo fue un historiador que examinó los hechos con tanto detalle como era posible en su época. Vallejo, por lo que se sabe, fue canónigo de la catedral de Toledo en los últimos años del siglo XVIII y escribió un libro titulado *Memorias i disertaciones que podrán servir al que escriba la historia de la iglesia de Toledo*.³³ El libro, que existe sólo en manuscrito, se encuentra en la Academia de la Historia de Ma-

op. cit., p. 400. "Fuit hiems gravissima a festivitate sancti Martini usque ad Quadragesimam, et ipso anno pugnaverunt duo milites pro lege romana et toletana, in die Ramis palmarum, et unus eorum erat Castellanus at alius Toletanus et victus est Toletanus a Castellano." (*Crónica de Burgos*.) "Unos eorum erat Castellanus, alter regis Aldefonsi." (*Annales Compostellani*.)

²⁹ "Duo milites, unus regis Aldephonsi prolege romana et alter castellanus, scilicet Lupus Martinez de Matanza pro lege Toletana, et victus est miles regi." La *Crónica Najerense* fue publicada por Cirot en *Bulletin Hispanique*, XI, 1909, p. 277. La cita aparece en una nota a pie de página en el texto de David, *op. cit.*, p. 401.

³⁰ "Fuit factum bellum inter duos milites et falsitatis fuit victus milites ex parte francorum." Los detalles se encuentran en el *Cronicón Malleacense* que no he podido consultar. El fragmento está citado por Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1863, vol. III, p. 58, y por Simonet, *op. cit.*, p. 698, nota 5.

³¹ Véase King, *op. cit.*, p. 510, y Cocheril, *op. cit.*, p. 96.

³² Ejemplo de esto es Cowdrey que habla de "cuentos" en una nota a pie de página, *op. cit.*, p. 229.

³³ Sobre el manuscrito y el autor véase R. B. Donovan, *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Toronto, 1958, pp. 30-31.

drid, y tiene un capítulo dedicado totalmente al duelo y a la prueba de fuego³⁴ [que se mencionó en la primera parte de este trabajo]. Desde el principio Vallejo declara que cree en la autenticidad del duelo y no le sorprende que un hecho de tanta importancia [como era la abolición del rito mozárabe] haya tenido que resolverse por medio de las armas. Cuando ya no valieron los alegatos, ni los testimonios escritos, ni los testigos, no quedaba a los defensores del rito hispánico otro recurso dentro de la ley que el del juramento sagrado y el duelo, ambos sancionados tanto por la ley como por la costumbre.³⁵

No tengo noticias de que se haya intentado atribuir el origen del duelo judicial [llamado también juicio de Dios] a ninguna nación en particular. Aunque no se menciona en los primeros códigos, se dispone de datos suficientes como para suponer que su práctica estaba muy extendida. Figura, sin embargo, en las leyes de Borgoña que se compilaron hacia fines del siglo v, y en tiempos de Carlomagno se prefería, para solucionar disputas problemáticas, el duelo al juramento sagrado, ya que con el juramento se corría el peligro de caer en perjurio.³⁶ En España el duelo llegó a ser considerado como la última apelación, cuando ya no había posibilidad alguna de conseguir un acuerdo judicial. Existen sin embargo pruebas de que la apelación a los jueces daba buenos resultados en algunos casos, como el de tres colonos del valle de Valdesaz, cerca de León, que reclamaban la propiedad de una parcela. Después que fueron escuchados los testigos que conocían plenamente las dos caras de la disputa, el juicio se resolvió en favor del monasterio local.³⁷ Cuando los testigos no eran suficientes se

³⁴ El capítulo se titula "Dudas sobre el juicio de los misales gótico y latino".

³⁵ Cf. E. N. Van Kleffens, *Hispanic Law until the end of the Middle Ages*, Edimburgo, 1968, cap. 5.

³⁶ H. C. Lea, *Superstition and force*, 2ª ed. revisada, Filadelfia, 1870 (especialmente cap. II).

³⁷ El pliego que recoge este caso es el núm. 918 de los Archivos de la catedral de León y está fechado en 1026. Está descrito en el libro de Z. García Villada *Catálogo de los códices y documentos de la catedral de*

empleaba el duelo judicial para defenderse de acusaciones de crímenes y en las disputas sobre propiedades. Cuando el pleito era entre comunidades monásticas se seleccionaban dos campeones para que las representaran, pero se dieron casos en los que los monjes participaron en duelos judiciales (hubo uno en Francia hacia el siglo XI). Los clérigos podían participar si obtenían un permiso especial de su obispo. Aunque la práctica fue prohibida por el Papa en 1140, la prohibición fue puesta en vigor dos veces más durante el siglo Xn, lo que indica que hubo casos en los que infringió la ley.³⁸

A pesar de la popularidad y la frecuencia de los duelos, no todos los aprobaban; Abogard, arzobispo de Lyon en el siglo IX, condenó vehementemente esta práctica: "Esta ley, decía, sea divina o humana, no ratifica nada; los hombres la llaman juicio de Dios sin ninguna razón, puesto que Dios nunca la ordenó ni la quiso."³⁹ Abogard consiguió poco apoyo de sus colegas, pero en los siglos XI y XII creció la oposición hacia el duelo y finalmente fue prohibido por el papa Inocencio III en el cuarto concilio de Letrán en 1215.⁴⁰

En lo que concierne al duelo de Burgos en 1077, los detalles que de él se conocen concuerdan con las prácticas que eran comunes en estos casos. Los documentos apuntan a la existencia de extensas negociaciones preliminares. Como ya hemos dicho, Alfonso, protector de los cluniacenses en España, patrocinó, desde su ascensión al trono, la reforma de la liturgia. La oposición que encontró entre sus obispos, y, es de suponer, entre los dignatarios del reino, lo llevó a solicitar al apoyo del enviado papal para que impulsara la legislación.⁴¹ Pero como no se pudo llegar a ningún acuerdo, y el rey tuvo que enfrentarse con la intran-

León, Madrid, 1919, p. 128. Véase Hitchcock, *op. cit.*, para un examen de este documento.

³⁸ Lea, *op. cit.*, p. 121.

³⁹ "Cum autem nihil tale lex divine vel etiam humana sanxerit, te vani homines nominent ista iudicium Dei: inde probari potest iudicium esse Dei, quos Deus nunquam praecepit, nunquam voluit." Véase *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, artículo "Ordeals", IX, 1917, p. 520.

⁴⁰ Migne, *Patrologia Latina*, CIV, p. 251.

⁴¹ King, *op. cit.*, p. 511.

sigencia de sus súbditos, se vio obligado a solucionar el conflicto invocando la aprobación divina. Se preparó entonces el duelo entre dos caballeros, quienes, de acuerdo con las reglas, debían estar equipados con las mismas ventajas. A la pelea —con espadas o mazas y escudo— debía preceder un juramento solemne por los evangelios o por alguna reliquia. Fundaban los obispos su defensa del rito hispánico en que éste era parte de una tradición purísima, en que no tenía defectos y había recibido por dos veces la aprobación papal, si hemos de creer a los datos más antiguos que existen sobre este punto en el Código Emilianense.⁴² Por su parte, el rey habrá hecho hincapié en los cargos de falta de ortodoxia que había hecho Gregorio VII,⁴³ y pudo también haber llamado la atención sobre las parroquias abandonadas y las iglesias en ruinas, y sobre la infiltración de prácticas supersticiosas. En su estudio, Vallejo somete a un cuidadoso escrutinio a cada uno de los aspectos del duelo y de la prueba de fuego. El relato en el que se basaban los mozarabistas de los siglos XVI al XVIII era el capítulo veintiséis del libro sexto de *De rebus Hispaniae* del arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada, que se completó en 1243, y que Vallejo examina frase por frase.⁴⁴ A veces Vallejo se impacienta por las deficiencias del arzobispado como historiador, y por su incapacidad para darse cuenta de que algunas de sus afirmaciones son incompatibles con las que se hallan en otros documentos. Por ejemplo, el arzobispo sitúa el duelo después de la conquista de Toledo, y muchos historiadores lo han seguido en este punto, pero en esa época el legado del Papa ya no era Ricardo de San Víctor, quien había representado al Papa en el concilio de Burgos. Vallejo llega a la conclusión de que lo más

⁴² La prueba está examinada por David, *op. cit.* y por King, *op. cit.*, pp. 499-502.

⁴³ Y antes de él por Alejandro II; cf. Cowdrey, *op. cit.*, pp. 220-221, y P. Kehr, "Cómo y cuándo se hizo Aragón feudataria de la Santa Sede", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, I, 1945, pp. 285-329 (traducido del original alemán de 1928).

⁴⁴ El relato que el arzobispo hace de estos acontecimientos depende, en gran medida, de crónicas anteriores, especialmente las mencionadas en la nota 29.

probable es que el duelo se llevara a cabo, pero el cardenal Lorenzana, a cuya aprobación sometió su manuscrito, asienta el hecho al margen de estas líneas poniendo: "es cierto".⁴⁵ Las pruebas que existen sobre este tipo de duelos, además del testimonio que ofrecen la Crónica de Burgos y los *Annales Compostelani*, hicieron pensar a Vallejo en la gran verosimilitud del hecho. El que el resultado del duelo fuera favorable para el rito hispánico y sin embargo después fuera anulado ha dado lugar a muchas especulaciones. La acusación de que hubo engaño en el transcurso del combate parece ser un añadido posterior, quizá para explicar la insistencia del rey en la abolición. Si realmente hubo falsía es extraño que no esté documentada, pues por ley se hubieran impuesto castigos muy severos. El arzobispo Rodrigo habla del júbilo del pueblo (*populis exultantibus*) cuando se dio a conocer el resultado, y sostiene que la esposa de Alfonso, Constanza, insistió en que la ley no podía ser alterada a causa de un duelo. Éste podría ser un segundo intento de justificar el hecho de que se diera curso a la abolición.⁴⁶

Los nombres de los combatientes varían; hay en ello intentos posteriores de exaltar el linaje de ciertas familias mozárabes. Nunca se ha dado una explicación de por qué un toledano haya representado al rey en el duelo, dato sobre el que están de acuerdo las crónicas que mencionan el origen de los combatientes. La toma de Toledo tendría lugar ocho años después, y es increíble que un cristiano de Toledo quisiera apoyar a Alfonso en su intento de abolir el rito hispánico. Por otra parte, si el toledano era musulmán, que sería la otra alternativa, es sorprendente que no se haga referencia a esto en las crónicas. Es interesante el hecho de que un castellano defendiera el rito hispánico, puesto que

⁴⁵ Vallejo, *op. cit.*, p. 249. Vallejo dice: "defendamos, es probable o cierto el Desafío por el Rezo gótico..." Lorenzana, en otra nota al margen comenta: "El desafío es no sólo probable, sino seguro", p. 698.

⁴⁶ En realidad, Inés, no Constanza, era la esposa de Alfonso en 1077. Ambas dieron todo su apoyo a la implantación del rito romano, pero los mozarabistas posteriores insisten en la influencia de Constanza sobre Alfonso. Lo que no sustentan los documentos es la opinión de que se haya presionado a Alfonso a tomar una decisión que estaba en contra de sus deseos.

esto revela que las innovaciones de Alfonso encontraban oposición en una región de la que se tienen menos pruebas sobre la actividad mozárabe que en León.

A mi juicio, la cuestión de la historicidad del duelo está resuelta. Aunque todavía hay algunos detalles que llevan a confusión, parece seguro afirmar que, en efecto, el duelo ocurrió en Burgos el Domingo de Ramos de 1077. Fue después de este episodio cuando Alfonso habló de su *Terram desolatam* y buscó el apoyo del legado papal para que lo ayudara con sus reformas.

De la mayoría de las historias de la iglesia toledana, del siglo xvi, es posible inferir que la prueba de fuego ocurrió poco después del duelo, y como se suponía que éste había tenido lugar en Toledo, se pensó que aquélla también había ocurrido allí. Un relato típico de estos acontecimientos es quizá el de Alfonso Castro, cuyo tratado sobre herejías, en el que aparece esa información, se publicó en 1547.⁴⁷ En la versión de Castro, Constanza aparece como agente de la reforma, instando continuamente al reficente Alfonso a pasar por encima de los deseos de su pueblo e imponer el rito romano en todo su reino. Afirma Castro que un referéndum siguió al duelo, pero como todos estaban en contra del nuevo rito, se organizó, por consenso general, una prueba de fuego. El día señalado, Bernardo, arzobispo de Toledo, ordenó un ayuno general para que el deseo divino pudiera ser revelado por medio de un milagro. Los dos libros litúrgicos fueron arrojados a un "enorme fuego". El misal romano ardió mientras que el misal mozárabe resistió las llamas hasta que el fuego se consumió. Castro concluye su relato hablando una vez más de la obstinación de la reina Constanza en no aceptar el milagro y escuetamente comenta que Alfonso, sin consultar a su pueblo, decretó una vez más el cambio, dando lugar a que surgiera el dicho "allá van leyes do quieren Reyes". Esta pintoresca descripción aparece, aunque con menos colorido, en otras crónicas del siglo xvi, pero el último detalle se repite casi invariable-

⁴⁷ Alfonso Castro, *op. cit.*, fol. 26v., col. 1-2; fol. 27, col. 1.

mente. El supuesto origen del dicho, falso a todas luces, ha llevado a algunos a creer que todo el episodio es apócrifo.⁴⁸ En los últimos años, algunos historiadores han omitido toda referencia al episodio, mientras otros lo reproducen como leyenda.⁴⁹ Muy pocos relacionan el episodio con el hecho de que Alfonso concedió una exención especial a los mozárabes de Toledo. Aunque la prueba de fuego se menciona en la Crónica Najerense, el primer relato detallado aparece en la *Historia* del arzobispo Rodrigo, y éste ha sido la base esencial de muchos relatos posteriores, aunque se haya añadido algún dato embellecedor a la historia. Me inclino a pensar que si en realidad ocurrió esta prueba de fuego, tuvo lugar en Toledo, después de la reconquista, posiblemente en una ocasión similar a la de la reconsagración de la catedral en diciembre de 1086, en la que estaban presentes el arzobispo Bernardo, y los clérigos y laicos más importantes de los reinos de León y Castilla.⁵⁰ La razón principal que apoya esta teoría es el mandato de Alfonso, según el cual se permitiría continuar la práctica del rito mozárabe a seis parroquias de Toledo.⁵¹ Los antecedentes de estos acontecimientos pueden reconstruirse de la siguiente manera. Cuando Toledo fue reconquistada en mayo de 1085, los cristia-

⁴⁸ Véase por ejemplo la vivida narración de Menéndez Pidal en *La España del Cid*, p. 164. Germán Prado (*Historia del rito mozárabe*, Silos, 1928, pp. 76-78), cree en la autenticidad del hecho, pero basa su creencia en la un tanto dudosa capacidad del arzobispo Rodrigo como historiador.

⁴⁹ Por ejemplo Cocheril, *op. cit.*, quien sin embargo añade que el hecho demuestra que los castellanos no estaban dispuestos a aceptar la supresión del rito.

⁵⁰ El acontecimiento está analizado en detalle en el libro de J. F. Rivera Recio, *La iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Roma, 1966, pp. 69-72. Amador de los Ríos (*op. cit.*, p. 58) sitúa a la prueba de fuego en Toledo en el año 1090. Considera que el tiempo transcurrido entre el duelo (1077) y la prueba de fuego (1090), indica cuán larga fue la lucha por evitar la abolición del rito hispánico.

⁵¹ Todos los detalles se encuentran en el autorizado informe de A. M. Burriel, *Memorias auténticas de las Santas Virgenes y Mártires Sevillanas Justa y Rufina*, escrito en 1752, publicado por Valladares en su *Colección de algunas obras inéditas*, vol. I, Madrid, 1806, pp. 7-92. Más accesible es el resumen de Férotin en *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, París, 1912, p. XXVI, n. 1.

nos que habían vivido bajo el poder musulmán, a quienes en lo sucesivo se llamó mozárabes en los documentos latinos, pasaron inmediatamente a estar sujetos a las reglamentaciones que regían la imposición del rito romano. Es de suponer que en Toledo, la oposición a tales medidas debe haber sido encarnizada. Allí se habían conservado prácticas cristianas que se remontaban a la época anterior a la llegada de los musulmanes, y se mostraban reacios al ver menguada su herencia, aun cuando se tratara de un decreto real.

El rey no tenía otra alternativa que proclamar el rito romano en todo su territorio, pero, respetando la determinación de los cristianos que residían en Toledo, no sólo les concedió privilegios especiales relacionados con la continuación de la práctica del rito hispánico, sino que, como ciudadanos de Toledo, les hizo importantes concesiones. En 1101 les concedió un privilegio conocido con el nombre de *Carta Mostarabum*,⁵² en la que legislaba por separado para los mozárabes y les garantizaba la propiedad de las tierras que ocupaban o que habían adquirido. Desde entonces, dos grupos de cristianos, uno formado por los que hablaban castellano (población ésta que había venido a la ciudad conquistada), y el otro por los que hablaban árabe, convivieron más o menos pacíficamente por un siglo y medio, cada uno con sus propias leyes. Las disputas que surgían entre mozárabes y castellanos se llevaban a un tribunal compuesto por miembros respetables de ambas comunidades, pero presidido por un alcalde mozárabe. Sin duda, los clérigos y los laicos mozárabes formaban el grupo más poderoso de la ciudad en los años que siguieron a la conquista de Toledo, y vale la pena observar que los castellanos, a pesar de que tenían sus propios privilegios estaban, en el siglo XII, bajo la jurisdicción de un alcalde mozárabe. Más tarde hubo dos alcaldes, uno para cada grupo. Anteriormente-

⁵² El contenido es evaluado por A. González Palencia en *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. preliminar, 1930, pp. 117-140, y recientemente por R. Pastor de Togneri, "Les mozárabes de Tolède (de 1085 à la fin de XIII siècle)" en *Annales*, XXV, 1970, núm. 2, pp. 351-390 (especialmente pp. 387-388).

te, los mozárabes influyentes había buscado establecer una política conciliadora para con los musulmanes de Toledo. Esta política, favorecida por el conde Sisnando Davidiz, que comprendía la conservación de las mezquitas de Toledo, iba en contra de los objetivos de Bernardo, quien fuera designado arzobispo de Toledo, ferviente defensor de la reforma cluniacense.⁵³ Alfonso tenía que evitar el enfrentamiento directo entre los conciliadores y los reformistas, de manera que la decisión de conceder privilegios especiales a los mozárabes puede considerarse como un intento de neutralizar la marcada oposición de éstos tanto en lo que se refiere a la destrucción de las mezquitas, cuanto a la imposición de la liturgia romana.

La prueba de fuego está tan bien documentada como el duelo tradicional en cuanto a forma de resolver una disputa legal. Hay un caso muy conocido de una prueba que se hizo con agua hirviendo en la España visigoda de 693, poco después de la promulgación del Fuero Juzgo, y los documentos parecen demostrar que tanto esta prueba, como la del fuego, eran comunes en el siglo IX,⁵⁴ época en que Agobard las condenó. Hay muchos ejemplos del uso que hacían del fuego los religiosos del siglo XI para probar la justicia de su causa. La prueba era un gran espectáculo público precedida por oraciones y ayuno, y los resultados, en los que a menudo el alborozo popular veía un milagro, eran reconocidos por la iglesia. La mayoría de los casos registrados se refieren a la exposición de miembros del cuerpo al fuego o a un lento caminar sobre la leña ardiendo, pero Lea menciona dos casos semejantes a la prueba de fuego que se llevó a cabo en Toledo. La primera es un episodio apócrifo de la vida de Santo Domingo, quien, a pedido de los albigenses con los que discutía asuntos de la fe, echó a las llamas, por tres veces sucesivas, un manuscrito que

⁵³ Estos problemas han sido abordados por E. Lévi-Provençal, "Alphonse VI et la prise de Tolède", *Hespéris*, XII, 1931, pp. 33-49, y por E. García Gómez y R. Menéndez Pidal, "El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas", *Al-Andalus*, XII, pp. 27-42.

⁵⁴ Lea, *op. cit.*, pp. 219-220.

contenía sus creencias y en ninguna oportunidad le pasó nada. La segunda ocurrió a fines del siglo XIII en Constantinopla, cuando dos facciones en pugna resolvieron poner por escrito sus argumentos y echarlos al fuego comprometiéndose a respetar la prueba. Ambos manuscritos se quemaron, y ambos grupos llegaron a la conclusión de que la decisión divina era que debían olvidar sus diferencias. Lea dice que "los religiosos gustaban de recurrir a la prueba de fuego en las cuestiones relativas a la iglesia, quizá porque por su naturaleza conseguía impresionar profundamente a los espectadores y porque, al mismo tiempo, sin duda era posible manejarla de tal manera que los que controlaban los detalles podían asegurarse de obtener los resultados que deseaban."⁵⁵

Vallejo, que dudaba de la autenticidad del relato que hiciera el arzobispo Rodrigo sobre la prueba de fuego, lo examinó detenidamente porque consideraba poco probable que prelados tan doctos como los de León, Castilla y Toledo estuvieran de acuerdo con semejante espectáculo, y por los evidentes anacronismos que hay en el relato. Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que la narración de Rodrigo revela la permanencia de una fe en la eficacia de la revelación divina por medio de las pruebas de fuego. Es fácil desechar el episodio como si se tratara de una historia que no tuviera base alguna en hechos reales, pero no cabe duda de que los mozarabistas echaron mano de él después que el cardenal Ximénez de Cisneros restauró el rito en 1504,⁵⁶ proclamaron la prueba como un ejemplo de la lealtad mozárabe a su liturgia ancestral y, restando importancia al hecho de que Alfonso no hubiera tomado en cuenta las demandas de los mozarabes, acusaron a Constanza de la actitud que había tenido el rey para con ellos. Sin embargo, creo que hay una justificación histórica de que haya ocu-

⁵⁵ Lea, *op. cit.*, pp. 244-245.

⁵⁶ Ejemplos son Pedro de Alcocer, *Historia o descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*, Toledo, 1554, Liber I, caps. 66 y 68, y Francisco Pisá, *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*, primera parte, Toledo, 1617, Liber III, Cap. XVIII, fols. 151v-152 57; Hefele, *op. cit.*, p. 351.

rrido esta prueba. Puesto que un duelo judicial había tenido lugar cuando la opinión popular se volvió en contra del rito romano en León y Castilla, se organizó una prueba similar, en la atmósfera política mucho más problemática que había en Toledo después de la reconquista, para que decidiera el destino del rito hispánico en Toledo en respuesta a la opinión popular. A pesar del resultado y aún de la forma de la prueba, es significativo que a los mozárabes toledanos se les permitiera conservar el rito a perpetuidad en seis iglesias parroquiales de la ciudad (las de Santa Justa, San Marcos, San Lucas, Santa Eulalia, San Torcuato y San Sebastián). No hay indicios de que el papa Urbano II, cluniacense tan profundamente motivado por la reforma de la iglesia como había sido Gregorio VII, haya desaprobado esta decisión. En la traducción que Leclercq ha hecho de *Council of the Churches* de Hefele, a una referencia, que no está autenticada por otros documentos, a un sínodo que hubo en Toledo el 25 de octubre de 1090, presidido por el arzobispo Bernardo. En forma que recuerda el relato del arzobispo Rodrigo, se describe una ceremonia en la que la pugna en torno al rito romano se resuelve por medio de una prueba de fuego.⁵⁷ También es de notar que la constancia de los mozárabes en la defensa de su fe, factor en el que insisten mucho los historiadores de la Iglesia mozárabe, debía acrecentarse con el episodio del duelo. Quizá los panegíricos de los historiadores toledanos posteriores ocultan otras cuestiones importantes de la situación de Toledo después de la conquista, especialmente la facilidad que tenían para adquirir tierras aquellos que se encontraban ya en la ciudad. Benefició mucho a estas gentes el que Alfonso les garantizara la seguridad de la propiedad en la *Carta Mostarabum* de 1101.

Vallejo tiene razón en calificar a la prueba de fuego como "inverosímil" sobre la base de las pruebas que presenta, aunque es interesante notar que se hubiera inclinado a creer en ella si se hubiera tratado de saldar una disputa

⁵⁷ Hefele, *op. cit.*, p. 351.

entre el pueblo de Toledo y su rey. La intervención de los clérigos es lo que hace dudar a Vallejo de que el hecho haya ocurrido realmente. Aunque no es posible verificar los relatos más antiguos sin que quede alguna duda, las posibilidades de que se haya efectuado la prueba, quitándole todos los aderezos melodramáticos, serían las mismas que para el duelo.

Traducción del inglés de Marta E. Venier