

LOS MONJES Y MONASTERIOS EN LAS CIUDADES DE LAS ESPAÑAS TARDORROMANAS Y VISIGODAS

Luis A. García Moreno
Universidad de Alcalá de Henares

El monaquismo urbano en España durante los siglos V-VII ha sido objeto de muy escasos estudios, muy al contrario de lo que ha ocurrido con el rural. No obstante se nos ha transmitido un texto del siglo VI que hace expresa referencia al mismo (*De monachis perfectis*), y su justa valoración puede servir para una reconsideración de la importancia de la ciudad en esa época. Frente a anteriores opiniones se defiende aquí una datación antigua para los orígenes del monaquismo urbano en España, concretamente en el s. IV y muy vinculado a la religiosidad de los senadores hispanos del círculo de Teodosio. También se hace un catálogo de los testimonios que tenemos sobre dichos monasterios y su vinculación al culto de los mártires locales. También se analiza la utilización de dichas fundaciones monásticas para fortalecer el poder episcopal.

The city monasteries in Spain in Late Antiquity is a rare topic in our studies. But the spanish VIth Century offered a very interesting booklet about these ones (*De monachis perfectis*). A better evaluation of the city monasteries may be very usefull for knowing spanish urban life in these centuries. In this paper an early date is defended for arising of city monasteries in narrow relation with relic cult and Theodosian aristocracy. It is remarked too how those monasteries were used for strengthening bishop power in the city.

Hace ya bastantes años el profesor Díaz y Díaz llamaba la atención sobre la existencia de una importante corriente monástica urbana en la España tardoanti-

gua, al editar y estudiar el opúsculo homileúico *De monachis perfectis*¹. Dicho escrito había hasta ese momento pasado desapercibido a un tal respecto, hasta el punto de haber sido tradicionalmente considerado obra de Valerio del Bierzo²; individuo precisamente lo más hostil que pudiera uno imaginarse a cuanto significase ciudad y vida eclesiástica de tradición episcopal y urbana, tal y como demostró su misma querella y diatriba con el obispo astorgano Isidoro³. Desgraciadamente desde esas notas del docto filólogo compostelano no mucho más se ha dicho al respecto del monaquismo urbano de la época en España. Hasta el punto que en las síntesis sobre la Iglesia hispana tardorromana y visigoda pasa por cosa cierta la oposición entre monasterios e iglesias urbanas episcopales⁴. Al tiempo que se apunta como una de las razones fundamentales del éxito del monaquismo su enraizamiento en el campo y la extensión y triunfos de la gran propiedad rural señorializante, frente a una ciudad hispana tardoantigua de vida lánguida, cuando no en ruinas, y de la que habría huido la clase dominante, refugiada en sus *villae* y *castella*⁵.

Afortunadamente una visión tan extremadamente antiurbana de las estructuras socioeconómicas portantes de las Españas tardoantiguas parece ya periclitada y francamente en retroceso entre los estudiosos. O, cuando menos, nosotros mismos creemos haber contribuido a ello en más de una ocasión⁶. Esta nueva valoración del fenómeno urbano paralelamente debería verse acompañada de una distinta *vi*^b visión de la función de la Iglesia en dicho contexto. Recientemente⁷ hemos tratado de mostrar cómo en la Península ibérica de la antigüedad tardía la Iglesia no sólo no abandonó su tradicional y pristina vocación urbana, sino que sirvió para llenar de nuevas funciones y revalorizar la importancia de la ciudad y de la vida urbana, vehiculándose a través del lenguaje simbólico cristiano la vieja visión clásica de la supremacía de la *urbanitas/civilitas* sobre la *rusticitas*, ahora sinónimo de pervivencias paganizantes⁸ y de incapacidades de sincronizar al ciento por ciento su tiempo con el del mundo celestial de las Personas divinas y de los santos, rítmicamente desarrollado en las ceremonias litúrgicas de las iglesias episcopales⁹. También hemos tratado de demostrar recientemente cómo la jerarquía episcopal de la

¹ M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica* I (Salamanca 1958) 76 ss.

² Cf. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio). Obras* (Madrid 1942) 122 ss.; pero ya C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo, an ascetic of the late Visigothic Period* (Washington 1949) 39 no la consideró

³ Val., *Ord. Quer.* 7 (44, ed C.M. Aherne).

⁴ J. Orlandis, *Historia del Reino visigodo español* (Madrid 1988) 324; aunque diferente en T. González García, en (R. García-Villoslada, ed.) *Historia de la Iglesia en España*, I (Madrid 1979) 651.

⁵ Cf. P. de la C. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo* (Salamanca 1987) 77 ss. y 160 ss.

⁶ L. A. García Moreno, *Historia de la España Visigoda. Unidad y diversidad* (Madrid 1989)

⁷ L.A. García Moreno, «Elites e iglesias hispanas en la transición del imperio romano al Reino visigodo», en F. Gascó (ed), *La Conversión de Roma* (Sevilla 1989) 223-258.

⁸ Cf. J. Le Goff, «Les paysans et le monde rural dans la litterature du Haut Moyen Age (V-VI siècles)» en *SettimStudAltMedioevo*, XIII, Spoleto, 1966, 731 ss.

⁹ R. Van Dam, *Leadership and Community in the Late Antique Gaul* (Berkeley 1985).

época asumió plenamente el lenguaje y el simbolismo del poder de la tradición urbana, reflejado fielmente en las funciones de autoridad y patronazgo episcopales sobre su ciudad y el desarrollo del evergetismo de las instituciones caritativas en sus iglesias¹⁰. Y ciertamente debiera ser en un tal marco de referencia social y político-ideológica en el que encuadrar el fenómeno del monaquismo de abolengo urbano en las Españas tardoantiguas.

Pero antes de pasar adelante permítaseme unas precisiones cronológicas. En el trabajo antes citado, y con anterioridad en su muy importante «De Patrística española», Díaz y Díaz pensó en unos principios para el monaquismo urbano hispano no anteriores a mediados del s. VI¹¹. De tal forma que la conocida diatriba hacia la vida monástica desarrollada en las mismas ciudades, o en sus proximidades, por parte de los dos hermanos Leandro e Isidoro de Sevilla, habría venido a enfrentar los principios de la proliferación de tales cenobios en los últimos decenios del s. VI¹². Una tal datación tardía de dichos monasterios hubiera obligado al mismo Díaz y Díaz a prescindir un tanto del dato aportado por la falta de distinción entre el cargo abacial y el de *praepositus* a la hora de fijar una cronología para el citado opúsculo anónimo *De monachis perfectis*¹³. Pues el mismo investigador recuerda que tal distinción estaba ya presente en la *regula* de San Benito¹⁴, e incluso en la de Cesario de Arles¹⁵, ya de principios del s. VI y bien difundida y conocida en España desde fechas tempranas¹⁶, al menos en las regiones tarraconenses donde ejerció su función primacial el metropolitano arlesiano¹⁷. Posiblemente dicho hiato temporal, superior a medio siglo, le pudo venir forzado al filólogo hispano por las conclusiones aportadas al fenómeno del monaquismo urbano sudgálico por Christian Courtois en la *Settimana* espoletina de 1956. En su estudio del mona-

¹⁰ Vid. obra citada en nota 7. Sobre la caridad, vid. también J. Orlandis, «Pobreza y beneficencia en la iglesia visigótica» en id., *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona 1976) 213-235

¹¹ M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota* 75 ss.; id., «De Patrística española», *RET* 17 (1975) 28-30.

¹² Leand., *De inst. virg.* 26 (ed. J. Campos - I. Roca, *Santos padres españoles*, II (Madrid 1971) 67): *fuge privatam vitam, nec velis imitari eas virgines quae in urbibus per cellulas demorantur, quas multimoda cura constringit*. Isid. *Reg.*, 1 (ed. *ibidem*, 91): *villam sane longe remotam oportet esse a monasterio*.

¹³ M.C. Díaz y Díaz, *De Patrística*, 28; id., *Anecdota* 75.

¹⁴ Benit. *Reg.* 65

¹⁵ Caes. Arl., *Reg.* 11

¹⁶ Cf. A. Mundó, «Il monachismo nella penisola iberica fino al sec. VII. Questioni idiologiche e letterarie» en *SettimStudAltMedioevo*, IV, Spoleto (1957) 80 y 92; A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península ibérica*, I (León 1973) 255; F. Maasen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts in Abendlande* (Graz 1870) 556 ss.; G. Martínez Diez, «El epitome hispánico. Una colección canónica española del s. VII», *Miscellanea Comillas*, 36 (1965) 55 ss.; K. Schräferdiek, *Die Kirche in der Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche* (Berlín 1967) 69-73. Sobre la gran difusión de la Regla de Cesario por todo el Occidente vid. G. Morin, «Le pretre arlésien Teridius, propagateur des règles de St. Césaire d'Arles», en *Recherches des Sciences religieuses*, 28 (1938) 257-263.

¹⁷ L.A. García Moreno, «Problemática de la Iglesia hispana durante la supremacía ostrogoda (507-549)» en *Hispania Christiana. Estudios en honor del Prof. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario* (Pamplona 1988) 152 ss.

quismo galo entre San Martín y San Columbano el malogrado Courtois relacionaba la aparición y proliferación del monaquismo urbano con las turbulencias político-militares del siglo V y , sobre todo, del VI en las antiguas Galias; que habrían forzado a los monjes, y con mayor razón todavía a los cenobios femeninos, a buscar el abrigo protector de la murallas de las viejas *civitates* galorromanas¹⁸. De tal forma que las apariciones esporádicas de tales cenobios urbanos habrían obligado a una primera normativización del nuevo fenómeno en el sínodo de Vannes del 465, achacando dicha multiplicación al *incursus hostilitans*¹⁹. Aunque a continuación el mismo Courtois tenía que reconocer que los primeros monasterios urbanos ya habrían hecho su aparición bastantes decenios atrás; fijando como los primeros testimonios conocidos las fundaciones de San Víctor y el Salvador de Marsella por Casiano, y la de los santos Cosme y Damián por San Germán en la orilla derecha del Yonne, en frente de su misma ciudad episcopal²⁰. La misma lectura del trabajo de Courtois habría llevado a Díaz y Díaz a pensar en una difusión a España de tales cenobios urbanos de carácter más tardío y secundario, a partir del mismo fenómeno ya bien implantado anteriormente en el Mediodía galo.

A la altura de finales de los años cincuenta una tardía datación del cenobitismo urbano y su relación directa con el mismo problema de la inseguridad de los tiempos, podría basarse en una visión de los orígenes del monaquismo occidental excesivamente unilateral y, por tanto, distorsionada. De tal forma que movimiento ascético y monaquismo, como retirada del mundo y bastante relacionado con cierta aristocracia senatorial terrateniente de los *Theodosiana tempora*²¹, podía considerarse frontalmente opuesto a la vida urbana y a sus representantes cristianos, los obispos²². Pero sin duda que hoy las cosas se contemplan de manera bastante más distinta, sin duda más equilibrada. En un reciente y sugerente libro Raymond Van Dam ha señalado el aspecto jánico del mismísimo Martín de Tours. Pues el evangelizador de los campos galos y transfusor del monaquismo oriental a las soledades de Marmoutiers, fue también un obispo «dueño» de su ciudad como sólo hu-

¹⁸ C. Courtois, «L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin St. Colomban», en *Settim-Stud-AltMedioevo*, IV (Spoleto 1957) 62 ss

¹⁹ C. Vannes, 8 (ed. Mansi, VII, 954)

²⁰ *Vita San Germani* (ed. MGH ScriptRerMerov, VII, 254); y H.I. Marrou, «Jean Cassien à Marseille» *Revue du Moyen Age Latin* 1 (1954) 5-26.

²¹ Sobre ésta, vid. J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, (Oxford 1975) 146 ss.; J. Fontaine, «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens la fin du IV siècle occidental», en *Epectaris. Mélanges J. Danielou* (París 1972) 571-595; id., «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Theodose, *BLE de Toulouse* 4 (1974) 241-282; id., «Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IV et V siècles», en *VI Congrès Inter. d'Etudes Classiques* (Bucarest 1976) 310 ss.; M. Sotomayor, en (R. García-Villoslada, ed.), *Historia de la Iglesia en España*, I 273 ss.; L.A. García Moreno, «España y el imperio en la época de Teodosio. A la espera del bárbaro», en *I Concilio Caesaraugustano* (ed. G. Fatas), (Zaragoza 1980) 59 ss.

²² Vid. a este respecto L.A. García Moreno, «Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII)», en J. Lomas (ed.), *De Constantino a Carlomagno* (Cádiz 1992) 151 ss.

quiera sabido serlo un antiguo oficial del ejército imperial²³. En todo caso el monacato cenobítico oriental tampoco tenía ya unas connotaciones exclusivamente extraurbanas, como la misma imagen de un Atanasio al frente de sus huestes monacales a la toma de las iglesias arrianas de Alejandría sería capaz de demostrar²⁴. Pero más importante que todo ello es que, tanto la labor evangelizadora y la instauración de la nueva *auctoritas* episcopal por parte de Martín, como el ascetismo pietista de tantos miembros de la aristocracia teodosiana occidental, se fundamentaban en el lugar primordial concedido el culto a las reliquias, ante todo de los mártires²⁵. De tal forma que los *loca sanctorum* se convertirían a partir de entonces en los lugares donde más claramente se producía esa conexión entre el tiempo secular y el celestial, y donde más frecuentemente se manifestaban los prodigios de las *energeia* celestes²⁶. De forma que, junto a las capillas y basílicas de procedencia martirial que entonces comenzaron a elevarse en gran número en todo el Occidente²⁷, muy frecuentemente se adosarían pequeñas comunidades monásticas, cuya exclusiva dedicación a la *lectio divina* y estricta vocación de castidad las convertía en lo más apropiado para esa recreación terrenal de la vida celeste.

En la inmensa mayoría de los casos dichos *loca sanctorum*, y sobre todo los más prestigiosos, se edificaron allí donde se suponía la existencia del enterramiento del santo, o donde había tenido lugar su martirio. Todo lo cual equivalía a edificar tales lugares de oración y peregrinaje en el mismo interior de las ciudades, que en otro tiempo habían contemplado el martirio de los hogaño patronos suyos, o en sus proximidades: en aquellos lugares extramurales, y a la vera del inicio de las principales calzadas donde solían ubicarse los cementerios romanos²⁸. Proceso evolutivo del culto a los mártires, y de sus íntimas relaciones con la aristocracia teodosiana e institución del episcopado urbano, del que constituiría un ejemplo paradigmático Paulino de Nola²⁹. El antiguo senador bordelés en compañía de su esposa, la noble española Terasia, en un primer momento se habría retirado a las posesiones de ésta en las proximidades del *martyrium* complutense de los Santos Justo y Pastor. Pero tras esta experiencia de ascetismo personal y privado al envi-

²³ R. Van Dam, *Leadership*, 256 ss.

²⁴ Sobre las relaciones del cenobitismo egipcio y la ciudad ya en el siglo IV vid. P. Rouseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (Berkeley 1985) 149 ss.

²⁵ Cf. J. Matthews, *Western Aristocracies* 190

²⁶ R. Van Dam, *Leadership* 256 ss.

²⁷ Para Africa en general, vid. N. Duval, *Loca Sanctorum Africae* (Roma 1982). Para España *Ci-Zaragoza*, 2 y *CiToledo*, 5 testimonian lo usual de tales capillas y cultos en el momento del tránsito del s. IV al V.

²⁸ Vid. para España los testimonios literarios y arqueológicos reunidos en L. A. García Moreno, «La cristalización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía», *AEA* 50-51 (1977-78) 319 ss. En general vid. F. A. Février, «Permanence et héritages de l'Antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le Haut Moyen Age», en *SettimStudAltMedioevo*, XXI, Spoleto (1974) 118 ss.

²⁹ Cf. A. Rousselle-Estere, «Deux exemples d'évangélisation en Gaule à la fin du IV siècle: Paulin de Nole et Sulpice Sévère», en *Béziers et le Biterrois* (Montpellier 1971) 91 ss.; R. Van Dam, *Leadership* 135.

dar Paulino recibiría las órdenes sagradas en Barcelona, para marchar al punto a Nola, lugar donde en otro tiempo había desplegado el lenguaje del poder laico como Consular en Campania. Allí, en Nola, junto a la prestigiosa basílica martirial de San Felix, Paulino fundaría una comunidad cenobítica en compañía de otros nobles amigos suyos, para finalmente ser consagrado obispo de la ciudad³⁰.

De esta forma parecería probable una datación temprana para el movimiento cenobítico en las ciudades hispanas; al mismo tiempo que suponer un desarrollo autóctono, sin pensar en una definida e inmediata procedencia sudgálica. Pues, como en el país vecino, también en las Españas dichos cenobios habrían sido el resultado directo de las ansias pietistas y deseos ascéticos de una aristocracia teodosiana acostumbrada a un lenguaje y simbolismo del poder que eclesiásticamente no era posible desplegar fuera de los ámbitos episcopales urbanos. Afortunadamente la hace algunos años editada epístola IX del baleárico Consencio al tagastino Agustín ha venido a ilustrarnos a este respecto para el 418³¹. Monjes urbanos, y ciertamente no en pequeño número, habrían sido los que enardecieron a la plebe cristiana de Tarragona contra el pobre, pero intrigante, monje Frontón, amigo de Consencio y debelador de supuestos o imaginarios priscilianistas³². Monjes urbanos que parecían así, a principios del s. V, surgidos de las fundaciones e intereses piadosos de la poderosísima aristocracia teodosiana hispana; a la que ciertamente, también habrían pertenecido Prisciliano y sus adherentes³³. El mismo texto epistolar nos presenta a otro monje urbano en la persona del nobilísimo Severo, adscrito al clero de la sede oscense³⁴. En otro trabajo anterior nosotros identificamos al dicho Severo- emparentado por la sangre con el *magister militum praesentalis* Asterio- con un miembro de la rama hispánica del poderosísimo linaje senatorial romano de los *Acilii Severi*³⁵.

Peró si la epístola de Consencio nos ilustra para la situación socio-eclesiástica de la España tarraconense de principios del s. V, otros testimonios también podrían señalarnos situaciones semejantes en lugares ya mucho más alejados del Mediodía galo. Como acabamos de recordar, muy bien pudo ser el aquitano Paulino el que diera un impulso decisivo al culto martirial de los Santos Niños en mi ciudad Complutense³⁶. Lo que, dicho sea de paso, hubiérale servido también para

³⁰ Jones-Martindale-Morris, *Prosopography of the Later Roman Empire*, I (Cambridge 1971) 681 ss. Cf. P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole* (París 1948). El mismo *martyrium* complutense serviría pocos años después de motivo para fundar una nueva sede episcopal, segregada de la de Toledo, por parte de Asturio (Hild., *De virs. Ills.* 1)

³¹ Editado por J. Divjak, *Sancti Aureli Augustini opera. Epistolae ex duabus codicibus nuper in lucem prolatae* (CSEL, 88), Turnholt, 1981

³² Consent., *Epist.* 11.12-13

³³ R. Van Dam, *Leadership*, 92 ss.

³⁴ Consent., *Epist.* 11.2.3 y 3.1

³⁵ L.A. García Moreno, «Nueva luz sobre la España de las invasiones de principios del s. V. La epístola XI de Consencio a S. Agustín» en (M.Merino ed.) *Verbo de Dios y palabras humanas* (Pamplona 1988) 165 ss.

³⁶ Paul. Nol., *Carm.* 31.601-610 y 619-20

desplegar el nuevo lenguaje del poder «a la cristiana» en un ámbito urbano donde tenía evidentes intereses socioeconómicos por parte de su esposa Terasia. Pero de momento *Complutum* carecía de tradiciones episcopales; las únicas capaces de vehicular óptimamente dicha simbología del poder, y Paulino culminaría su segunda carrera en la ciudad italiana de Nola. Pero el paso dado por Paulino y Terasia se mostraría decisivo al cabo de unos pocos años para el ennoblecimiento eclesiástico del municipio del río Henares. Antes de finalizar el s. IV habríase retirado a Compluto el obispo toledano Asturio. Allí fundaría una comunidad monástica adosada al *martyrium* de Justo y Pastor, ubicado en el extremo oriental de la vieja ciudad romana³⁷; creando para sí una nueva sede episcopal desgajada de la antigua diócesis toledana³⁸. En todo caso la vivencia de Paulino y Terasia y recientes hallazgos arqueológicos -*villae* y mausoleo de Carranque y las Vegas de Pueblo Nuevo³⁹- nos están demostrando en qué medida la zona central de la península ibérica era en esos momentos de especial interés para más de un ilustre representante de esa poderosa y pietista aristocracia senatorial teodosiana de origen hispánico. Cuestión ésta que, dicho sea de paso, no debería ser dejada de lado a la hora de comprender la creciente importancia de la ciudad del Tajo en estos momentos cruciales del Bajo Imperio. Importancia de Toledo que, antes que político militar con los godos, sería eclesiástica, como muy bien reflejaría el Concilio I de Toledo⁴⁰. Precisamente en dicho sínodo una serie de disposiciones vendría a demostrar que comenzaba ya a ser cosa corriente en las ciudades la presencia de protoce nobios, sobre todo femeninos, contándose entre sus promotores a gentes de gran influencia social y económica⁴¹.

Esta relación directa entre culto a las reliquias y a los *loca sanctorum* y el cenobitismo urbano se demostraría también mediante el simple elenco de monasterios y conventos urbanos conocidos para la Península ibérica en estos siglos.

Una de las características de la ciudad peninsular en estos siglos tardoantiguos fue la aparición de barriadas o suburbios extramurales y nucleados en torno a una edificación de carácter religioso⁴². Con mucha frecuencia dicha edificación con-

³⁷ Ello se fundamentaría en la continuidad de ubicación entre el viejo *martyrium*, la catedral visigoda y la iglesia Magistral actual; antiquísima tradición local -A. de Morales, *La vida, el martyrio, la invención, las grandezas y las translaciones de los gloriosos niños mártires de San Justo y Pastor* (Alcalá de Henares 1568)- que recientes hallazgos de enterramientos visigodos en terrenos de la Magistral parecen confirmar; de tal forma que dicho *martyrium* se habría levantado en la salida de la gran calzada a Zaragoza (*via galliana*) al este de la Complutum altoimperial y del s. IV (sobre la cual vid. D. Fernández-Galiano Ruiz, *Complutum*, Madrid 1987)

³⁸ Hild. *De virs. illis*. I. Cf. L.A. García Moreno, «Los orígenes de la Carpetania visigoda», en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua* (Toledo 1990) 232.

³⁹ H. Schlunk- T. Hauschild, *Hispania Antiqua. Die denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit* (Maguncia 1978) 129 ss.

⁴⁰ Cf. L.A. García Moreno, «Los orígenes de la Carpetania» 239 y 242 ss.; id. «problemática de la Iglesia hispana» 156-160

⁴¹ *CIToledo* 6; 9; 16 y 18. Sobre el significado de *religiosa devota y professa* vid. E. Sánchez Salor, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica* (Salamanca 1976); y también J. Orlan-dis, «Traditio corporis et animae», *AHDE* 24 (1954) 104-107.

⁴² L.A. García Moreno, «La cristianización de la topografía» 319 ss.

sistía en una basílica de carácter martirial -levantada sobre el lugar supuesto de martirio o enterramiento de un santo patrono local adyacente a la cual existía un cenobio; mientras en otros casos se trataba de algún edificio monástico sin ningún origen martirial. Ejemplos de ambas posibilidades serían los *suburbia* toledanos centrados en torno a la basílica de Santa Leocadia y del monasterio Agaliense. La importante iglesia dedicada a la mártir toledana Leocadia habríase edificado en el 618 por orden del rey Sisebuto⁴³; situada junto a otras edificaciones de tipo religioso debía constituir en el siglo VII el centro del famoso suburbio pretoriense, así llamado por existir en él el llamado *praetorium* o palacio de los reyes visigodos⁴⁴. Y adjunta a tan importante basílica palatina cuando menos desde el último cuarto del siglo VII existía una comunidad monástica, cuyos abades habrían asistido regularmente a los concilios generales toledanos de la época⁴⁵. De fundación posiblemente más antigua era el monasterio de los santos Cosme y Damián en Agali, situado en la vecindad de Toledo, posiblemente sobre la calzada que por Compluto y Zaragoza se dirigía a las Galias⁴⁶. El monasterio Agaliense pudo muy bien haberse fundado a mediados del s. VI, tal vez bajo una cierta influencia oriental; su período de más pujanza y poderío se extendería a lo largo de toda la primera mitad del siglo VII, momento en que llegaría en cierto modo a dominar la importantísima sede episcopal de Toledo, ocupada por nada menos que cuatro preladados salidos de dicho cenobio: Eladio, Justo, Eugenio I e Hildefonso⁴⁷. De una significación análoga al monasterio Agaliense, pero para la sede metropolitana de Mérida sería el cenobio adjunto a la importante basílica martirial de la santa emeritense -ya testimoniada por Prudencio a finales del siglo IV⁴⁸-; allí se encuentra testimoniada desde mediados del siglo VI, cuando menos, una comunidad monástica cuyos monjes habrían dominado la mitra de la ciudad del Guadiana en la segunda

⁴³ Isid., *Chron.* 416 a; Eul. *Apol.* 166. Cf. C. García Rodríguez, *El culto a los santos en la España Romana y visigoda* (Madrid 1966) 246 ss.

⁴⁴ *CXVIIToledo* (Ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos* [Barcelona-Madrid 1963] 522). Tal identidad de arrabal se deduce de: Iul., *Hist. Wamb.* 4; *CXVToledo* (Ed. J. Vives, 449); *CXVIIToledo* (ed. J. Vives, 482); *Cont. Hisp.* 21 y 34; *CXIToledo* 4; *CVIToledo* (ed. J. Vives, 233). Según el *Liber ordinum* de la basílica pretoriense de San Pedro y San Pablo salía el rey para la guerra, siendo a su regreso solemnemente recibido en ella. (M. Ferotin, *Le Liber ordinum en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne* [Paris 1904] 150 ss.).

⁴⁵ En *CXIToledo* y *CXIIToledo* se testimonia la presencia de un *Valderedus ecclesiae monasterii sanctae Leocadiae abbas*.

⁴⁶ Sobre la importancia de esta vía en esta época vid. L.A. García Moreno, «La Arqueología y la historia militar visigoda en la península ibérica», en *Arqueología Medieval Española. II Congreso. Comunicaciones* (Madrid 1987) 334 ss.

⁴⁷ Cf. C. García Rodríguez, *El culto* 203 ss.; A. Braegelman, *The Life and Writings of St. Ildephonse of Toledo* (Washington 1942) 10 ss.; A. Baumstark «Orientalisches in altspanischer Liturgie» *Oriens Christianus* 10 (1935) 35; C. Codoñer, *El «de viris illustribus» de Ildefonso de Toledo* (Salamanca 1972) 48 ss.; J. Madoz, *S. Ildefonso de Toledo a través de la pluma del arcipreste de Talavera*, (Madrid 1943) 17 (lo sitúa a 2 km. de Toledo); J.F. Rivera Recio, «Los arzobispos de Toledo en el s. VII», en *Anales toledanos* 3 (1971) 186 ss.

⁴⁸ Prud., *Perist.* 3.191, cf. X. Barral i Altet, «Transformacions de la topografía urbana a la Hispania cristiana durant l'Antiguitat tardana», en *Il Reunió d'Arqueologia paleocristiana Hispanica* (Barcelona 1982) 123.

mitad del siglo VI, y en los primeros decenios del VII, cuando menos, tal y como nos testimonia el muy interesante tratado hagiográfico anónimo titulado *Vitas sanctorum patrum emeritensium*⁴⁹. Otros dos monasterios adjuntos a las basílicas martiriales más importantes de sus respectivas localidades, y núcleos también de algún populoso suburbio, se testimonian en Gerona, Zaragoza y Valencia. En el primer tercio del siglo VII se habría anexionado un importante cenobio a la pequeña edificación martirial levantada sobre la tumba del mártir gerundense Félix; monasterio que también pudo gozar de un cierto predominio sobre la sede episcopal de Gerona⁵⁰. En la metrópoli del Ebro también se testimonian la existencia de sendos cenobios en las dos basílicas martiriales y suburbiales más antiguas e importantes de la ciudad, cuando menos en el siglo VII: las de los Dieciocho Mártires o Santas Masas⁵¹ y la de Santa Engracia⁵²; la vitalidad intelectual de la escuela monástica existente en la segunda también habría promovido un cierto predominio sobre el obispado local en tiempos de los obispos Juan, Braulio y Tajón (del 619 al 655, aproximadamente)⁵³. La basílica martirial más venerada de Valencia era la levantada sobre el lugar extramural en que sufrió martirio el zaragozano Vicente⁵⁴; y adjunta a ella a mediados del siglo VI el obispo Justiniano habría levantado y fundado un cenobio⁵⁵, posiblemente para fortalecer así con el dominio sobre tan importantes reliquias su posición en el seno del clero catedralicio valenciano, respecto del cual podía ser considerado un elemento foráneo⁵⁶. En fin, en Barcelona en el s. VII el principal culto martirial de carácter local era el dado a Santa Eulalia, sin duda un falso doblete de la famosa mártir emeritense⁵⁷. La basílica dedicada a dicho culto se localiza, por documentos posteriores, en el mismo lugar donde hoy se levanta el templo de Santa María del Mar, en las proximidades de la muralla y en los bordes de la vía Augusta. Constituido en núcleo de un arrabal de marcado carácter portuario el templo de la Eulalia barcelonesa se habría visto anexionado a una comunidad monástica a mediados del siglo VII por obra del obispo barcelonés Quirico⁵⁸. Un carácter intramural y no martirial tendrían otros monasterios urbanos testimoniados en las ciudades hispanas de la época en estos siglos. En Tarra-

⁴⁹ *Vit. Pat. Emerit.* 3.4 y 5.15.1.

⁵⁰ Hild., *De Virs. Ills.* 9 (Cf. L.A. García Moreno, *Prosopografía del reino Visigodo de Toledo*, [Salamanca 1974] n. 617). Vid. X. Barral i Altet, «Transformacions» 117.

⁵¹ Eug., *Carm.*, 9 y 10. Cf. C. García Rodríguez, *El culto* 262 y 325 ss.

⁵² X. Barral i Altet, «Transformacions» 119; L. García Iglesias, *Zaragoza visigoda* (Zaragoza 1979) 87 ss.

⁵³ L.A. García Moreno, *Prosopografía*, n.590, 591 y 592.

⁵⁴ C. García Rodríguez, *El Culto* 259; R. Puertas Tricas, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios* (Madrid 1975) 36-37.

⁵⁵ J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Valladolid 1967) 277.

⁵⁶ Los hermanos de Justiniano habrían ocupado sedes todas ellas pirenaicas (Huesca, Urgell y Egara): Isid., *De Virs. Ills.* 21, cf. F. Fita, «Patrología visigótica. Elpidio. Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el s. VI», *BRAH* 49 (1906) 141 ss.

⁵⁷ C. García Rodríguez, *El culto* 289 y ss.

⁵⁸ *Hymn. Goth.* (ed. Blume, 168); vid. L.A. García Moreno, *Prosopografía*, n.584; P. Palol, *Arqueología paleocristiana de la España romana y visigoda* (Valladolid 1967) 277.

gona sabemos por evidencia epigráfica de la fundación de un monasterio en el 519 por el obispo local Sergio⁵⁹. Testimonio epigráfico permite conocer la existencia en Mérida de un monasterio femenino, ampliado y ricamente dotado en el 661 por obra de una tal Eugenia⁶⁰. Otro epígrafe nos da a conocer otro monasterio de vírgenes en la Medina Sidonia de mediados del s. VII⁶¹. Mientras que las actas del concilio XI de Toledo del 675 testimonian la existencia de los monasterios toledanos masculinos de San Miguel y Santa Eulalia⁶².

Del elenco muy rápido que acabamos de hacer se deduce lo muy frecuente de los monasterios urbanos extramurales, situados como elemento esencial de nuevos y dinámicos arrabales, y obedeciendo su nacimiento a la primitiva ubicación de los supuestos enterramientos de prestigiosos mártires locales. Hasta el punto que, como ha dicho recientemente Ivan Gobry, por esta vía los monjes se habrían convertido en impulsores de una suerte de revitalización urbana tras las invasiones de principios del s. V⁶³. Pues su presencia en tales *suburbia* habría atraído de inmediato a artesanos y otras personas del sector terciario, dispuestas entre otras cosas a prestar servicios a los numerosos peregrinos atraídos por tales centros religiosos⁶⁴. Pero, en otro orden de cosas, la constatación de que bastantes, probablemente los más importantes, centros monásticos de naturaleza urbana se encontrasen ubicados más allá de la protección de las murallas, vendría a refutar las afirmaciones antes comentadas de C. Courtois. De tal forma que no habrían sido las turbulencias político militares de estos siglos -y, en especial, del V y VI- las causas principales del surgimiento y difusión de las agrupaciones conventuales de naturaleza urbana, sino otras íntimamente relacionadas con la difusión del culto a las reliquias y a los mártires. Lo que, de paso sea dicho, se aviene mejor con las nuevas funciones de foco ideológico y político de las ciudades tardoantiguas; que en absoluto eran sólo sitios de protección ante las incursiones hostiles. Pues una tal función en todo caso también era dispensada, incluso en mejores condiciones, por las *villae* o *castella* fortificadas de la nobleza protofeudal de la época.

Como recientemente ha señalado Raymond Van Dam el culto a los mártires y sus reliquias constituyó palanca poderosísima, sobre la que se apoyó el poder alcanzado en estas tierras occidentales por el episcopado, al tiempo que en vehículo principal por donde estos epígonos senatoriales tardoantiguos podían seguir expresando un lenguaje del poder heredado de sus antepasados romanos⁶⁵. En nuestra opinión las fundaciones monásticas urbanas sirvieron para estos mismos fines. Lo que explicaría también con cuánta frecuencia los obispos hispanos procedieron a

⁵⁹ J. Vives, *Inscripciones*, n. 278.

⁶⁰ J. Vives, *Inscripciones*, n. 358 (cf. L.A. García Moreno, *Prosopografía*, n.440).

⁶¹ J. Vives, *Inscripciones*, n.286.

⁶² *CXIToledo* (suscripciones). Cf. C. García Rodríguez, *El culto* 135 y 287.

⁶³ I. Gobry, *Les moines en Occident. De Saint Colomban à Saint Boniface. Les temps des conquêtes* (París 1987) 480.

⁶⁴ Cf. R. Latouche, *Les origines de l'économie occidentale (IV-XI siècles)* (París 1974) 50 ss.

⁶⁵ R. Van Dam, *Leadership* 177 ss.

fundar monasterios, que por su carácter urbano podían encontrarse más íntimamente bajo su control económico, lo que no constituía precisamente la regla canónica en el caso de los monasterios.

Es cosa sabida que una de las principales batallas por el control del cada vez mayor patrimonio fundiario de la iglesia -y todo lo que de él se deducía en poder social y político- se dilucidó entre el episcopado y los fundadores de monasterios, tanto nobles como incluso reyes. Una y otra vez los concilios, y sobre todo soberanos enérgicos como Wamba, o celosos de los intereses de sus nobles laicos, como Ervigio o Recesvinto, trataron de limitar la jurisdicción episcopal sobre los monasterios situados en su diócesis, con especial atención a la posibilidad episcopal de imponer exacciones económicas, o el sometimiento de los monjes a trabajo servil en beneficio del prelado. Pero, por su parte, también los obispos defendieron en los mismos sínodos su inalienable derecho de supervisión jurisdiccional sobre los monasterios, tratando en todo momento de asimilar por este camino los monasterios a las basílicas rurales. Sin embargo toda esta problemática ha sido ya de sobra estudiada, entre otros por Martínez Díez, y no deseáramos insistir más aquí sobre ello⁶⁶. Por el contrario sí que interesa recordar el conflicto permanente -muy bien reflejado en las actas conciliares y en ciertos tratados hagiográficos como «Las vidas de los Santos Padres emeritenses» o incluso el *De Viris Illustribus* de Hildefonso de Toledo- entre el obispo y el clero catedralicio por el control y usufructo del patrimonio eclesiástico de la sede. En concreto el conflicto se centró en el interés de muchos obispos por enajenar del patrimonio catedralicio rentas y propiedades en beneficio de sus familiares o deudos privados⁶⁷. De los textos conciliares y hagiográficos se deduce que en muchos casos tales enajenaciones se realizarían con el fin de proceder a crear fundaciones piadosas: basílicas y oratorios rurales, monasterios e instituciones de caridad anexas a éstos últimos⁶⁸. Aunque ciertamente existe la sospecha, fundada en los mismos textos, de que frecuentemente al frente de tales fundaciones piadosas el obispo procedía a situar a clérigos afectos a su persona en razón de parentesco o de lazos de dependencia personal⁶⁹. Constituyéndose así tales enajenaciones y fundaciones en principalísimo instrumento para la constitución de una auténtica jerarquía protofeudal en el seno de la Iglesia hispanovisigoda, tal y como estudió hace ya algún tiempo Claudio Sánchez Albornoz⁷⁰.

⁶⁶ G. Martínez Díez, *El Patrimonio eclesiástico de la España visigoda* (Comillas 1959) 69 ss.; P. de la C. Díaz Martínez, *Formas económicas*, 54 ss.

⁶⁷ Hild., *De viris. Ills. praefatio* (ed. C. Codoñer, Salamanca 1971); *CXIToledo* (ed. J. Vives, 322 ss.); *CISEvilla* 1; *CIVToledo* 6 y 9; *CIXToledo* 2, 4, 5 y 7; *CXToledo* 3; *CLerida* 15; *CVAlencia* 2 y 3; *CMérida* 21; *L.V.*, V, 1, 2 (*antigua*) y 4 (*antigua*); *Vit. Pat. emerg.* 5.13.4-6.

⁶⁸ *CIXToledo* 5; cf. P. de la C. Díaz Martínez, *Formas económicas* 18 y ss.

⁶⁹ *CXToledo* 3.

⁷⁰ C. Sánchez Albornoz, «El *stipendium* hispanogodo y los orígenes del beneficio prefeudal» en *Estudios visigodos* (Roma 1971) 319ss.; A. Barbero - M. Vigil, *La formación del feudalismo en la península ibérica* (Barcelona 1978) 96-104.

La doctrina conciliar se mantuvo siempre firme y muy limitativa a la hora de permitir tales enajenaciones en beneficio de simples personas privadas; llegándose a obligar al obispo entrante a realizar declaración del estado económico de la diócesis, quedando obligados los herederos del obispo difunto a restituir a la Iglesia lo injustamente enajenado por su pariente⁷¹. E igualmente precisa y restrictiva fue la doctrina canónica en lo referente a las fundaciones basilicales. Por el contrario algo distinta habría sido la actitud adoptada cuando se trató de la fundación de monasterios⁷². De tal forma que el canon quinto del Concilio IX de Toledo (655) llegaría a autorizar a los obispos una enajenación de hasta una quincuagésima parte del patrimonio de su sede si el objeto era fundar un monasterio; limitación que se elevaba hasta la centésima parte tratándose de una simple basílica rural⁷³. Con lo que se reglamentaba una licencia ya autorizada en tono menor por el anterior Concilio III de Toledo (589), pero sólo para el sostén de los monjes que pertenecieran a monasterios directamente dependientes de la catedral y, por tanto, urbanos⁷⁴. Y todo ello resulta de lo más curioso si se tiene en cuenta que precisamente el régimen económico de los monasterios, a diferencia del de las basílicas rurales, resultaba mucho más autónomo, incontrolable e improductivo para el clero catedralicio⁷⁵. Ante tal paradoja no habría más remedio que encontrar alguna explicación. Ciertamente que una fundación monástica exigiría casi siempre un desembolso económico y patrimonial mayor que una simple basílica rural. Y, sobre todo, tratándose de monasterios urbanos cabe suponer que una buena parte de sus monjes habrían de pertenecer al mismo clero de la basílica catedralicia o madre, a la que se habría yuxtapuesto la fundación monástica. Lo que ciertamente tenemos testimoniado para el caso de las importantísimas basílicas de Santa Eulalia en Mérida y Santa Leocadia en Toledo. En esta situación se comprendería mejor la disposición generosa del clero catedralicio reflejada en tales canones conciliares. De tal forma que no parece en absoluto aventurado afirmar que en estas instituciones cenobíticas urbanas de época visigoda nos encontraríamos ante el precedente inmediato de los posteriores colegios canónicos de la Edad Media. Sería en el

⁷¹ CTarragona 12; CLerida 16; CValencia 2; CIXToledo 9; L.V., V, 1,2 (antiqua). Cf. G. Martínez Díez, *El patrimonio*, 114-117.

⁷² Cf. P. de la C. Díaz Martínez, *Formas económicas* 18 ss.

⁷³ CIXToledo 5: *...quisquis itaque episcoporum parochia sua monasterium construere forte voluerit, et hoc ex rebus ecclesiae cui praesidet ditare decreverit, non amplius ibidem quam quinquagesimam partem dare debet, ut hac temperamenti aequitate servata et cui tribuit competens subsidium conferat, et cui tollit damna gravia non infligat. Ecclesiam vero quae monasticis non informabitur regulis aut quam pro suis munificare voluerit sepulchris, non amplius quam centesimam partem census ecclesiae, cui praesidet, ibidem conferre licebit.*

⁷⁴ CIIIToledo 3 y 4. Cf. P. de la C. Díaz Martínez, *Formas económicas* 23; aunque no compartimos su interpretación restrictiva de que fuera sólo para monasterios ya existentes. Por el contrario parece probable que el *vel ecclesiis* del canon 3 puede ser una glosa posterior, que delataría su misma incoherencia sintáctica (*...pro suffragio monachorum vel ecclesiis ad suam parochiam pertinentium dederint*); cf. K. Schäferdiek, *Die Kirche*, 224.

⁷⁵ G. Martínez Díez, *El Patrimonio* 157-162; P. de la C. Díaz Martínez, *Formas económicas*, 54 ss.

seno de tales instituciones monásticas urbanas donde llegarían a crearse auténticos grupos de presión clericales capaces de monopolizar las sedes episcopales más importantes de la época, como serían los casos bien conocidos de Mérida desde Santa Eulalia y Toledo desde el Agaliense. Aunque el triunfo de tales grupos de presión no siempre habría estado exento de la fuerte oposición de un sector importante del clero catedralicio que así se veía marginado⁷⁶.

Pero el lenguaje del poder de un obispo no sólo se ejercía mediante su control patrimonial directo, y en cierta medida heredable⁷⁷, del rico patrimonio eclesiástico. Dicho lenguaje por simbólico se ejercía también por intermedio de la liturgia, el culto y el ejercicio de la caridad, como único exponente del evergetismo urbano⁷⁸. Pues bien, la oración y la labor asistencial con enfermos y peregrinos son las dos grandes funciones y quehaceres expuestos por el anónimo autor del *De Monachis perfectis* como propios de los monjes de tales cenobios urbanos⁷⁹. Aunque en todo caso se considera siempre superior la actividad contemplativa e intelectual representada por la *lectio divina*⁸⁰. De forma tal que dichos monjes urbanos, libres así de toda labor banáusica más o menos gobernada por el ciclo de las estaciones terrestres, parecerían ser los más próximos a los auténticos *cives caelesti*: los santos y mártires en cuya inmediata vecindad vivían y a los que no infrecuentemente creían ver en sus sueños y noches de vigilia junto a sus despojos mortales venerandos⁸¹. En todo caso para la formación específica de tales nuevos ciudadanos dichos monasterios urbanos desarrollarían muy pronto instituciones

⁷⁶ Los problemas creados por el predominio del clero de Santa Eulalia en la iglesia emeritense estarían bien testimoniados en tiempos de Masona; base sobre la que Leovigildo trataría de sustituir al molesto prelado por el intruso Nepopis (*Vit. Pat. Emerit.* 5.6.23-7.19; cf. J. I. Alonso Campos, «Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo», en A. González, ed. *Los visigodos: historia y civilización* [Murcia 1986] 155); mientras que los del enfrentamiento entre el clero catedralicio toledano y el grupo agaliense estaría narrado sesgadamente en Hild. *De virs. illis. praefatio* (Cf. C. Codoñer, *El «De viris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica* [Salamanca 1971] 47 ss.; J. F. Rivera Recio, «¿Cisma episcopal en la iglesia toledana visigoda?, *HS* 1 (1984), 259-268.

⁷⁷ Ya en *CIToledo* 19 se habla de las hijas de los obispos y presbíteros catedralicios que entran en los monasterios; y muy conocida es la amenaza de desligar de la sede de Mérida el patrimonio heredado del obispo Paulo si no era sucedido por su sobrino Fidel en dicho episcopado (*Vit. Pat. Emerit.* 4.4.4 y 5.1-3)

⁷⁸ L. A. García Moreno, «Elites e Iglesia hispanas»; M. Heinzmann, *Bischofsherrschaft in Gallien* (Munich 1976); R. Van Dam, *Leadership* 277 ss.; F. Elia Consolino, *Ascesi e mondanità nella Gallia Tardoantica* (Nápoles 1979).

⁷⁹ *De mon. per.11.*, líneas 97 ss. y 104 ss. (Ed. M.C. Díaz y Díaz).

⁸⁰ En todo caso es superior la actividad contemplativa tal y como se expresa en *De mon. per.* líneas 166-168 (ed. M.C. Díaz y Díaz). Cf. M. C. Díaz y Díaz, «La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques», en *Théologie de la vie monastique* (París 1961) 374-376; J. Orlandis, «La lectio divina en el monacato visigodo» en id. *Estudios sobre instituciones monásticas medievales* (Pamplona 1971) 83-94.

⁸¹ Vid. la anécdota contada en *Vit. Pat. Emerit.* 1.1.7 ss. del joven Augusto, o *ibidem*, 2.3.4 de las vigiliás en la basílica de Santa Eulalia del monje africano Nanco; sobre la institución de los *reclusi* en las basílicas visigodas, vid. M.C. Díaz y Díaz, «El eremitismo de la España visigótica», *RevPortHistoria* 6 (1955) 223-228.

educativas que, con la oblación de niños⁸², estarían muy pronto en condiciones de competir ventajosamente con las escuelas episcopales, cuando no de suplantarlas en los muy numerosos casos de coincidencia del monje del principal cenobio urbano de la ciudad y obispo en la misma persona⁸³.

⁸² Vid. J. Orlandis «La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica», en id. *Estudios sobre instituciones monásticas* 51-68.

⁸³ Sobre las dichas escuelas vid. M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al s. XI* (Barcelona 1976) 101 ss.; C. M. Aherne, «Late Visigothic bishops, their schools and the transmission of Culture», *Traditio* 22 (1966) 435-444; J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Roma 1955) 109 ss. Sobre la coincidencia del monje y el obispo vid. P.R.Oligier, *Les Evêques Réguliers. Recherches sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'a la fin du Moyen Age* (París-Lovaina 1958).