

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Director: Dr. D. Rafael González Fernández

XXVI



Ignacio Alonso Martínez (coord.)

**LAS CUEVAS DE HERRERA,
EL MONASTERIO CISTERCIENSE Y
LA CAMÁLDULA ACTUAL
(MIRANDA DE EBRO-HARO)**

2009 (Ed. 2011)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Director: Dr. D. Rafael González Fernández

XXVI

Ignacio Alonso Martínez (coordinador)

**LAS CUEVAS DE HERRERA, EL MONASTERIO CISTERCIENSE
Y LA CAMÁLDULA ACTUAL (MIRANDA DE EBRO-HARO)**

2009 (ed. 2011)

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía

DIRECTOR:

Rafael González Fernández

SECRETARIO

José Antonio Molina Gómez

CONSEJO DE REDACCIÓN

Antonino González Blanco, Isabel Velázquez Soriano, Gisela Ripoll López,
M^a Victoria Escribano Paño, Sonia Gutiérrez Lloret, Margarita Vallejo Girvés,
Jorge López Quiroga, Artemio Martínez Tejera, Gonzalo Matilla Séiquer,
Santiago Fernández Ardanaz, Jaime Vicaino Sánchez, Antonio Ignacio Molina Marín,
Gonzalo Fernández Hernández

Este volumen ha sido financiado con la colaboración de Bodegas Muga S. A. (Haro - La Rioja)

TEXTOS:

Ignacio Alonso Martínez (Coord.)
Antonino González Blanco
Elena González-Blanco García

PLANIMETRÍAS

J. Ignacio López de Silanes y Valgañón.
J. Luis García Cubillas
Ignacio Alonso Martínez

FOTOGRAFÍAS

Cuevas de Herrera: Federico Soldevilla Ágreda y Andrés García Ruiz (iluminación)
Cuevas de San Millán de Suso: Teodoro Lejárraga Nieto
Resto: Ignacio Alonso Martínez

Universidad de Murcia

Servicio de Publicaciones

I.S.S.N.: 0214-7165

I.S.B.N.: 978-84-8371-951-0

Depósito Legal: MU-416-1988

Impresión: Compobell, S. L., Murcia

ÍNDICE

Prólogo y agradecimientos	13
I. Alonso Martínez	
Introducción	17
I. Alonso Martínez y A. González Blanco	
PRIMERA PARTE	
LAS CUEVAS DE HERRERA Y SU ENTORNO	
I. Alonso Martínez	
CAPÍTULO I	23
EL MEDIO NATURAL	
I. Geomorfología de la zona	23
II. Recursos naturales	25
II.1 Flora y fauna.....	25
II.2 Recursos económicos.....	25
II.2.1 El hierro en Herrera: minas y hornos de fundición.....	26
II.2.2 La sal.....	33
III. Caminos	38
IV. Poblaciones y lugares	50
V. Cuevas, Eremitorios, Monasterios	82
V.1 Puntos de referencia.....	82
V.1.1 Hagiotoponimia.....	82

VI. Otras cuevas del cerro de los monjes.....	145
VII. Otras cuevas cercanas.....	148
VIII Grafías.....	152
CAPÍTULO IV	159
INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA DEL CONJUNTO DE LAS CUEVAS DE HERRERA*	
Ignacio Alonso Martínez	
I. La distribución del conjunto	160
II. La ampliación del conjunto	161
III. Los usos de los espacios	162
IV. El aspecto decorativo	163
V. Interpretación de la cueva de abajo	164
VI. Posicionamiento de la cueva de abajo sobre la de arriba	165
CAPÍTULO V.....	167
BILIBIO-HERRERA Y SAN MILLÁN DE LA COGOLLA	
I. La <i>Vita Sancti Aemiliani</i> de San Braulio	168
II. Bilibio-Herrera y Buradón	172
III. Las cuevas de San Millán y las de Herrera	176
RESUMEN Y CONCLUSIONES	183

* En este capítulo han colaborado A. González Blanco y J. I. López de Silanes y Valgañón.

SEGUNDA PARTE
**LA CUEVA DE HERRERA EN LA PROBLEMÁTICA DEL MUNDO
RUPESTRE: CULTURA, ESPÍRITU Y ESPIRITUALIDAD**

Antonino González Blanco

I. CUÁNDO Y PARA QUÉ SE EXCAVA ESTA CUEVA Y CUÁNDO RECIBE SU FORMA ACTUAL.....	189
I.1 Cronología de las cuevas en general	189
I.2 Características y cronología de la cueva de Herrera.....	190
I.3 Aproximación al tema del origen de la cueva de Herrera: lo que sabemos de los monasterios más antiguos de La Rioja.....	192
I.3.1 El número de monasterios documentados.....	192
I.3.2 La investigación posterior.....	193
I.3.3 El concepto de «reoblación».....	195
I.3.4 La «monastización» de época preárabe.....	195
I.3.5 Norte y Sur de la Península.....	196
I.3.6 Indicios arqueológicos de aquellos monasterios.....	196
I.3.7 La investigación de lo no investigado antes.....	198
I.3.8 El monacato rupestre o arqueología del monacato.....	199
I.3.9 El origen de la cueva de Herrera tal como hoy la vemos y la regularización de la vida monástica allí	202
II. QUIÉNES Y CÓMO ERAN LOS MONJES QUE LA CONFIGURAN Y LA EMPLEAN	204
II.1 El monacato que dio origen a la utilización cristiana de las cuevas	204
II.2 Monacato y vida en cuevas	205
II.3 Antropología monacal	206
II.4 Espiritualidad	207
II.4.1 La «humilitas» característica de la sociedad tardorromana	209
II.4.2 Lo numinoso y la sabiduría de los monjes	211
II.4.3 Sabiduría para entender el Cosmos	213
II.4.4 El arte	215
II.4.5 La comunión de los santos y el culto a los mismos	216
II.4.6 Monacato y culto	219
II.4.7 La regla en la vida monacal: la literatura monástica de época tardoantigua	225

III. CÓMO SE VIVÍAN LAS REGLAS: HISTORIA, VARIACIONES, RASGOS PERMANENTES	233
III.1 La vida cotidiana de los monjes no ha sido siempre igual	233
III.2 La vida cotidiana de los monjes de Herrera antes del Císter	234
III.3 La vida religiosa	236
III.4 Relación con el exterior	236
IV. LA CUEVA DE HERRERA, CENTRO DE HISTORIA Y CULTURA	
Monacato, economía y vida cultural	238
V. INCIDIENDO EN ESTA PROBLEMÁTICA HISTÓRICA	239
VI. TEXTOS LITERARIOS Y VIDA COTIDIANA MONACAL	240
VII. EL MONACATO RUPESTRE O ARQUEOLOGÍA DEL MONACATO	241
VIII. CONCLUSIÓN: LOS CONJUNTOS RUPESTRES Y A ACEPTADOS COMO MONACALES DE LA PENÍNSULA Y LAS CUEVAS DE HERRERA	243

ANEXOS

Selección documental	247
I. Alonso Martínez	
Cartulario y colección diplomática y notarial.	
Santa María la Real de Herrera	305
E. González-Blanco García	
Vocabulario medieval contenido en el texto y documentos	327
I. Alonso Martínez	
Bibliografía	341
A. González Blanco	

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Antonino González Blanco

Columbarios y paleocristianismo en Tarrasa 405

El Eremitorio de Tosantos 411

LAS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Antonino González Blanco

Francisco Cantera Burgos..... 425

ÍNDICE ONOMÁSTICO SELECTIVO DE TODO EL VOLUMEN

Antonino González Blanco..... 435

según doctrina recibida se funda ya pasado el primer cuarto del siglo X y que en menos de cincuenta años ha conseguido tener un scriptorium que produce el código más hermoso de toda la tradición codicológica peninsular. No hay más remedio que aceptar que en Albelda la «fundación» del monasterio es otro acto jurídico que da forma legal a una realidad que ya existía desde hacía siglos. Y el caso se plantea para la mayoría de los monasterios que la documentación presenta como creados con la reconquista, al norte del Duero.

Para el caso de Herrera el documento «fundacional» ya da el topónimo «Herrera» por lo que el lugar era bien conocido y su función metalúrgica era o había sido significativa, razón por la cual la preexistencia de habitación en el lugar no se puede dudar. ¿Era también monacal? Es lo más probable, ya que en aquellos siglos VI-XI es difícil pensar en una organización «industrial» que no tuviera la infraestructura monástica. No podemos excluir la posibilidad de que tanto las minas de hierro como la sal fueron explotadas en la Antigüedad, antes de la ocupación de las cuevas por huidos o eremitas.

Vayamos por partes.

II. QUIÉNES Y CÓMO ERAN LOS MONJES QUE LA CONFIGURAN Y LA EMPLEAN

II.1 EL MONACATO QUE DIO ORIGEN A LA UTILIZACIÓN CRISTIANA DE LAS CUEVAS

Dado que la cueva de arriba tal y como ahora está, confirma su empleo religioso y orientado a la liturgia y que tal estructura no puede ser posterior a la implantación del Cister, para entender el origen de la gruta en su estructura actual, tenemos que ocuparnos del monacato, de su origen, de su asentamiento en cuevas y de las formas de vida que desarrollaron aquellos primeros «hombres de Dios».

Hay una serie de publicaciones sobre la utilización de las cuevas a lo largo de la historia¹²⁷ y la investigación continúa, pero sintéticamente podemos decir: que la

¹²⁷ GONZÁLEZ BLANCO, A., «La investigación sobre las cuevas», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993 (Ed. 1997), 15-40; y trabajos más actuales en mi comunicación sobre cuevas pintadas al congreso de Arqueología Cristiana de Toledo del 2007; igualmente tiene interés GONZÁLEZ BLANCO, Antoino, «El monasterio de San Martín de Albelda», en LÓPEZ QUIROGA, A. M. MARTÍNEZ TEJERA, J. MORÍN DE PABLOS (Eds.), *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo medieval: de la investigación a la puesta en valor. Actas del IV Congreso Internacional de Arqueología, Arte e Historia de la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media celebrado en Madrid los días 16-18 de diciembre del*

huida del mundo ya la practicaban hombres muy serios como fueron los filósofos cínicos que iban por el mundo vestidos con un solo *palium* y acompañados de su cayado y que merecían atención hasta de los Santos Padres de la Iglesia que no los entendían pero que hablaban de ellos con respeto¹²⁸.

Los cristianos, desde el primer momento fueron conscientes de su pertenencia a otro mundo diferente de aquel en el que vivían, en el siglo primero del Imperio Romano. Las comunidades cristianas vivían en silencio y escondidas, ya que estaban perseguidas¹²⁹. En el momento en que llega la paz de la iglesia comienza a haber testimonios de una corriente de opinión y de realidad dentro de la Iglesia que prefiere ir a vivir fuera del mundo en lugares apartados y que dan origen al movimiento monacal, algunos o muchos de cuyos miembros viven en cuevas¹³⁰.

II.2 MONACATO Y VIDA EN CUEVAS

Ha sido una moda, felizmente superada, interpretar la historia como si fuera siempre producto de determinados factores económicos¹³¹. No hay duda de que cuando el hombre vive, busca satisfacer sus necesidades primarias; pero hay historias, hay acontecimientos, que se originan en otros motivos que el de satisfacer las necesidades vitales materiales. Una vez decidido por las razones que sean el cambiar la forma de vida, surgen nuevos modos de existencia cuyo desarrollo se verifica creando entre otras cosas unas maneras de economía, que, por lo demás, pueden resultar admirables precisamente por seguir otros caminos que los que la lógica contemporánea parecería aconsejar. Para entender el surgimiento del fenómeno que estamos estudiando hay que considerar tres ámbitos diversos de consideraciones.

2008, celebrado en el Museo de los Orígenes (antiguamente Museo de San Isidro) de Madrid (en prensa).

¹²⁸ Textos en San Juan Crisóstomo. Ver GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y Sociedad en el Bajo Imperio según las obras de San Juan Crisóstomo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980, p. 352-354.

¹²⁹ Recuérdese el trato que recibían por orden del emperador Trajano atestiguado por Plinio del Joven: «No se les busque. Si alguien los denuncia, júzgueseles».

¹³⁰ Recordemos solo algunos nombres: San Antonio Abad, cuya vida escribió San Atanasio y que es el más conocido. Vivía en las grutas del desierto y en las tumbas abandonadas de los campos; San Martín de Tours, que como asegura su biógrafo vivía en una cueva junto a Tours, etc.

¹³¹ El surgimiento de la llamada «postmodernidad» que algunos, erróneamente, hacen coincidir con la caída del muro de Berlín se ocupa del estado de ánimo de los años del último tercio del siglo XX y de una revisión de los principios de la investigación, que ahora ya sólo exigen que la historia sea crítica y bien hecha. No nos vamos a detener aquí en comentar este tema.

II.3 ANTROPOLOGÍA MONACAL

Si los filósofos cínicos se apartaron de las maneras de producción y consumo reinantes en su entorno histórico no fue para generar riqueza, sino para testimoniar unos principios de vida que contradecían frontalmente a los habituales en su mundo.

Si algunos o muchos cristianos se alejaron de la vida urbana bastante desarrollada por la cultura romana fue por razones ideológicas y espirituales, de las que algunos rasgos podemos ofrecer aquí.

Podríamos hablar de «cultura», pero cuando se habla de «cultura» resulta difícil sintetizar lo que se quiere decir, ya que cada persona suele entender el término según la concepción de lo que tal persona tiene del mundo y de la vida¹³².

Por eso preferimos utilizar el término «antropología teológica» para designar la cosmovisión que guiaba a los monjes a huir del mundo y que no era una reflexión personal racional, sino una llamada religiosa, seguramente con componente personal pero en ella primaba de algún modo la concepción de una teología negativa: el mundo no era Dios y Dios no estaba en el mismo. Y una visión positiva: A Dios se le encuentra en el interior de cada uno, si no está turbado por los afanes mundanales¹³³. Los problemas existenciales que de tal seguimiento derivaban, los irían solucionando a medida que se plantearan. En su decisión no había componentes económicos de ninguna especie¹³⁴. Eran ellos los que alejados en el desierto generaron una economía de miseria para sobrevivir y que gracias a una productividad mínima, pero sin gasto alguno, llegó a crear una cultura material, con todos los componentes ideológicos, económicos y sociales.

El monacato es una contracultura, una forma de vida que procura sobrevivir en el mundo, con categorías espirituales antimundanales, apartándose de él. Por eso los

¹³² VILLEGAS LÓPEZ, M., *La nueva cultura*, Madrid, Taurus, 1981, p. 14 nos recuerda: «En 1952, dos autores enumeraban ciento sesenta y una definiciones de la cultura; supongo que desde entonces, ese número habrá aumentado considerablemente».

¹³³ Los historiadores del monacato pertenecen a todas las mentalidades, pero algunos no pasan de ser simples payasos intelectuales, como p. e. el autor o autores del libro: *Histoire philosophique du monachisme ou exposition abrégée de ce que l'on trouve de plus singulier et de plus curieux dans l'Institution, la Règle, l'Établissement et la Vie des Moines de tous les Cultes, et de tous les Pays*, Londres 1788.

¹³⁴ Algunos autores han querido ponderar motivos terrenos, como el huir del alistamiento forzoso en el ejército, o el escapar de un imposible pago de impuestos, pero quien tales ideas propaga no sabe lo que es la llamada religiosa y menos aún el tipo de vida que los monjes elegían al aceptar ser «hombres de Dios». Las explicaciones de ese tipo que «racionalizan» decisiones humanas como la que aquí analizamos, comentan algunos rasgos de los tiempos en los que floreció el monacato, pero como explicaciones no valen. Sirven sólo de sugerencias que no pasan de eso y que como razones no resisten la menor crítica.

monjes se retiran a vivir donde no hay nadie, pero justamente la tierra inculta, si se la cultiva, produce algo. Y así surgen esos centros de espiritualidad que atraen a si todas las cosas y que brillan luego con luz inmarcesible, que son los centros que la tradición nos ha legado¹³⁵. No es fácil definir desde fuera lo que es la llamada ni tampoco lo que es la espiritualidad monástica: todo el que se acerca al tema es consciente que el retirarse de la vida del mundo, normalmente se debe a un desasosiego producido por un sentimiento de incomodidad espiritual en las normas que suelen regir la convivencia, motivado por la experiencia religiosa. A tal estado de ánimo y de forma de razonar lo hemos denominado cultura teológica negativa y positiva.

Esa cultura teológica fue patrimonio general de la Península Ibérica y de todo el mundo cristiano, sirvió para caracterizar a la sociedad; y, ya en el siglo VI, la organización del territorio se hizo también en función de los monasterios existentes que tenía en conjunto más entidad que el fenómeno urbano¹³⁶.

Hay dos formas de vivir la respuesta a la llamada a la vida «según Dios»: en comunidad y en solitario, que por lo general solían ir juntas.

Que en el monacato cenobítico, tal espiritualidad no la crea cada monje sino que es la regla que rige la vida en comunidad la que ha creado tal forma de vida parece evidente. Tal regla ha surgido de la vida de algunos monjes maestros. Por eso parece igualmente claro que el monje acepta tal forma de espiritualidad sin plantearse una elección clara y distinta, sino más bien partiendo de unos hábitos mentales que ven ese camino como algo muy oportuno por sí mismo, sin mucha discusión ni muchas elucubraciones.

II.4 ESPIRITUALIDAD

Parece también claro admitir que todos los monjes tienen algo en común, que su forma de vida espiritual admite variaciones, pero que todas son semejantes. Y sobre

¹³⁵ Enumerar algunos sería tarea de nunca acabar: Los más conocidos podrían ser el desierto de Nitria y La Tebaida en Egipto; San Simeón Estilita en el norte de Siria; Los monasterios acoimetas en el Éufrates; los monasterios de la Capadocia en Turquía; la región de Lalibela en Etiopía; las laudas de Palestina; y en La Rioja San Millán de la Cogolla; San Martín de Albelda; los monasterios de Arnedo; y otro gran número cuyos nombres conocemos.

¹³⁶ El problema de la sociología del siglo VI está todavía poco estudiado, pero los filólogos parecen estar de acuerdo en que el final de las lenguas indígenas se debe a la cristianización total del territorio y en que esto es obra de los monjes, y si se está acorde en esta afirmación la consecuencia es que el monacato lo llenaba todo. Otra cosa es el modo y manera.

todo en los primeros tiempos y en las formas de monacato más primarias y pobres, las estructuras de la espiritualidad monástica son compartidas por todos los que se retiraban del mundo movidos por la llamada divina.

El sentimiento aludido de incomodidad debe ser producido por una voluntad de conseguir una perfección mayor y una paz y consolación espiritual que se entrevé en la vida aislada y solitaria. Esta definición, sin embargo, es meramente empírica y reductiva, sumamente pobre. La realidad de la llamada al silencio y al aislamiento suele ir producida en el interior del aspirante a la vida solitaria de una «llamada» de Dios que se define de modos diversos en las diferentes religiones. Porque, en efecto, ha habido monjes cristianos, pero también los hubo y los hay judíos, mahometanos, y también budistas, indios, y de cualquiera y de todas las demás religiones.

Sobre esta realidad sociológica que nunca hay que perder de vista para comprender en profundidad el monacato cristiano, las notas que distinguen a los monjes cristianos podríamos enumerarlas así:

1. HUMILDAD y deseo de aprender el camino y consiguiente búsqueda del maestro, del guía espiritual que le ayude por unos modos de vida que son complicados y que están llenos de señuelos y de cruces de muy difícil seguimiento sin un asesor, sin un guía.

2. Parten de la conexión con lo NUMINOSO¹³⁷: es Dios quien se hace presente al alma del cristiano y le invita a seguirle al desierto. Todo remedio y solución viene de Dios.

3. CONTEMPLACIÓN DE LO DIVINO en sus manifestaciones. El mundo es y contiene la huella de Dios. El mundo puede ser el Jardín del Edén si le hacemos recuperar la coherencia rota por el pecado original. Esos CAMINOS SAPIENCIALES son el tema central de meditación del monje, en cuya búsqueda gasta su vida muy fructíferamente.

4. COMUNIÓN DE LOS SANTOS E INTERÉS POR SUS VIDAS. El que siente la llamada de Dios sabe que eso no es privativo suyo, constata que es una fuerza a la que no puede resistirse y sabe que hay muchos otros cristianos que coinciden

¹³⁷ Volver a leer la obra de R. OTTO, *Lo Santo*, Edición original alemana de 1911; versión española: Madrid, Revista de Occidente, 1925 (2ª ed. 1965) y vuelto a publicar en Alianza Libros de bolsillo, en varias ediciones, para una mejor comprensión de lo que aquí llamamos, asépticamente, la experiencia religiosa.

con él y quiere sentirse acompañado y más seguro siguiendo el camino de la mano de los que también lo siguen. De hecho una de las misiones del maestro dentro del complejo monástico es mostrar a los monjes esas vidas de santos y animarles con sus conocimientos y con sus ejemplos a seguirlos, imitándolos.

5. MONACATO Y CULTO. Es un tema que está poco estudiado, porque en general la documentación no es abundante ni fácil de entender, pero está claro que el culto cristiano y muy especialmente la eucaristía, incluso si no se celebraba con la frecuencia posterior, era el punto de referencia de la vida de todos los cristianos y especialmente de los monjes. También están pendientes de estudio en profundidad los espacios recuperados de utilización litúrgica en los nuevos yacimientos rupestres.

6. LA ADSCRIPCIÓN A UNA FORMA DE ESPIRITUALIDAD. Al principio no parece que haya habido reglas específicas. Era más bien el maestro el que dirigía las realizaciones prácticas de las formas de vida. Pero poco a poco las condicionantes climáticas y culturales fueron dando origen a formas particulares de vida, unas más exigentes y otras más humanas, pero los maestros fueron configurando sus particulares modos de ordenar las distintas elecciones en el camino del Señor y fueron surgiendo las reglas. Y llegó un momento en el que el MAESTRO lo fue dentro del marco de una determinada «regla» y fue entonces cuando ya existieron las ÓRDENES RELIGIOSAS. En el caso de los monjes de Herrera es muy probable que al principio vivieran unas formas de monacato primitivas, como las que sin duda siguió San Felices de Bilibio, para acabar adoptando la de San Benito de Nursia, al menos desde que aquí se implantó la comunidad cisterciense.

Pero expongamos estas notas pormenorizadamente.

II.4.1 La «humilitas», característica de la sociedad tardorromana

Precisamente cuando surge el monacato, es cuando se extiende por toda la cultura clásica un sentimiento de la pequeñez del hombre¹³⁸.

Si la cultura clásica tenía como elemento significativo y más notable en la convivencia el honor, la gloria, o, en el caso más normal, la coherencia y el equilibrio que en el fondo también era muestra de nobleza del espíritu, en toda la sociedad de esta

¹³⁸ Ver VOGT, J., *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua: 200-500*, Madrid, Guadarrama, 1964.

nueva época que acordamos denominar «tardoantigua», tanto en la vertiente cristiana como en la pagana surge la filosofía de una fuerte desestima del mundo visible.

Esto se ve, si se analizan bien los documentos escritos que la época nos ha legado. Hay un lenguaje abstracto en el que predominan las palabras que indican totalidad y valor de lo abstracto sobre lo concreto.

Asistimos a la generalización incluso del nombre de Dios: se habla más de la «divinidad» que de este o aquel Dios.

Domina el pensamiento del esquema pecado/castigo.

Hay como una invasión del dualismo que probablemente viene del Oriente, del mundo persa, pero sin duda sus motivaciones también surgen de la metamorfosis de la cosmovisión de la cultura clásica y de la dureza de los tiempos de aquellos siglos III-V d. C.

Hay que ver este fenómeno en las motivaciones que suelen aducirse para entender el surgimiento del monacato: el circo del mundo no vale la pena; el hombre sólo se puede contemplar con la luz que sale de Dios y en la presencia del Señor, y el hombre se ve como pequeño y miserable. Aplicando las categorías de la justicia y la iniquidad, conjugándola con las del Bien Supremo y del pecado radical. Asistimos a una formulación completamente pesimista del Pecado Original y el hombre queda envuelto en un halo de miseria que solo invita a la vida penitente.

Es posible que a todo ello hayan conducido las experiencias políticas vividas en el Imperio Romano durante los cincuenta años de la Anarquía Militar (234-284). Y seguramente también ha influido el declive de la religión pagana y de todo el sistema cultural del paganismo. Los cristianos estaban viviendo siglos de persecución y aun cuando los aires parecen indicar que al final se va a ver la luz, no pueden reaccionar y también ellos afirman la maldad del mundo y la pequeñez del hombre.

La vida monástica es un buen camino para aceptar y remediar tal estado de ánimo. El monje precisamente vive de modo penitencial para purificarse y purificar al mundo.

Y la vida del monje acentúa todos esos rasgos: renuncia a pensar y prefiere ser guiado; renuncia a actuar¹³⁹ y prefiere encomendar las soluciones a Dios y a sus representantes en la tierra, los «hombres santos».

¹³⁹ Ha habido autores que han achacado a tal sensibilidad la decadencia del Imperio Romano, como si una mística así pudiera impedir la solución de los problemas. Es posible que «Die Aussrotung des Besten» de que habló Otto Seeck acentuara más la crisis, pero la presencia de los mejores, en un mundo en el que sólo dominaba la primariedad y la fuerza, poco podía hacer. Son problemas filosóficos y no históricos.

La «humildad», rasgo esencial a la vida monástica

El origen del monacato está también en íntima conexión con las cosmovisiones de su época.

«Puede decirse que esta enseñanza (de Macario el Viejo y de su grupo) fue fructuosa y que gracias a ella el desierto de Scete agrupó, en los siglos IV y V, una pléyade de ascetas que hoy llamaríamos «los hombres más humildes del mundo». San Eladio, por ejemplo, que vivió doce años en una choza de cañas, respondió a Rufino, cuando éste le hizo observar que el techo de la cabaña estaba estropeado, «que no había podido verlo, porque desde hacía doce años jamás miró a lo alto, por modestia». La humildad de algunos anacoretas era tal que ni siquiera osaban responder cuando les llamaban por su nombre (¿caso no se necesita cierta audacia y orgullo para creer que se es realmente sobre esta tierra Fulano de Tal?), cosa que hizo incurrir en los peores equívocos a los visitantes no advertidos. En cambio los avisados como Paladio o Rufino saben a qué atenerse. Cuando buscan en el desierto a un personaje llamado Poemen y se topan con un anacoreta que les dice: «No, no soy Poemen», concluyen imperturbablemente: «Comprendimos por esta respuesta que era sin duda él y que sólo ocultaba su nombre por pura modestia...»¹⁴⁰. Aquí la lógica del desierto recobra sus fueros

II.4.2 Lo numinoso y la sabiduría de los monjes

También la espiritualidad monacal estuvo preparada por la metamorfosis espiritual del mundo de los siglos III-IV d. C. Como ha escrito Vogt¹⁴¹: «Con ello llegamos al terreno, donde el siglo III desarrolló una producción original, la religión. Debemos añadir también la filosofía, porque ésta no persigue más meta que el conocimiento de Dios. Ante nosotros se abre un amplio campo. Vemos la práctica litúrgica de los hombres en la ciudad y el campo junto al culto oficial de las divinidades estatales, observamos las comunidades de las religiones orientales con sus misterios, pero también las artes de la magia y del ocultismo, conocemos los más altos esfuerzos del pensamiento filosófico y las formas más sublimes de la piedad mística. Las noticias literarias, las inscripciones y papiros, al mismo tiempo que las representaciones plásticas y los monumentos arquitectónicos nos demuestran el hecho de que los hom-

¹⁴⁰ LACARRIÈRE, J., *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona, Ayma, 1964, p. 147.

¹⁴¹ VOGT, J., *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la Cultura Antigua 200-500*, Madrid, Guadarrama, 1964., pp. 57-59.

bres de esta época están penetrados de una nueva fe religiosa. En la adoración de lo divino, en el esfuerzo por la unión con la divinidad se nos revela la fuerza creadora del siglo. Esto vale tanto para los hombres que aún se aferran a los nombres de los antiguos dioses, lo mismo que para los muchos que se orientan ahora hacia el mensaje cristiano».

«Videntes poseídos de Dios habían anunciado el futuro; maestros de sabiduría entendieron el cuerpo como prisión del alma y buscaron el camino de esta liberación mediante la continencia y el ejercicio espiritual (*askesis*); había sacerdotes del culto oficial que encontraban medios y caminos en libros secretos para aplacar la cólera de los dioses. Ahora irrumpieron de nuevo actitudes de esta clase primitiva y cambiaron toda la mentalidad. Muchos hombres habían experimentado que el conocimiento de la verdad no se puede alcanzar por investigaciones humanas, sino por visiones y revelaciones de la divinidad. En la búsqueda de la verdad no se contentaban con el sacrificio de las víctimas, sino que se entregaban a la oración, al silencio y a la contemplación y buscaban la unión con la divinidad mediante la liberación del mundo corpóreo, la elevación del yo y el éxtasis. La religiosidad de esta época tardía conservó un carácter místico»

El monje se apartaba del mundo y de sus pompas. No tenía interés alguno en los valores mundanos. Incluso la sabiduría en abstracto no era asunto que le interesara lo más mínimo, por lo que conviene matizar nuestra afirmación.

La llamada a la soledad es llamada de Dios. Nunca la tradición cristiana vio los monjes como seres extraños, sino como personajes angélicos, personajes insertados en el mundo de la divinidad y admirables por esa gracia, que les venía dada de arriba, de Dios mismo.

La vida de San Antonio, compuesta por San Atanasio a mediados del siglo IV nos habla de una persona que atraída por Dios convierte el desierto en un paraíso. Allí el milagro es lo cotidiano; allí el coloquio divino es lo normal; allí las cosas se resuelven siempre por obra de Dios.

Y San Juan Crisóstomo que se ha educado con los monjes en las montañas cercanas a Antioquia, describe la vida de aquel entorno con palabras llenas de admiración, con expresiones encomiásticas sacadas del ámbito de lo celestial: vida angélica, práctica de la verdadera filantropía, hombres divinos.

Y toda la formulación del «homo sanctus», del «Theios Aner»¹⁴², del «Holy Man»¹⁴³ se apoya en hechos absolutamente evidentes en tal sentido.

¹⁴² BIELER, L., θεῖος ἀνὴρ. *Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 (Primera edición en 1935 y 1936)

¹⁴³ BROWN, P., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies* LXI, 1971, 80-101 (reeditado en la obra *La società del Basso Impero. Guida storica e critica*, Bari,

Todo esto es particularmente claro cuando los testimonios se refieren al MAESTRO, que, por lo general, ha sido y es monje. Es él la *nomos empsichos*, la «Lex animata», el hombre de Dios cuya palabra, siempre llena de sabiduría es como palabra de Dios.

El documento más antiguo que nos pone cerca del ambiente de Herrera es la vida de San Millán de la Cogolla, discípulo de San Félix de Bilibio y en la que el brillo de su existir, la eficacia de su actuar y la gracia que de él fluye, son muestra evidente no solo de la bonhomía del santo, sino de su ser completamente transfigurado por la irrupción de lo divino y por la divinidad que lo ha convertido en instrumento de su gracia.

II.4.3 Sabiduría para entender el cosmos

Al monje la interesaba la *Sabiduría* con mayúsculas, es decir DIOS¹⁴⁴. Pero a Dios no podemos verle, como dice el Nuevo Testamento. A Dios le descubrimos por sus obras. Y ya decía el Salmo: *¡Los cielos narran la gloria de Dios!*¹⁴⁵ Y es este lenguaje sapiencial lo que los monjes querían descifrar y entender.

Al contemplar las obras de Dios se manifestaba la grandeza del Creador y con el salmista los monjes podían exclamar: *¡Cuán admirable es tu nombre ¡oh, Señor! en toda la Tierra!*¹⁴⁶.

Y en el Nuevo Testamento el Señor había dicho: *«Mirad los lirios del campo como no hilan y sin embargo ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos»*¹⁴⁷. Y en otro lugar: *«Mirad las aves del cielo que no siembran ni siegan y sin embargo vuestro Padre Celestial las alimenta»*¹⁴⁸.

Por su magnificencia y por su belleza las criaturas nos hablan de Dios y entender tal lenguaje es un *desideratum* para todo creyente, pero mucho más para el monje

Universale Laterza, 1983, 73-114; FOWDEN, G., «The pagan Holy Man in Late Antique Society», *Journal of Hellenic Studies* 102, 1982, 33-59.

¹⁴⁴ También para estas cosmovisiones había precedentes en el paganismo y en el ambiente social romano. «El verdadero conocimiento que se alcanza mediante la visión de dios se llama *gnosis*... y este concepto es doctrina corriente en la filosofía griega de esta época, y alcanza a los cristianos de los siglos II y III. Es una palabra clave de la nueva religiosidad (VOGT, *op. cit.* p. 64).

¹⁴⁵ Ps- 19.2 (Vulgata Ps 18).

¹⁴⁶ Ps. 8,2.19.

¹⁴⁷ Mt 6, 28-29.

¹⁴⁸ Mt. 6,26.

que quiere, también él, participar en el concierto cósmico de alabanza a Dios. Esta es la sabiduría que el monje quiere entender y de la que quiere saber y de la que pretende participar. El monje quiere ser místico y poeta.

Las sentencias

El monje no solo era un admirador de la sabiduría. Era también un transmisor de la misma. Sus palabras y sus hechos, convertidos en palabra, en leyenda (de «*Legenda*» -Las cosas que han de ser leídas-), llenaron e iluminaron los caminos de los demás contemplativos que vinieron tras ellos, aumentándose continuamente el caudal.

Hay que añadir que las sentencias, los refranes, los dichos han sido siempre un instrumento de educación, de transmisión de sabiduría universalmente admitidos.

Toda solución viene de Dios

Frente a las acusaciones de los «pensadores» que achacan al cristianismo la decadencia de Roma, hemos de afirmar con toda decisión que la vida monacal fue una búsqueda enérgica de soluciones. Los grandes maestros de los monjes –San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Agustín–, que alabaron y estabilizaron la vida monástica –fueron admirables legisladores y hombres de estado; dejándose de teorías acudieron en auxilio de los muertos de hambre. Y de hecho los monasterios se convirtieron en centros de asistencia y creadores de supervivencia.

Es verdad que no se cultivó en ellos como interés primordial la cultura clásica, pero al final fueron ellos los que nos la transmitieron.

Es verdad que la ciencia racional no fue su fuerte¹⁴⁹, sino la ciencia práctica. Se dirigieron más a la voluntad que al entendimiento y con ello crearon un mundo nuevo, que surgió sin pretenderlo, en el que cesó el inventar y se estancó la ciencia, pero la ruptura de la continuidad de lo racional no fue obra de ellos. Se encontraron frente a tal situación, frente a un mundo horrendo e imposible y emplearon toda la fuerza de su fe y de su amor para solucionar las necesidades primarias, la supervivencia de los hombres y consiguieron un mundo pobre, pero unido y capaz de sobrevivir.

¹⁴⁹ GONZÁLEZ BLANCO, A., «El problema de la ciencia en el Bajo Imperio. San Juan Crisóstomo y el hermetismo», *Hispania Antiqua* VIII, 1978, 201-214.

No todo fue bueno¹⁵⁰, pero los contemporáneos lo juzgaron espléndidamente¹⁵¹. Fueron las realizaciones sociales lo que dio autoridad al Cristianismo incluso con sus errores para durar dos milenios.

II.4.4 El arte

No sólo los monjes se ejercitaban en entender la sabiduría de Dios inmersa en el cosmos. También predicaban esta sabiduría con sus obras literarias y con sus obras artísticas. El *codex albeldensis* o *vigilanus* producido en el siglo X en el monasterio de Albelda, y los «beatos» producidos por toda la geografía peninsular, amén de las pinturas de la época como pueden ser las de San Esteban de Viguera¹⁵², sin olvidar las realizaciones arquitectónicas conocidas, como pueden ser Santiago de Peñalba o San Miguel de Escalada y muchas otras estructuras que van siendo descubiertas en las cuevas de carácter monástico excavadas en las rocas, que venimos estudiando, son buena prueba de que la vida de los monjes en cuevas no era inferior en brillo a la de sus coetáneos que vivían en edificios construidos y a pesar de que no se hayan conservado multitud de restos, si que hay los suficientes como para demostrar lo que aquí estamos afirmando.

¹⁵⁰ Ello obligó a revisar los conceptos recibidos. Para el primitivo cristianismo el concepto de «amor» era uno y único porque se vivía desde el ideal de vida perfecta. Cuando la vida cambió y hubo demasiados *quid pro quo*, se distinguieron el *eros* y el *agape* y así consiguieron mantener el respeto a la realidad por deficiente y mala que esta fuese. Ver NYGREN, A., *Eros und Ágape. Gestaltwandelungen der christlichen Liebe*, Gütersloh I, II, 1930-1937, Traducción francesa P. Junt, Paris 1944, reedición en Ed. Aubier, 1962; SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 vols., Paris, Lecoffre-Gabalda, 1959-1966.

¹⁵¹ Hay que hacer hincapié en esto. Con nuestra concepción de la historia a posteriori, reduciendo la motivación a meras interpretaciones de los exegetas, hacemos menguado favor a la razón y profesión de historiadores.

¹⁵² Poco a poco se va abriendo camino la tesis de que hubo muchas cuevas pintadas. Ver GONZÁLEZ BLANCO, A. y otros, «Las cuevas con columbario de Beas de Guadix», en *antigrist* XX, 2003, 539-558; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Arte, ideología y realidad social en el mundo rupestre cristiano. aproximación a la ordenación del territorio en el SE hispano», comunicación presentada en el Congreso de Arqueología Cristiana celebrado en Toledo en el 2007 (en prensa).

II.4.5 La comunión de los santos y el culto a los mismos

La vida común de los monjes es un rasgo que no se puede olvidar. Muchos monjes vivían en cenobios y llevaban una vida similar, pero lo que vivían como eremitas en soledad también contaban con la asesoría espiritual de su maestro. Ya sabemos que Millán de la Cogolla cuya vocación al eremitismo es muy destacada primero se fue a «aprender» con Félix de Bilibio, y cuando ya se sintió maduro se retiró a su soledad, pero al momento fue acompañado de discípulos. Y así incluso en el caso de los estilitas, su soledad era fanal que atraía a monjes y mundo seglar para recibir sus enseñanzas y admirar sus obras.

También sabemos que sus «sentencias» eran admiradas y recogidas por cuantos les rodeaban como frases de sabiduría.

Pero sobre todo eran sus vidas lo que iluminaba a cuantos seguían este camino. Y las vidas de todos constituían un tema de interés central en la vida de todo el conjunto monacal y por razones similares en toda la vida de la Iglesia.

En efecto lo que hacían los hombres de Dios era una manifestación de las maravillas del Señor. Era la vida de los hombres de Dios, de los «hombres santos» lo que mejor iluminaba los caminos a seguir. Eran tiempos en los que los únicos caminos trazados y aceptados como normativos eran los descritos en la Biblia, pero tales caminos respondían a situaciones muy diferentes de las que se vivían en los tiempos cristianos, y aunque a partir del siglo IV había tendencia a leer los textos literalmente¹⁵³, la simple lectura no era suficiente. Hacía falta una clave interpretativa y tal clave la daban las vidas de los hombres santos.

Por ello no era la simple vida normal del monje lo que interesaba, sino la vida como norma. Y en tal sentido eran sobre todo aquellas actuaciones que dejaban

¹⁵³ El comienzo del literalismo suele ponerse en relación con la escuela exegética de Antioquía, pero no suele acentuarse el tema de que esta manera de leer los documentos surge en el siglo IV y en que San Juan Crisóstomo es el primer autor con enjundia dentro de la misma. La exégesis literal es producto del condicionamiento cultural del siglo IV y se va implantando, robando espacio al modo alegórico de entender los textos que había sido practicado de manera general por los autores de la Escuela de Alejandría. Sobre todo esto hay una amplia bibliografía, si bien el tema no puede darse por concluido ni cerrado. Ver p. e. HERGENROETHER, Ph., *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetische Gebiete*, Würzburg 1866; NASH, H. S., «Exegesis of the School of Antioch», *Journal of Biblical Literature* 11, 1892, 22-37; BARJEAU, J. Philip de, *L'École Exégetique d'Antioque*, París 1898; BARDY, G., *Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son École*, París 1936; GUILLET, J., «Les eségeses d'Alexandrie et d'Antioche, conflict ou malentendu?», *Recherches de Science Religieuse* 34, 1947, 237-302, etc.

marcado el sentido de las cosas. Y como el primer mensaje era la presencia operativa del Señor, todos los hechos de los monjes santos tendían a acentuar la presencia de Dios con su sabiduría y poder en el actuar de estos hombres de Dios. Era una muestra de cómo aquellos hombres estaban en posesión de la fuerza divina (del «*manna*») y con ello tales vidas quedaban constituidas en normas quasi-legales, en normas de ejemplaridad y de hermenéutica de la vida y del quehacer humano.

Así las vidas de los monjes santos (que por contraposición generaron también las vidas de los monjes no santos, pecadores) se popularizan, se convierten en tema de conversación, de predicación, de referencia obligada en todo el diálogo espiritual de las personas consagradas. Son bien conocidos los sermones de San Juan Crisóstomo en homenaje a los santos, como por ejemplo en el caso de San Babilas, y el mucho más cercana a nosotros la vida de San Millán de la Cogolla compuesta por San Braulio para que se pudiera leer en el día de su fiesta, como máximo homenaje para el santo y extraordinario regalo a los fieles que de tal lectura podían aprender sus modos de comportamiento gratos al Señor.

La hagiografía

Por otra parte esas narraciones maravillosas se van legendarizando, seleccionando del acontecer de los santos lo que es normativo y tendiendo a formularlo en categorías no estrictamente históricas sino arquetípicas, de donde surgió esa «mitología cristiana», bien conocida, que ha acompañado la presentación de esos objetos de culto y ha creado las leyendas culturales.

Y del mismo modo que ocurrió en los tiempos de la mitología griega, los nuevos arquetipos de la moral necesaria para sobrevivir en tiempos de vida dura se van plasmando en la narración, y en el arte todo. El dominio de sí mismo lleva e incluye el dominio sobre la naturaleza. Aquí no hay matices: ser dueño de las propias pasiones es indispensable para poder sobrevivir en un mundo adverso y pobre. Todos los bienes de la tierra han de ser sometidos no a la razón libre que pueda correr el riesgo de error, sino a la razón social, objetivada, que garantice la suficiencia de todo para el bien de todos.

Y con las vidas legendarizadas de los monjes surge la iconografía de los santos en la que los mismos principios quedan puestos de relieve en una imagen, que seguramente inspirada por las imágenes abstractas de la iconografía griega¹⁵⁴ sobre

¹⁵⁴ LÓPEZ MONTEAGUDO, Guadalupe, «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: La representación de conceptos abstractos», *Antigrist.* XIV, 1997, 335-361.

«la utilidad», «la bondad», etc. poniendo de relieve el momento supremo y más llamativo de la vida del santo, como puede ser su martirio, transmiten a los creyentes el valor del sacrificio y de la renuncia a los valores supremos del mundo, incluso a la misma vida, en elogio de la fortaleza, del amor o de la ejemplaridad para bien de los demás.

A partir de estos principios la hagiografía va a convertirse en el punto de referencia más popular y difundido de la vida cristiana.

Los fenómenos sobrenaturales en la vida de los monjes

No hay que pensar que la legendarización de la vida de los santos supone un invento por los hagiógrafos de todo lo que dicen. Todo lo contrario. Una cosa indiscutible es que los monjes llevaban una profunda y muy seria vida religiosa. Como siempre en aquellos tiempos habría de todo entre los monjes: habría monjes fervorosos y monjes tibios y monjes atraídos al monasterio por razones más superficiales o quizá menos confesables que a la postre acabarían abandonando la vida religiosa; pero lo que es indiscutible es que el grupo más numeroso y normal era un grupo de personas creyentes y tocadas por el dedo de Dios, que vivían con todas las experiencias normales o extraordinarias de la vida religiosa.

Y es bien sabido que en la vida fervorosa y seriamente vivida de las personas religiosas, en todo el Cristianismo y, sin duda también en otras religiones, hay fenómenos místicos extraordinarios. Los tratadistas hablan de «visiones», «locuciones», «revelaciones», «discreción de espíritus», «hierognosis», y otros fenómenos de conocimiento, acompañados en ocasiones de éxtasis místicos, incendios de amor, y de fenómenos de orden corporal como son la estigmatización, lágrimas y sudor de sangre, renovación o cambio de corazones, inedia, vigilia, agilidad, bilocación, levitación, sutileza, luces o resplandores, perfume sobrenatural¹⁵⁵. Esta serie de fenómenos están también atestiguados en las vidas legendarizadas de los santos de los primeros tiempos y en algún caso podemos hacer crítica e imaginar que pueden haber surgido por la fuerza del «topos» literario, pero en otros no hay ninguna razón para dudar de su autenticidad y de su realidad. De hecho en la vida de San Millán, al igual que en la vida de San Antonio Abad y en las de otros muchos se dieron fenómenos de los

¹⁵⁵ ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid, BAC, 1957, parte cuarta, p. 784-894.

enumerados y de un modo general en las de aquellos que fueron considerados como «hombres santos» y que llegaron a ser hitos en la cronología del mundo europeo de aquellos siglos¹⁵⁶ algo o mucho de todo esto tuvo que haber.

Para el ambiente de Herrera, la cercanía de San Félix de Bilibio nos hace pensar que el mundo espiritual de aquellos primeros monjes estuvo inmerso en toda la mística aquí descrita sin que podamos pormenorizar más la historia concreta del lugar por falta de documentación escrita. La arqueología nos certifica con claridad que allí hubo una realidad global sin que, de momento, podamos precisar sus perfiles.

II.4.6 Monacato y culto

De un modo general hoy vemos a los conventos de religiosos cristianos y sobre todo de los monjes, como lugares de culto, siendo éste uno de sus rasgos distintivos más relevantes. Hay que recordar que el alejamiento del mundo lleva siempre, como hemos indicado ya, una dedicación a la oración y la contemplación, pero al menos los primeros eremitas no incluían el culto público como norma esencial de su forma de vida.

Cuando comienzan las primeras reglas monásticas, sus creadores ya fijan esta dimensión del monacato. San Basilio de Cesarea en Capadocia, San Benito de Nursia, San Agustín, San Isidoro de Sevilla, San Fructuoso del Bierzo y los reformadores benedictinos del císter y de la camáldula, cada vez más tienden a centrar y reglamentar la vida del monje en su relación con el culto público de la Iglesia y con la Liturgia.

Cuando el Císter se establece en Herrera esta corriente está conseguida y ha llegado a plenitud, pero entonces ya está llegando a su ocaso la vida rupestre en el monacato. No es que ya no vuelva a haber monjes que viven en el desierto o refugiados en cuevas, pero ya no es lo normal. Seguirá habiendo eremitas, casi siempre en dependencia y comunión con algún monasterio¹⁵⁷, pero ya lo civilizado, y lo económicamente ordinario es que los monasterios se hayan convertido en edificios grandiosos.

Pero hasta que esto ocurre, ¿cómo practicaban los monjes su liturgia?

¹⁵⁶ Recordemos que la Crónica de Hidacio alude a muchos de estos hombres santos que fueron puntos de referencia cronológicos.

¹⁵⁷ Incluso volverá a haber momentos en los que el eremitismo se pondrá de moda, pero en ermitas construidas con un estilo arquitectónico bien definido, como podemos ver en las ermitas de la Sierra de Córdoba y en las de San Gines de la Jara en la zona de Cartagena, en Murcia.

Comencemos por recordar que está estudiada la liturgia pontifical, pero prácticamente la liturgia monástica ha sido menos investigada¹⁵⁸. No sabemos, por ello, qué relieve ni qué ritos integraban las celebraciones monásticas en esos primeros siglos de su existir.

La cueva de Herrera cuyos arcos y ábsides interiores, así como su estructura y plano arquitectónico acreditan un uso cultural en los momentos de su máximo esplendor rupestre, nos deja en una incertidumbre grande al tratar de preciar el modo de celebración de los ritos.

Podemos estar ciertos de que el centro del culto estaba en el ángulo norte de la cueva grande, lugar en que confluyen las eventuales miradas de la misma desde todos sus puntos. Allí, en efecto, existe el mejor ábside de todo el conjunto, en el comienzo de lo que podemos denominar «la nave norte/sur» y justo a su lado en este extremo de la nave oeste/este tenemos una parte de la cueva a la que era posible al clero retirarse en caso de que algún rito exigiera la existencia de un iconostasio¹⁵⁹.

Lo que es seguro es que había división de los participantes en los ritos por razones de tradición y de sexo. Esto está documentado para el Oriente en los textos de San Juan Crisóstomo y en el Occidente sigue siendo usual todavía hoy en ambientes rurales. Mayor problema es precisar cómo y donde se colocaba hombres y mujeres en aquella peculiar iglesia. Podemos suponer que las mujeres entrarían más tarde y se colocarían más cerca de la puerta de acceso, en tanto que los hombres o bien entrando antes o bien por el pasillo que queda desde la única puerta de la iglesia que conocemos, avanzando primero en dirección oeste y luego en dirección norte para llegar hasta la nave norte/sur y situarse en los huecos que definen y acompañan a tal nave. Pero nada impide que la colocación fuera justamente la inversa y siguiendo los mismos caminos.

Lo que parece claro es que la cueva-iglesia permite las procesiones litúrgicas ya que los miembros de la comunidad reunida allí podían sin dificultad circular alrededor de las cuatro columnas del centro de la misma.

La iluminación del lugar podía hacerse a base de antorchas, o quizá sólo de lucernas o candiles. En cualquier caso no debía ser muy intensa porque de otro modo

¹⁵⁸ Debemos esta comunicación al Ilmo. Sr. D. Ramón González, canónigo archivero de la Santa Iglesia Catedral de Toledo, ya jubilado pero experto en este ámbito del conocimiento.

¹⁵⁹ La disciplina del arcano en la liturgia se practica en el mundo bizantino de aquella época. No sabemos en qué puntos de la Península Ibérica se celebraba según los ritos y exigencias de la liturgia bizantina y en qué lugares no, pero es un tema que comienza a presentar atisbos de realidad que habrá que estudiar.

la gruta se haría irrespirable. No obstante hay huellas de humo en toda la cueva y precisamente a partir de determinada altura en paredes y techo.

De todas formas la liturgia debía ser muy humilde a base de lecturas bíblicas, lecturas hagiográficas o prácticas homiléticas, cantos y celebraciones de la misa. En aquellos tiempos el solemnísimos modo de rezar a coro que se daba en la Edad Media estaba aún lejos del horizonte de los monjes rupestres.

El canto

Parece un contrasentido el hablar de cantar, poner música en la boca de un monje, cuando la opinión común es que los monjes son los grandes silenciosos, pero es preciso matizar mucho afirmaciones y pensamientos generales. Los místicos a veces son silenciosos y a veces hablan en lenguas. Y hay momentos en la historia en los que el servicio de Dios ha invitado a callar y otros en los que los mensajeros del Señor han llenado el mundo con sus palabras y con sus comunicaciones.

La aptitud para el canto es un don repartido por Dios indiscriminadamente en las leyes de la hominización. Y los hombres que tienen aptitud han cantado siempre, igual que los que eran artistas para pintar han pintado siempre.

Aun cuando en algunos momentos los monjes no hayan tenido en gran estima la comunicación con los hombres, siempre han alabado al Señor con todo su corazón y con toda su alma. Y la alabanza tiene mil caras y mil maneras de expresión, de las que la más elevada es la música¹⁶⁰. Y si algunos hombres no tienen buen oído ni mucha sensibilidad musical, los sonidos, incluso los ruidos pueden ser un instrumento para expresar los sentimientos del corazón¹⁶¹. Y para los que tienen aptitud para ello, el canto suele ser insustituible para su expresión y comunicación.

En cualquier caso los cristianos todos, monjes y no monjes, tenían ante sus ojos

¹⁶⁰ La teología de la música nos la expresó magníficamente Fray Luis de León en su oda *A Salinas*:

*El Alma se serena
Y viste de hermosura y luz no usada
Salinas cuando suena
La música extremada
Por vuestra sabia mano gobernada...*

¹⁶¹ La percusión es un elemento muy usado en las religiones primitivas; es el caso de muchas de las ceremonias religiosas primitivas de los indios americanos a veces unidas a danzas con algún ritmo pero no melodías; los budús y ritos negroides unas veces cantan canciones de suma inspiración, mientras que otras son alaridos lo que usan; etc.

los Salmos de la Biblia, muchos de ellos compuestos para ser cantados entre sus oraciones; cantados o rezados, esos salmos y los himnos que seguían sus huellas han sido punto de referencia común en la tradición cristiana¹⁶².

La música en el canto o semitonado era una manera de alabar las obras de Dios en su creación, y de meditarlas, de suerte que el canto y la meditación sapiencial forman de algún modo una unidad antropológica. Del mismo modo que el canto es una de las formas del arte inspirado.

La poesía

La poesía en el mundo antiguo fue una forma de posesión divina, de frenesí que la divinidad infundía en el artista. La inspiración poética fue considerada una operación divina. Pero entendámonos: No hablamos ahora de qué es la poesía y qué obras se pueden considerar poéticas. Los antiguos entendieron que los dioses inspiraban a hacer cosas que parecían sobrehumanas y entre ellas, una muy particular era la capacidad de ordenar frases dentro de una esquema repetitivo de la forma que fuera: a veces era teniendo en cuenta el valor cuantitativo de las sílabas, otras la música o ritmo acentuativo y otras otros modos.

Todos admitían que la poesía era una manera de comunicarse el mundo divino. Y este fenómeno para los monjes tuvo además otra dimensión que ya era conocida en el mundo clásico, la de los himnos «figurados»¹⁶³. Estas composiciones poéticas, compuestas sin acento, pero con precisión casi matemática, tenían la particularidad de incluir en sus líneas mensajes crípticos que el lector podía hallar si bien los leía y a través de ellos cantaba el himno con mucha mayor riqueza de conceptos y de perspectivas.

Así la poesía además de su valor para la contemplación y para la liturgia, también

¹⁶² Así la poesía de Prudencio desarrollada aquí en el Valle Medio del Ebro, ya a fines del siglo IV, crea himnos para rezar/cantar a lo largo de las horas del día y cantos a los héroes cristianos.

¹⁶³ La bibliografía sobre este fenómeno es muy amplia y puede consultarse ya sea buscando el epígrafe de «himnos o poemas figurados», ya el del término técnico «Techonopaegnia». Estos poemas se documentan por primera vez en Simias de Samos en el siglo IV a. C. y cobraron un relieve esencial a partir del siglo IV d. C. por obra de autores cristianos como Optaciano Porfirio, prefecto del pretorio en época de Constantino (del siglo IV) y Rabano Mauro (del siglo X). Fue algo muy corriente y amado por los monjes como puede verse en el código Albeldense, en el que el monje Vigila nos dejó nueve piezas de este tipo (Ver DÍAZ y DÍAZ, M. C., *Libros y Librerías en época medieval en la Rioja*, Logroño (I.E.R.), 2ª edición, 1992. Ver. POZZI, G., *La parola dipinta*, Milán 1981 (con una amplísima bibliografía en p. 372-403).

podía servir a la meditación personal y a un tipo de comunicación que el autor a veces buscaba y que a veces el lector podía descubrir y acercarse a la Belleza y Sabiduría Supremas aunque fuera de una manera personal y subjetiva.

No podemos olvidar que algunos monjes eran poetas y místicos de notable o de gran calidad y en su alma existían estos recursos y capacidad que siempre han sido considerados como elementos esenciales del alma humana.

El gozo de la vida monacal

Para terminar hay un dato que no podemos olvidar: la vida monacal de aquellos siglos estaba plétórica de entusiasmo y de *gozo*. Los monjes que vivían en las cuevas de Herrera, se sentían muy felices y no hubieran cambiado su forma de vida por ninguna alternativa.

No solamente la vida centrada en lo numinoso siempre lleva consigo, en la medida que se ha podido constatar, que el beneficiario no cambiaría por nada, como muy bien expresaron los profetas: «*Si el león ruge ¿Quién no temerá? Si Dios te llama a profetizar ¿Quién podrá resistirse?*» (Jeremías). Esto es incuestionable.

Tal sensación de bienestar se deja traslucir en la vida de los monjes. Los monasterios desde sus primeros tiempos, cuando vivían por lo general en cuevas, han sido centros de una vida de creación: el arte, la piedad, la reflexión y la literatura han sido fenómenos asociados a los monasterios desde siempre.

Desde luego la vida contemplativa estaba unida a una vida de trabajo intenso. Las cuevas, tal y como vamos pudiendo constatar han sido una de las formas de trabajo que cuando se van conociendo deja admirados a los estudiosos. Las que aquí estamos considerando de Herrera, con sus enormes dimensiones, con sus arcos y ábsides hechos con amor y en una economía de trueque, por pura mística y por las manos de los mismos monjes¹⁶⁴, constituyen un documento fehaciente de la fuerza creadora de los monjes que sólo puede explicarse en un clima de gozo y de superación.

Además basta asomarse al mundo que está descubriéndose ya no tan lentamente del llamado arte prerrománico, con unas realizaciones de iglesias construidas con una artesanía casi de orfebre, que son prueba de un mundo espiritual primario quizá por lo reiterativo, pero de una delicadeza no menor que las pinturas de las que

¹⁶⁴ Ha habido unas décadas en las que los presupuestos, falsos, de los historiadores, impedían atender a este tipo de fenómenos históricos. La economía tal como se solía interpretar aquí no funcionaba. El comportamiento tenía otras motivaciones.

hablaremos a continuación. Los monumentos de la época que suelen pasar por cotas de mucho desconocimiento, y que si se citan es para ponderarlos como monolitos caídos del espacio pero ininteligibles, como pueden ser Santa María de Lebeña en Cantabria, o Quintanilla de las Viñas en Burgos, y que sin embargo son testimonios de una tradición ininterrumpida e incomparablemente más rica en contenido de lo que nadie nunca ha sospechado y con muchos más elementos para constituir la cadena de datos, que nadie pudo sospechar, todo ello es ininteligible sin un ambiente de gozo creador que resulta evidente ante los datos.

Hay muchos más indicios: son tiempos en los que la literatura asiste al nacimiento de una nueva etapa de creación. El tema de la poética himnica de los primeros siglos de la Antigüedad Tardía y sobre todo el tema de la creación de la poética en lenguas romances a partir de latín sólo puede hacerse en un clima de optimismo gozoso sin el cual nada de ello es posible.

Entre estos dos límites cronológicos, el siglo IV y el siglo XII, hay toda una serie de realizaciones que abundan en el mismo sentido: El arte de los «beatos», esos increíbles libros que ilustraron el comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana y que se compusieron entre los siglos X y XIII son creaciones que definen toda una época con rasgos tan distintivos, si no más, que pueden ser los del estilo románico, gótico o cualquier otro. Tales creaciones son imposibles sin un espíritu lleno de gozo que se mueve a expresar sus puntos de vista con una inspiración digna de todo encomio. Los beatos se produjeron por toda la geografía cristiana, pero en la Rioja tenemos, además entre otros monumentos, las pinturas de San Esteban de Viguera, a encuadrar en este momento y coyuntura histórica que son buena prueba de lo mismo, y el Códice Albeldense, obra del monje Vigila, que forma parte de este mismo conjunto de creaciones. Por no citar los nuevos descubrimientos de la arqueología de las cuevas, que ha empezado a constatar que muchas de las iglesias excavadas estaban pintadas en el mismo espíritu aquí descrito.

El tipo de santos datables en estos siglos indican el mismo espíritu. No sólo San Millán de la Cogolla, pacificador de reyes y pueblos, y terror de malhechores con sólo su palabra y su presencia; San Isidoro de Sevilla es un canto a la fe en las leyes y en el orden; Santo Domingo de la Calzada es un monumento al optimismo, al poder de dominar la naturaleza, ya en la baja Edad Media.

No es casual que el rasgo del *gozo* de los hombres de Dios creadores de todas estas maravillas no haya pasado desapercibido a los estudiosos de las realizaciones de tales siglos y que hay que admitir para los creadores de los monumentos de Herrera.

Aunque es verdad que «gozo» es un concepto que hay que definir según las notas constitutivas que cada pensador le atribuya, creemos que se puede afirmar de

estos hombres lo que en su día Gautier¹⁶⁵, afirmara de la liturgia y de la poesía de la Iglesia: «Cualquiera que sea el clima, la raza, el temperamento, el siglo incluso de nuestros poetas cristianos, ellos presentan siempre el mismo carácter. Y este carácter es la alegría. Jamás alegría tan viva, tan profunda se ha apoderado de una porción tan amplia y tan noble de la Humanidad. Ya al día siguiente a las persecuciones, la Iglesia respira. Gozosa ya durante sus pruebas, es mucho más visiblemente gozosa en esta semiprospereidad de que goza en los siglos IV y V. No recordaré más que uno de los más ilustres profesores de esta escuela, a la vista de los mosaicos de Ravenna que representan una doble procesión de santos y santas en marcha hacia Jesús y hacia la Virgen, decía en un momento de entusiasmo: ¡Que religión tan llena de gozo! Es la impresión que se recibe en las catacumbas: no tiene nada de lúgubre y por primera vez, quizá, incluso las tinieblas allí son gozosas. La cruz, incluso la cruz, aparece a las miradas de los cristianos de aquel tiempo cargada de flores y de piedras preciosas, lanzando hermosos rayos, como la de las catacumbas de San Ponciano. Los epitafios no tienen nada de desolador y la muerte nada de fúnebre: «Que la luz eterna luzca sobre ti. –Vive en paz.– Pequeña paloma de Dios, reposa en la frescura y en la paz». Nada de lamentos, nada de lloros. La liturgia no es más que un grito de alegría. Y el gran Prudencio en su himno a los muertos grita lleno de un delirio sublime: «Oh tierra, esconde, esconde bien el cuerpo que se te confía. No te preocupes, El Creador que no pierde la memoria sabrá bien volver a encontrar su obra y la imagen de su sustancia. En vano el tiempo que todo lo corrompe disolverá estos huesos y los convertirá en cenizas, en cenizas sí, que caben en la mano mas pequeña; En vano los ríos en su curso o los vientos en su movimiento arrastrarán ese polvo. Jamás, jamás se consentirá que el hombre perezca. Non hominem periisse licebit». Es preciso representarnos esta raza cristiana del siglo IV como un raza joven, valiente, hermosa, que aspira el porvenir con pulmones llenos y consciente de su riqueza».

II.4.7 La regla en la vida monacal: la literatura monástica de época tardoantigua

Como es bien sabido la primera literatura monástica fue la vida de San Antonio, escrita por San Atanasio. Luego llegó el gran florecimiento del monacato y la

¹⁶⁵ GAUTIER, L., *Cours d'Histoire de la Poésie Latine au Moyen Âge, Leçon d'ouverture*. París 1866, p. 33s.

producción de alusiones, alabanzas, vituperios, ideales e incomprensiones, hasta llegar, tras la recogida del magisterio monacal en las sentencias de los padres, al gran florecimiento de las *reglas monásticas*.

Primero fueron las vidas¹⁶⁶. Los primeros eremitas y cenobitas llevados del Espíritu, lo mismo que su Maestro Jesús, se fueron al desierto para orar e hicieron camino al andar. No sólo San Antonio¹⁶⁷, también, como acabamos de ver, San Pacomio y los primeros monjes egipcios. Hay vidas de monjes y hay formas de vivir el espíritu monacal. Cuando San Benito al comienzo de su regla habla de clases de monjes y cita cuatro clases, dos con alabanza y dos con vituperio está reflejando la compleja situación experiencial del monacato primitivo¹⁶⁸.

A la vez surgieron escritos para alimentar la espiritualidad de los monjes como son los *Apotegmata*¹⁶⁹, las *Sententiae* y obras como las de Juan Casiano

¹⁶⁶ Fuentes generales para las vidas son PALLADIUS, *Historia Lausiaca* (Editada en texto griego por C. BUTLER, Cambridge 1898-1904; traducción inglesa por MEYER, R. T., *Ancient Christian Writers* XXXIV, Washington 1965); *Historia Monachorum in Aegypto* (editada en griego por A.-J. FESTUGIÈRE, Bruxelles, *Subsidia Hagiographica* 34, 1961; versión latina por RUFINUS en PL 21, 391-462; versión francesa por FESTUGIÈRE, A.-J., *Les moines d'Orient*, IV/I, Paris 1964.

¹⁶⁷ La vida de Antonio fue escrita por S. Atanasio en el año 356 (PG 26, 835-976). Hay traducciones a todas las lenguas: inglesa (MEYER, R. T., en *Ancient Christian Writers*, X, Washington 1950). Ver p. e. además BOUYER, L., *La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, S. Wandrille 1950.

¹⁶⁸ Tras el proemio, en el cap. 1 de su regla el santo de Aniano nos habla bien de cenobitas y eremitas probados; pero añade que hay monjes «sarabaitas» que se caracterizan «por no haber sido probados, como el oro en el crisol, por regla alguna» y que viven en grupos de dos en dos o de tres en tres, y a veces viven solos, encerrándose sin pastor no en los apriscos del Señor, sino en los propios, porque toda su ley se reduce a satisfacer sus deseos...»; y añade «El cuarto género de monjes es el de los llamados «giróvagos», porque su vida entera se la pasan viajando por diversos países, hospedándose durante tres o cuatro días en los monasterios. Siempre errantes y nunca estables, se limitan a servir a sus propias voluntades, y a los deleites de la gula...». San Agustín llama a estos «*circumcelliones, quia circum cellas vagantur*» (*De opere mon.* 36 (cf. *Enarr. In Psalm.* 132,3); pero todo esto son simplificaciones revisables como puede verse en MUNDO, A., «El monachismo...», cit. p. 77 ss hablando de Baquiaro, Egeria etc. Ver, en general, las obras citadas en la nota 4.

¹⁶⁹ Ediciones clásicas: Colección alfabética PG 65, 71-40; Apéndice anónimo ed. F. NAU, *Revue de l'Orient chrétien*, ediciones de 1907-1913; una edición sistemática en PL 73, 851-1022; traducción española: *Apotegmas de los Padres del desierto*, Salamanca 1986; ver también PL 73; en portugués: G. FREIRE, *Commonitiones sanctorum Patrum. Una nuova colleção de apotegmas*, Coimbra 1974. Hay traducciones también en francés GUY, J.-C., *Les Apophthegmes des Pères du Désert*, Begrolles 1966 (la colección alfabética y parte del apéndice anónimo); DION, J. y OURY, G., *Les Sentences des Pères du Désert: Les apophthegmes des Pères* (recensión de Pelagio y Juan), Solesmes 1966 (que es una traducción de la colección sistemática); REGNAULT, *Les Sentences des Pères du Désert: nouveau recueil*, Solesmes 1970

Y sobre todo las primeras reglas¹⁷⁰: Para mayor precisión vamos a distinguir las primeras reglas orientales, primeras reglas occidentales y primeras reglas hispanas.

Las primeras reglas orientales del cenobitismo egipcio son aparte de las vidas de Antonio, los Preceptos de Pacomio¹⁷¹, y la de San Basilio¹⁷².

Las primeras reglas occidentales¹⁷³ fueron traducciones del griego: la de San Basi-

(que es un volumen misceláneo). Añadamos: GUY, J.-C., *Recherches sur la Tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles, Subsidia Hagiographica 36, 1962; en inglés WADDELL, H., *The Desert Fathers*, Londres 1936 (es una selección de la colección sistemática); WALLIS BUDGE, *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, 2 vols., Londres 1907, reeditada con el título de *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt*, Oxford 1934.

¹⁷⁰ Hay ediciones globales de las reglas antiguas: TURBESSI, G., *Regole monastiche antiche*, Roma 1974; DESPREZ, V., *Règles monastiques d'Occident*, Bellefontaine 1980; DESPREZ, V., *Les Règles des saints Pères*, 2 vols. Paris 1982.

¹⁷¹ Compuestos quizá después de su muerte (347) a fin de mantener los usos establecidos por él. Editada por HALKIN, F., *Sancti Pachomii vitae graecae* (Subsidia hagiographica 19, Bruxelles 1932; traducción francesa en FESTUGIÈRE, A.-J., *Les moines d'Orient*, IV/2; Paris 1965. La tradición copta está recogida en LEFORT, L. Th., *Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943. La regla de Pacomio y otras fuentes latinas en BOON, A., *Pachomiana Latina*, Louvain 1932 en francés en DESEILLE, P., *L'Esprit du Monachisme pachômien*, Begrolles 1968. Sobre el primer monacato egipcio hay otra bibliografía abundante: EVELIN WHITE, H. G., *The Monasteries of Wadi'n Natrum. Part II. The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, New York, Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition Publications, vol. VII, 1932; HARDY, E. R., *Christian Egypt*, New York 1952; VEILLEUX, A., *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Roma, Studia Anselmiana 57, 1968.

¹⁷² Son sus Reglas morales, sacadas literalmente del N. T. que definían la voluntad de Dios sobre todos los discípulos del evangelio. Un comentario a estas reglas, el *Asceticon* responde a los interrogantes de los hermanos y baja a detalles concretos: P. G. 29-32; Una buena síntesis al alcance del lector actual se halla en el cap. VII: «Le législateur des moines», en COURTONNE, Y. *Un témoin du IV siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, Belles lettres, 1973, 424-455, otra bibliografía MORISON, E. F., *St Basil and his Rule. A Study in Early Monasticism*, Oxford 1912; CLARKE, W. K. L., *St Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge 1913; CLARKE W. K. L., *The Ascetic Writings of St. Basil*, Londres 1925 (con traducción de los textos principales); AMAND DE MENDIETA, D., *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1949; GRIBOMONT, J., «Saint Basile», en *Théologie de la Vie Monastique*, Paris 1961, 99-113; GRIBOMONT, J., «Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce», *Studia Monastica* VII, 1965, 7-24.

¹⁷³ DESPREZ, V., *Règles monastiques d'Occident*, Bellefontaine 1980.

lio¹⁷⁴, la de Pacomio¹⁷⁵, la de San Jerónimo, La *Regula Magistri*¹⁷⁶, de San Agustín¹⁷⁷, las *Institutiones* de Casiano¹⁷⁸, la de San Benito, además de las de las islas Britania e Irlanda, la Galia¹⁷⁹ e Hispania.

Las primeras reglas hispanas¹⁸⁰ fueron: *Regula Consensoria* ¿una regla priscilia-

¹⁷⁴ Traducida el 397.

¹⁷⁵ Traducida el 404

¹⁷⁶ Editada por VOGÜÉ, A., *La Règle du Maître*, 3 vols., Paris, Sources chrétiennes 105-7, 1964-65; GÉNESTOUT, A. (OSB), «Die Magisterregel. Eine würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikt?», en FRANK, K.S. (Ed.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975, pp. 327-348.

¹⁷⁷ MANRIQUE, A., *La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y regla*, El Escorial-Salamanca, col. *Studia Patristica*, 1959.

¹⁷⁸ De entre el 402-424. Es un texto largo que recoge las tradiciones egipcias para la reforma de los monjes de la Galia: CASSIANUS, Johannis, *Institutes* (Ed. GUY, J.-C.), Paris, Sources chrétiennes 109, 1965; ID., *Collationes* (Ed. PICHERY, E.), Paris, Sources chrétiennes 42,54 y 64, 1955-59 ; ver CHADWICK, O., *John Cassian : A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950 (2ª ed. 1968).

¹⁷⁹ No nos vamos a detener aquí en pormenorizar todas estas cuestiones. Para la Galia nos interesa destacar, porque son las más citadas en relación con el monacato hispano, la Regla de San Cesáreo, compuesta por este obispo hacia el año 500 (Ver MALNORY, A., *S. Césaire, évêque d'Arles*, Paris 1984), así como la regla transmitida por San Benito de Aniano con el nombre *SS Pauli et Etephani Abbatum Regula ad Monachos*, que es del siglo VI; sobre su origen ver BERLIÈRE, U., «La Règle des SS Étienne et Paul», *Mélanes Paul Thomas*, Bruges 1930, 39-59. Sobre el comienzo del monacato en la Galia: ARBOLEYA, L. (O. S. A.), «El monacato en Oriente, Italia y Francia», *Archivo Agustiniiano* I, 1929, 161ss y 321ss; sobre la vida de los monjes galos BESSE, U., «La vie des moines Gallo-romains», *Revue Benedictine* XVIII, 1901, 262-279; COURTOIS, Ch., «Die Entwicklung des Mönchtums in Gallien vom Heiligen Martin bis zum Heiligen Columban», en PRINZ, F., *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, Darmstadt 1976, p 13-36 (publicado antes en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di Spoleto*, 1957, p. 47-72); PRINZ, F., *Frühes Mönchtum in Frankenreich*, Munich.Viena 1965.

¹⁸⁰ Sólo podemos citar las más importantes para nuestro uso. Una síntesis del tema lo hace PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...* Vol. I, p. 496: «Lo que hemos dicho hasta aquí nos permite formar el catálogo de las Reglas monásticas conocidas en España antes de la invasión de los árabes. Son éstas: la de San Pacomio, San Macario, San Ursiesio, San Basilio, San Agustín, San Jerónimo, Casiano, Fausto de Rietz, San Cesáreo, San Eugipio, abad metropolitano citado por San Isidoro y San Benito. En los siglos VI y VII la colección se aumentó con el libro de San Leandro a su hermana Santa Florentina, la Regla de San Isidoro, las de San Fructuoso, la Regla africana de Donato, la de Juan Biclarense, la *Regula incerti auctoris*, traída del sur de Italia donde la había usado Casiodoro, la *Tertia patrum* y la *Tarnatense*, nacidas en España o en una región estrechamente relacionada con España». El problema que todo esto plantea es el del nivel de seguimiento de tales reglas. (p. 489) también ha dado alguna sugerencia al respecto: «No hay que pensar, sin embargo, que los monjes estaban obligados a observar punto por punto todas estas reglas (que se contenían en los diversos códices conservados en Hispania). Hubiera sido una cosa de todo punto imposible, pues con frecuencia las disposiciones de un legislador están en contradicción con las de otro; y de esta suerte se creó en los monasterios una grave confusión, que daba

nista¹⁸¹; la de Juan de Bicláro¹⁸²; de San Martín de Dumio¹⁸³; de San Leandro¹⁸⁴; de

mucho que hacer a los abades. En un principio el abad era Regla viva, que se asimilaba la doctrina del *Codex regularum* y la interpretaba. Pero esto también tenía sus inconvenientes, prestandose a toda suerte de caprichos. Se necesitaba, pues, recoger inteligentemente aquella legislación dispersa, como decía San Isidoro, darle unidad y coherencia, y formar así un código breve, claro, conciso y completo. Este fue lo que hicieron en España San Isidoro y San Fructuoso».

¹⁸¹ Dice PÉREZ DE URBEL (vol. I, p. 158ss): «Es un hecho que la primera Regla que hallamos en España fue compuesta por monjes priscilianistas. Se trata en primer lugar, de una Regla española. La profesión lleva en ella el nombre de pacto, usado exclusivamente en España. Ahora bien ¿es una regla priscilianista? ¿Fue acaso establecida por alguno de aquellos monasterios de espíritu aseglarado que más tarde anatematizó San Fructuoso?. Nos encontramos a todas luces con algo anormal en el conjunto de la legislación monástica. Es sus ocho breves capítulos hay algunas disposiciones que desentonan en medio de la tradición monástica. El primero ordena que todo debe ser común; el segundo que nadie debe ocuparse de las cosas temporales; el tercero que los que llegan a pedir el hábito deben probar si les conviene aquella vida, y que la comunidad debe probarles a ellos; el cuarto que si alguno saliere del monasterio, no arrastre a otros en pos de si, ni se atreva a llevarse nada de sus bienes. Aquí terminaba la regla en un principio, pero la experiencia obligó a añadir otros cuatro capítulos, para ordenar que no sigan los monjes doctrinas extrañas a las que se enseñan en el monasterio; que en caso de invasión enemiga, todos los monjes se reúnan junto al abad; y que si algo han podido salvar de las riquezas comunes se lo entreguen a él. Termina diciendo que todos observen estas capitulaciones y las suscriban, según una costumbre general en los antiguos monjes españoles. Uno de los rasgos más característicos de este documento es que fue redactado por el acuerdo y reunión de una comunidad, de aquí su nombre de *Regula Consensoria...*» Véase DOM DE BRUYNE, «Le *Regula Consensoria*, une règle des moines priscilianistas», *Revue Benedictine* xxv, 1908, 83-89.

¹⁸² Dice PÉREZ DE URBEL (p. 210s): «De todos los perseguidos de Leovigildo, sólo quedó el godo Juan de Scalabis. Terminada la persecución, dejó la ciudad de Barcelona, que le había servido de destierro, y cerca del Pirineo fundó el monasterio de Bicláro, que le ha dado nombre. Fue monje y abad, y en el 591 ya era obispo de Gerona. En los concilios suscribía con estas palabras: «Juan de Gerona, pecador». Aún vivía en el 620. Escribió una regla para sus monjes y una crónica de los sucesos de su tiempo...» La regla quizá se ha perdido, aunque Pérez de Urbel (p. 491) dice «no puedo creer que esta regla se ha perdido. Probablemente se encuentra en el *Codex regularum* de San Benito de Aniano...»

¹⁸³ Al menos así la denomina el P. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, vol. I, p. 193, aunque más bien son las sentencias de los Padres del desierto lo que aquí funciona como «regla». Su vida hay que situarla en la segunda mitad del siglo VI d. C. Dice PÉREZ DE URBEL (p. 193): «El mismo Martín tiene también su Regla, pues así podemos llamar a la colección de Sentencias de los Padres de Egipto, que, completada por las Palabras de los viejos padres del desierto, debían ser para los monjes lo que su colección de cánones para los clérigos. Era el espíritu del Occidente lo que penetraba en los monasterios gallegos con estos dos libros, que tuvieron una aceptación entusiasta en toda la España visigoda, y fueron también leídos en el mundo monástico más allá de los Pirineos».

¹⁸⁴ Inspirada en las obras de San Agustín, por los tres libros de *las vírgenes* de San Ambrosio; por las *Instituciones* de Casiano y otras obras de Jerónimo y de Cipriano (Ver PÉREZ DE URBEL, *obra citada*, p. 227-229).

San Isidoro¹⁸⁵; la *Regla complutense* o *Regula Monachorum*¹⁸⁶ de San Fructuoso; la *Regula communis*¹⁸⁷ con el *pactum* de San Fructuoso¹⁸⁸; la *Regula incerti auctoris*¹⁸⁹;

¹⁸⁵ Ver PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, vol. I, capítulo V, p. 232-254.

¹⁸⁶ Dice PÉREZ DE URBEL (p. 384ss): «Había cerca de allí una estación de la vía militar que llevaba de Astorga a Braga, llamada Complutica. El nombre recordaba a los dos mártires de Alcalá, y a ellos dedicó San Fructuoso el nuevo monasterio, que llevó el nombre de Compluto... Los primeros pobladores de Compluto fueron algunos familiares y vasallos del joven magnate, que no quisieron separarse de su lado, y cuando la fama de su nombre empezó a esparcirse, los postulantes llegaban tumultuosamente... Para aquellos ánimos generosos escribió entonces el fundador una *Regula Monachorum*, la primera de las dos que han llegado a nosotros con su nombre. Es un monumento de severidad extraordinaria, destinado a mantener el orden en medio de una muchedumbre heterogénea de hombres, recogidos atropelladamente entre todas las clases de la sociedad, y no siempre provistos de limpios informes. A Fructuoso no le importaba la vida pasada de sus discípulos, con tal de que estuviesen dispuestos para servir a Dios generosamente. En su monasterio estaban previstos el fraude, la mala voluntad, el disimulo, las riñas, la fuga, el juramento en falso, el robo, la mentira, la calumnia, la embriaguez, la inmoralidad, la rebeldía, la sedición. La misma regla aconseja la circunspección, y en consecuencia, la desconfianza. Del mismo abad es preciso asegurarse. Naturalmente los castigos son terribles: ayunos, cárceles, cadenas, azotes, degradación, privación de derechos. Para ciertas faltas se señalaba una reclusión de medio año, a pan y agua». Ver también: HERWEGEN, I., *Das Pactum des heiligen Fructuosus von Braga*, Kirchenrechtlichen Untersuchungen herausgegeben von Dr. Ulrich Stutz, Heft X,4, Stuttgart 1907 (reedición Amsterdam 1965)

¹⁸⁷ También atribuida a S. Fructuoso (Ver PÉREZ DE URBEL (obra citada, vol. I, p. 434ss). Se piensa que es una redacción ampliada y rectificada de la complutense. La *Regula Communis* también llamada *Regla de los Abades* parece depender de Fructuoso y estar muy relacionada con el mismo. Dicen CAMPOS, J. y ROCA, I., *Santos Padres Españoles II: San Leandro. San Fructuoso. San Isidoro. Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid, BAC, 1971, p. 168: «Es muy notable y marcada la derivación, imitación y dependencia de la *Regula Communis* con respecto a la de Fructuoso en ideas y términos lexicales para no admitir una intervención de Fructuoso, o de su *Regula Monachorum* por lo menos o la de los dos.

¹⁸⁸ HERWEGEN, I., *Das Pactum des heiligen Fructuosus von Braga*, Kirchenrechtlichen Untersuchungen herausgegeben von Dr. Ulrich Stutz, Heft X,4, Stuttgart 1907.

¹⁸⁹ De ella dice PÉREZ DE URBEL, p. 492s: Es una que San Benito de Aniano coloca a continuación de la *Consensoria* con el título de *Alia regula incerti auctoris* (Patrología Latina LXVI, 995-998). No tiene más que cinco capítulos. Al mismo tiempo o acaso antes que en el *Codex Regularum* de San Benito de Aniano, se encuentra en el código de la monja Leodegunda de Bobadilla (912), y este solo dato es ya orientador. En el cap. II encontramos este detalle interesante: «el sábado y el domingo beban vino los que quieran, según es costumbre». Esta costumbre era exclusiva de España. San Isidoro y San Fructuoso consideran también los sábados como días festivos..Hay además, entre esta regla y la primera de San Fructuoso diversas semejanzas textuales. En el código de Leodegunda esta Regla se divide en catorce pequeños capítulos, de los cuales el primero aparece algo cambiado y aumentado por las influencias de San Isidoro, San Fructuoso y San Benito». El texto en ANTOLIN, G., «Un Codex regularum del siglo IX», *Ciudad de Dios* 1907.

la *Regula tertia Patrum*¹⁹⁰; La *Regula Tarnatensis*¹⁹¹.

Problema complementario es el de los códices cuyo contenido son «reglas monásticas» en España que se puede plantear para el estudio de estas. Nos cuenta el maestro Pérez de Urbel que «En España se han conservado varias redacciones del *Codex regularum*¹⁹² que pueden ser consideradas como testigos auténticos de la tradición visigoda. Como era de prever, la Regla de San Pacomio no falta en ninguno de ellos. El códice de Leodegunda, uno de los más antiguos (912) tiene las Reglas de San Benito, San Agustín, San Fructuoso (*Regula monachorum*), San Isidoro, San Pacomio, Casiano, Leandro, Macario, una Regla anónima, varias epístolas de San Jerónimo y algunos fragmentos de carácter monástico, y de origen, al parecer, español, como las vidas de Santa Melania y Santa Constantina. En el otro códice escurialense están representados San Basilio, la *Regula Consensoria*, la literatura completa de San Pacomio —preceptos, instituciones, cartas y sentencias— San Ursiesio, otro legislador egipcio, a quien el copista llama Urso, San Fructuoso (*Regula monachorum*) y San Fausto. En el códice de Arlanza se encontraban, al decir de Yepes, las Reglas de San Macario, San Pacomio, Casiano, San Basilio, San Isidoro, San Agustín, San Benito y san Fructuoso (*Regula communis*)»¹⁹³

El problema es si estas reglas entraron como «literatura» monástica o si entraron como reglas para ponerse en práctica. Dicho de otro modo: si el origen del monacato es uno o es múltiple y sobre todo si el monacato mismo es uno o es múltiple, si se pue-

¹⁹⁰ Texto en PL CIII, 443-446. Fue conocida por los monjes hispanos de época visigoda, como se ve porque hay palabras del pacto de Fructuoso que están tomadas de ella. San Fructuoso parece haberla seguido en algunos otros detalles de su sistema legislativo. San Benito de Aniano la creyó compuesta en oriente, pero basta leerla como observó Brockie para comprender que es occidental por los cuatro costados. Hay en ella una cita canónica que corresponde al concilio de Agde (506), uno de los que formaban la *Colectio Hispana*. Más que una Regla es una especie de disposiciones que suponen una Regla anterior, a la cual se remite en varios capítulos. Los legisladores son unos cuantos abades que se reúnen en capítulo para remediar algunos abusos. La fórmula inicial nos recuerda la de algunos concilios españoles de los siglos VI y VII.

¹⁹¹ PL 66, 977-987. La *Regula Tarnatensis* es, según la mayoría de los críticos, de los siglos V-VI. Transcribe literalmente toda la Regla de San Agustín, junto con influencias de otros autores. Ver también PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, vol. I, pp. 493-496, quien defiende que o surgió en Hispania o en una región muy relacionada con Hispania.

¹⁹² Había tres códices de Reglas, uno, hoy desaparecido, se encontraba en la librería de San Pedro de Arlanza, cuando Yepes visitó este monasterio en el siglo XVI. Los otros dos figuran hoy en la biblioteca de El Escorial con las signaturas a. I. 13 y S. III, 32 (Véase ANTOLÍN, G., *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1910, pp. 21-29).

¹⁹³ PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, vol. I, p. 487s. El autor concluye diciendo que «Esta enumeración nos da una idea aproximada de la legislación monástica que regulaba la vida de los monjes españoles poco antes de la invasión de los moros».

de hablar de «monjes españoles» o hay que hablar con mas propiedad de monjes que adoptaron una regla y monjes que adoptaron otra u otras y si la existencia y recogida de este género literario tiene que ver con la vida de algún monasterio en concreto o más bien es «literatura» que a los monjes les interesaba como «curiosidad» o literatura de «género». Lo que nosotros estamos intentando precisar o puntualizar es si las distintas reglas responden a distintas culturas y modos de vida. La Península Ibérica es muy grande y hay diferencias culturales entre el norte y el sur, entre la vertiente atlántica y la vertiente mediterránea ¿Tiene esto algo que ver con las diferentes reglas monásticas? ¿Las reglas responden a cosmovisiones culturales y sociales que llevan a adoptar formas de constitución monástica diferentes dentro de una cultura tardoantigua bastante homogénea? Dentro de un espíritu bastante similar propio de todo el monacato, en el oriente hay formas de vida notablemente diversas. Y tales formas también están presentes en el occidente a juzgar por la Regla de San Benito que enumera cuatro clases de monjes, si bien no es por razón de la regla sino de su comportamiento o manera de vivir la vida monástica. Dom Justo Pérez de Urbel completa el número de tipos de monjes. A las cuatro clases reseñadas por San Benito aclara más el sentido de los «sarabaitas, giróvagos y remobotitas», de los que «otros que sin la menor preparación se habían lanzado a profundizar en el estudio de la Biblia», de los «priscilianistas» y el mismo Pérez de Urbel comparando las reglas de San Fructuoso y San Isidoro expone con mucha nitidez las diferencias que él atribuye a que Isidoro compone reglas para una cultura hispano-romana mientras que San Fructuoso está escribiendo para una cultura muy marcada por el derecho germánico de los visigodos¹⁹⁴. La historia de San Valerio nos ofrece otros tipos de monjes y seguramente de formas de monacato¹⁹⁵.

¿Podemos profundizar en ese tema con los datos con que contamos?. Es muy complicado. Precisamente porque en aquellos primeros siglos por una parte la cultura literaria padeció terribles dificultades. Se ha dicho que en el siglo V y tras las invasiones en muchos casos de vuelve al nivel del paleolítico y esto no sólo porque de nuevo se habita en cuevas como en aquella época histórica, sino también porque la cultura se hace primaria y se reduce a la solución de los problemas más elementales de la vida, como es el de la mera supervivencia. Pero además esta fluidez en la estructura de la vida social de los monjes hace que no haya grupos sociales interesados en el mantenimiento de la memoria histórica. Quedan sólo las memorias de los hombres que se convirtieron en leyenda y cuyas hazañas o hechos espirituales se transmitieron por tradición oral. Es por tanto el bucear en esta tradición y buscando la ayuda de la

¹⁹⁴ PÉREZ DE URBEL, *obra citada*, vol. I, p. 435ss.

¹⁹⁵ PÉREZ DE URBEL, *obra cit.*, p. 469.

arqueología como podemos avanzar en el descubrimiento de la vida del cristianismo de la época sobre todo en el ámbito monástico.

III. CÓMO SE VIVÍAN LAS REGLAS: HISTORIA, VARIACIONES, RASGOS PERMANENTES

III.1 LA VIDA COTIDIANA DE LOS MONJES NO HA SIDO SIEMPRE IGUAL

Parece indudable que estas cuevas enormes y excavadas durante largo tiempo, han llegado a su forma actual sólo tras siglos de vida y experiencias. El precedente de la existencia de San Félix de Bilibio nos lleva hasta el siglo V y un tiempo en el que lo constitutivo del monacato era elemental, y para la Península Ibérica podríamos llamar la «época de la Regla del Maestro»¹⁹⁶.

Hay indicios y razones para admitir que tal regla ya contenía algunas prescripciones elementales y sumarias, que eran un esbozo de la vida monástica, pero lo cierto es que todos esos indicios nos llevan hacia el origen del monacato en todo el universo cristiano.

A pesar de tales prescripciones y referencias es muy complicado tratar de definir la vida cotidiana ya que no sólo no es lo mismo el siglo IV, que el V, ni éste que el VI. debido a la situación cambiante que fluye con notable rapidez. Y además no es lo mismo lo que ocurre en un lugar que lo que sucede en otro quizá no muy lejano. Las personalidades diferentes de los maestros espirituales y líderes en general; la homogeneidad o no de los grupos reunidos en torno a su maestro; los avatares de la historia local en cada lugar hacen que inevitablemente hayamos de imaginar «historias» muy variadas dentro del marco espiritual similar que hemos trazado.

Si repasamos la Historia de la Iglesia durante aquellos siglos observamos al momento la incidencia de todo este tipo de factores en el desarrollo y evolución de cada comunidad. No fue lo mismo el liderazgo de San Juan Crisóstomo que el de San Cirilo de Alejandría; ni fue similar la vida en Constantinopla que la vida en la altiplanicie minorasiática. En suelo hispano el liderazgo de Prisciliano parece que creó serios problemas al resto de la jerarquía peninsular, y hoy nadie se atreve seriamente a acusar a Prisciliano de hereje. La presencia de San Martín de Dumio hizo impacto

¹⁹⁶ Sobre la *Regla del Maestro* ver... PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, vol. 1, cap. XII y ss, p. 377ss.