

“COMUNIDADES MONASTICAS Y COMUNIDADES CAMPESINAS EN LA ESPAÑA VISIGODA”

Pablo C. Díaz Martínez

(Universidad de Salamanca).

La utilización, durante mucho tiempo, de las Reglas monásticas hispanas de época visigoda como documentos meramente religiosos y la búsqueda en ellos, básicamente, de elementos formales o de elementos dogmáticos, casi siempre desde una óptica confesional, ha impedido que estas fuentes nos sirviesen para un conocimiento más profundo de la realidad social hispanovisigoda.

Este es el caso de la *Regula Communis*, que ahora nos interesa. Una erudición bastante copiosa se ha ocupado de discutir el carácter de esta Regla, su cronología y su autoría. Por un lado se ha discutido si es obra de varios redactores o de una sola pluma, y en este caso si es un trabajo de Fructuoso. Por otra parte se ha discutido el carácter más o menos ortodoxo de los monasterios que regula, así como las influencias y fuentes con las que está emparentada⁽¹⁾.

Aun considerando que estos aspectos son de capital importancia creemos que la R.C. puede, y debe, utilizarse como un medio para acercarnos a la sociedad del NO hispano en la segunda mitad del S. VII. Acercarnos no sólo a sus concepciones religiosas, y a la existencia de un monacato más o menos ortodoxo, sino también a su entramado social.

Vamos a partir aquí de la referencia clara en la R.C. a la existencia de profesiones colectivas, aquellas que impulsaban a grupos familiares y, quizás también, a comunidades campesinas completas a organizarse en forma monástica o a ingresar como un todo en un monasterio. No son en tal sentido monasterios dúplices, sólo podríamos denominarlos dúplices en cuanto que la legislación que la R.C. les asigna hace una separación práctica de los hombres y las mujeres en la comunidad ⁽²⁾, pero, en su origen, está claro que se trata de profesiones de grupos amplios, donde se incluirían la familia propiamente dicha y sus servidores.

Hasta donde las fuentes nos permiten acercarnos a la realidad, esta forma de acceso a la vida monástica se circunscribe exclusivamente al ángulo noroccidental de la Península. La R.C. comienza por una crítica a este tipo de profesiones y al hacerlo nos da una visión exacta de cuál es su estructura: “Suelen efectivamente algunos organizar monasterios en sus propios domicilios por temor al infierno, y juntarse en comunidad con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos bajo la firmeza de juramento, y consagrar iglesias en sus propias moradas con título

de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios”⁽³⁾. Los redactores de la Regla denostan tal tipo de fundaciones, que no son para ellos monasterios sino alteración de las normas eclesiásticas, “perdición de las almas y subversión de la Iglesia”⁽⁴⁾. Los legisladores debían ser conscientes de su incapacidad para erradicar tal tipo de manifestaciones, de aquí que intentasen una adecuación, bastante heterodoxa, entre estas comunidades y la norma canónica. Aun así, parece que estas prácticas estaban ampliamente extendidas y que la Regla no iba a ser medida suficiente para erradicarlas, puesto que en el mismo capítulo se conmina a los destinatarios a no tener a tales por monjes, sino por herejes, mandándoles que no tengan trato con ellos ni los imiten⁽⁵⁾. Su extensión y pervivencia aparece confirmada por los escritos de Valerio quien a fines de siglo da cuenta de la ordenación como monjes en los monasterios de los hijos de las familias que a ellos pertenecían, siervos y niños de las posesiones, que eran introducidos en la vida monástica a la fuerza para ayudar en sus tareas; en este caso Valerio considera, también, que la denominación de monjes es incorrecta⁽⁶⁾. No creemos que Valerio esté criticando aquí a los monjes sujetos a la R.C., sino a los monasterios que no estaban sujetos a una norma regular, tan arraigados que seguirían perviviendo cuando los visigodos perdieron el control político de la Península, puesto que monasterios en los que la autoridad abacial se transmitía dentro del grupo familiar, o que estaban abiertos únicamente a la parentela del fundador, son identificados en los ss. VIII al X en el entorno geográfico que nos ocupa⁽⁷⁾.

Habría que preguntarse el por qué de esta delimitación geográfica. ¿Qué circunstancias llevaban a que en la antigua *Gallaecia* romana, y no en otros entornos, apareciese esta forma peculiar de organización monasterial?. Creemos que hay que poner este hecho en relación con la incidencia que un proceso de cristianización tardía tuvo sobre una población rural donde aun tenían gran vitalidad las estructuras sociales indígenas y sus prácticas ancestrales.

A medida que el poder romano y la cultura clásica se iban agrietando, las culturas locales resurgían, o mejor decir que se volvían transparentes al retirarse el velo de la romanidad. La llegada de los germanos, y el hecho de que en algunas zonas no consiguiesen rellenar el vacío dejado por el fin del poder romano, llevó a que estos pueblos llegasen, incluso, a desarrollar organizaciones políticas y militares relativamente fuertes.

La arqueología nos ha mostrado la perdurabilidad del habitat pre romano. A partir de finales del Imperio se constata la reocupación y revitalización de castros, tanto en las zonas de la actual Galicia, como en el Norte de Portugal y en los bordes de la Meseta Norte, en las actuales provincias de Burgos, Palencia y Salamanca⁽⁸⁾. Reutilización de los castros que se confirma por ejemplo en el *Parroquiale Suevum*, donde Porto es denominado *castro nouo*⁽⁹⁾, lo que hace pensar en una reocupación o en una ocupación de nueva planta, con una forma de habitat muy concreta; un siglo antes Hidacio nos daba cuenta de la utilización de los castros por los hispano-galaicos que obligaban a aceptar la paz a los suevos porque retenían los castros más seguros⁽¹⁰⁾.

Otro tipo de fuentes nos ha mostrado la pervivencia de prácticas paganas, que son denunciadas a partir del s. VI por Martín de Braga⁽¹¹⁾, y son puestas de manifiesto, también, por los escritos de Valerio del Bierzo un siglo después⁽¹²⁾.

Además las fuentes nos dan noticia de pueblos concretos del NO hispano, pueblos que no sólo subsistían como elementos residuales sino que tienen entidad

y fuerza propia. Sería el caso de auregenses y aunonenses citados por Hidacio⁽¹³⁾, así como runcones⁽¹⁴⁾ y sappos⁽¹⁵⁾. Más interesantes para el fin que nos ocupa son las referencias que encontramos en el *Parroquiale Suevum*, documento que puede darnos cuenta de la organización eclesiástica gallega en la segunda mitad del s. VI, y además nos muestra que esta organización fue respetuosa con la realidad social preexistente. De algo más de 130 parroquias recogidas, al menos 21 se corresponden con gentilicios: coetos (Braga); seuos, cauarcos (Lugo); bibalos, teporos, georros, verecanos, calapacios maiores (Orense); maurelos superiores e inferiores, francelos, pesicos, senabria, bergido y senimure (Astorga); contenos, celeos, metacios, mercienses, pestemarcos (Iria); y celesantes (Tuy)⁽¹⁶⁾. Vemos en este caso que la organización eclesiástica refleja la realidad sociológica preexistente, donde los grupos gentilicios van adquiriendo un sentido territorial, proceso que la organización eclesiástica probablemente ayudó a consolidar.

Nos encontramos en un medio en el que las comunidades indígenas tienen gran vitalidad, al mismo tiempo que la R.C. nos estaría mostrando un medio, un habitat, una explotación de recursos, muy pobres, que nos ponen en relación con medios geográficos apartados y de difícil explotación; la misma Regla nos habla de precipicios, peñascos, pendientes y abismos⁽¹⁷⁾, probablemente zonas que no habían sido “colonizadas” y que se hallaban sometidas a formas socio-económicas prerromanas. A diferencia de lo que podría ocurrir, por ejemplo, en la Bética, “en las regiones más alejadas del Mediterraneo la implantación de campos y viñas se había realizado cada vez de forma menos homogénea, en suelos cada vez más escasos y dispersos que parecían propicios a la creación de claros agrícolas alrededor de villas aisladas”⁽¹⁸⁾. Esto llevaba a una neta distinción entre islotes agrícolas o de agricultura transformada por la introducción de prácticas romanas, y la zona del *saltus* donde “se mantienen formas primitivas de asentamiento, anteriores a la conquista romana”⁽¹⁹⁾. La R.C. estaría ordenando, pues, territorios marginales, con una explotación del *saltus* y no de fincas de “colonización romana”.

Es muy posible, por ello, que estas profesiones colectivas tuviesen por protagonistas a propietarios indígenas que convertían su casa y sus tierras en “monasterios”, haciendo profesos a familiares y servidores; en la medida que eran varios los vecinos que se unían en tal empresa, creemos que se puede decir que este tipo de profesión era una manera de organizarse las comunidades campesinas. La R.C. además de advertir sobre la irregularidad de estas comunidades, nos informa de sus fines y medios. Si aceptamos la descripción de la Regla como fidedigna debemos creer que estos monasterios vivían a su capricho, sin aceptar el sometimiento a un superior; que además no entregan nada de sus bienes a los pobres, sino que al contrario tratan de quedarse con lo ajeno, como si ellos fueran pobres, para lograr con su mujeres e hijos mayor lucro que en la vida seglar⁽²⁰⁾. Se trata, pues, de comunidades ordenadas a un fin muy concreto, obtener un beneficio económico; y probablemente reunidas en defensa de unos intereses comunes a sus miembros. Aunque parece que esa comunidad de fines se convertía a menudo en conflicto de intereses⁽²¹⁾. Estos conflictos tenían su origen, según la Regla, en la finalidad no religiosa de su unión, en su preocupación mundana y en que desde su origen tienen ya la intención de separarse, todo lo cual les lleva a elegir para su gobierno un abad que cumpla sus caprichos, y obran así para mantenerse siempre bien unidos a los seglares y a los príncipes de este mundo⁽²²⁾.

La R.C. pretende ordenar esta situación. En cuanto al problema de la autoridad, regula en dos capítulos cuales han de ser las cualidades del abad a elegir⁽²³⁾ y cuál la observancia que ha de seguir⁽²⁴⁾. Aquí la Regla nos muestra una vez más las dificultades de transformar estas comunidades en monasterios. Frente al abad pusilánime, elegido casi en función de su debilidad, se prevee un abad experimentado en la observancia así como apartado de las propiedades seculares⁽²⁵⁾; este abad no será ahora un hombre sometido a la voluntad de sus profesos, sino que será, por encima de todo, un defensor de los intereses del monasterio, cuyas propiedades ha de defender frente a cualquiera que pretenda llevarse algo, aunque haya de ser recurriendo a un litigante secolar⁽²⁶⁾. La Regla plantea que los abades de estos monasterios, de aquellos situados en una región determinada, celebren reuniones mensuales⁽²⁷⁾; tal medida, además de poner de manifiesto la existencia de una confederación monástica, nos indica la preocupación de la jerarquía ortodoxa por definir unos comportamientos uniformes, capaces de hacer frente a la confusión que generaría un conjunto de comunidades funcionando cada una según su criterio.

Sobre el problema de las profesiones en sí, la R.C. va a prever una doble vía de acceso al monasterio. Junto al ingreso individual la Regla se vió obligada a respetar el acceso de los grupos familiares completos: los padres con los hijos menores de siete años, quienes se someten a la jurisdicción del abad tras abandonar sus posesiones en el mundo⁽²⁸⁾. La referencia a que han de vivir en el monasterio como huéspedes y viajeros⁽²⁹⁾ no debe ser equívoca, puesto que el sometimiento a la obediencia y la estadía permanente los convertía en parte de la comunidad. Sobre el acceso de los siervos, la Regla no lo cita expresamente, sin embargo al plantear que el monje enfermo no sea atendido por su esclava⁽³⁰⁾ suponemos que estos ingresaban con sus dueños en el monasterio y permanecían allí en su condición de dependientes personales.

Que en algún momento fuesen irregularmente ordenados como monjes, tal y como indica Valerio, no es sino una anomalía más de estos monasterios tan reacios a someterse a la disciplina.

Hemos buscado el origen de esta forma peculiar de profesión y organización monasterial en la pervivencia de estructuras indígenas en el NO hispano. Pervivencia que conllevaría unas formas de propiedad a mitad de camino entre la apropiación privada y la explotación colectiva y donde el monasterio podía resolver ese conflicto a nivel social. Mientras que, a nivel religioso, probablemente implicaba una adecuación a sus formas vivenciales de tipo comunitario.

Si buscamos otros ejemplos en el mundo cristiano antiguo que pudiesen responder a este esquema, los encontramos en las cristiandades celtas. Según O. Loyer⁽³¹⁾, el cristianismo celta es el reflejo de una civilización rural y tribal. Cuando el cristianismo fue introducido en estos medios rurales, fueron las formas monásticas las que mejor se adecuaron a estas estructuras sociales, “familia social y familia monástica son una y otra comunales”. En este medio incluso la estructura de habitat, un conjunto de casas con un cerco de piedra, da más énfasis al aspecto comunitario y de entorno cerrado que podemos asociar con la morfología del edificio monasterial. La autoridad del monasterio se va a asociar a la autoridad de la tribu, hasta el punto de transmitirse dentro de un grupo clánico o familiar concreto, situación que conocemos para algunos monasterios hispanos altomedievales⁽³²⁾. La asimilación monasterio tribu se hace muy estrecha, el *Parrochiale* nos

hacia mención de parroquias con nombres étnicos. Entre los distintos monasterios va a darse tanta separación como entre las antiguas tribus; en nuestro caso veríamos como la R.C. pretende reducir diversos monasterios a una disciplina única. Esta organización monástica de las cristiandades celtas tenía tanta fuerza que la jerarquía eclesiástica veía trastocados sus papeles, no siendo raros los casos de obispos sometidos como súbditos a los abades, que eran simples presbíteros con funciones sacramentales⁽³³⁾. La organización episcopal ligada a la estructura social urbana no encajaba en este medio rural⁽³⁴⁾.

Vemos un paralelismo formal asombroso⁽³⁵⁾. Se nos plantea, ahora, el problema de la influencia "céltica" en la cristianización del NO hispano. Más teniendo en cuenta que una colonización "britona" arribó a las costas gallegas en algún momento indeterminado antes de mediados del s. VI⁽³⁶⁾. El texto del *Parrochiale* nos da cuenta de una sede de los britones con un monasterio y otras iglesias entre los astures⁽³⁷⁾; noticia únicamente respaldada por la asistencia de obispos de esta sede a distintos concilios suevos y visigodos⁽³⁸⁾. Para E.A. Thompson⁽³⁹⁾ el texto del *Parrochiale* sugiere que la influencia de estos britones se extendió por una amplia superficie geográfica, con un monasterio, quizás identificado también con la sede episcopal, y varias iglesias en el territorio de la actual Asturias, pasando el río Eo. El hecho de que en esta zona, al Norte de la actual provincia de Lugo y Oeste de Asturias, no se identifique ninguna otra iglesia nos hace pensar que esta zona estuviese organizada como, y dependiendo de, estas cristiandades celtas; y en cuanto católicos eran aceptados en los concilios de Braga y Toledo. Lo difícil es precisar qué parte hay de influencia directa y cuánto de coincidencia formal entre estas comunidades célticas y el monacato irregular que conocemos por la R.C. En este sentido hay que anotar que sólo en esta zona antes dicha se da una ausencia de parroquias, y que para el resto de Galicia contamos con una estructura parroquial más tradicional. Igualmente hay que advertir que un monasterio con carácter de episcopado, el de Dumio, había sido fundado a mediados de este siglo por Martín, cuyas fuentes doctrinales estaban en la Tebaida egipcia y no en la Iglesia de las Islas Británicas. Por nuestra parte creemos que si la organización monasterial de las comunidades campesinas del NO hispano tuvo su modelo en las formas celtas, esta influencia sólo fue posible porque en esta zona se daba una organización socio-económica similar. Pudiendo darse, incluso, la aparición de formas organizativas similares sin necesidad de un proceso "misional" por parte de estos "britones".

NOTAS

1. De una manera rápida se puede consultar J. Campos — I. Roca, *Santos padres españoles*, Madrid, 1971, pp. 165-171. A. Linage Conde, "En torno a la *Regula Monachorum* y sus relaciones con otras Reglas monásticas", *Bracara Augusta XXI* (1967), pp. 123-163; Id., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. I: El monacato hispano prebenedictino*, León, 1973, p. 235 ss. J. Orlandis, "El movimiento ascético de S. Fructuoso y la congre-

gación monástica dumiense", en *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, pp. 69-82; Id., "Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica", en *Estudios...*, pp. 97-123. R. Gregoire, "Valeurs ascétiques et spirituelles de la Reg. mon. et de la Reg. com.", *Bracara Augusta XXI* (1967), pp. 328-345.

2. *Reg. Com. 6: Qualiter debeant uiri cum uxoriibus ac filiis absque periculo uiuere in monasterio.*

3. *Reg. Com. 1: Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare.*
4. *Reg. Com. 1: Nos tamen haec non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesias subuersionem.*
5. *Reg. Com. 1: Hoc tales ubi reperitis non monachos sed hypocritas et haereticos esse credatis. Et hoc optamus et omnino uestram sanctitatem quaesumus, cum talibus nullam conuersationem iubemus habeatis, neque eos imitatis...*
6. *Beati Valerii de genere monachorum, 1: ... tolluntur ex familiis sibi pertinentibus subulci, de diversisque gregibus dorseni, atque de possessionibus parvulli, qui pro officio supplendo inviti tondentur et nutriuntur per monasteria, atque falso nomine monachi nuncupantur.*
7. Ver J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, t. II, Madrid, 1934, pp. 315-317; J. Orlandis, "Los monasterios familiares en Hispania durante la Alta Edad Media", en *Estudios...*, p. 143 ss.
8. P. de Palol, "Problemas ciudad-campo en el Bajo Imperio en relación a la ciudad de Lugo", *Actas del Bilenario de Lugo*, Lugo, 1977, p. 163.
9. *Parr. Suev. II, 1: Ad sedem Portugalensem in castro nouo ecclesias...*
10. Hydat., *Chron. 91: per plebem, quae castella tutiora retinebat.*
11. *De correctione rusticorum 1 y 16. ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione degentes cultum uenerationis plus daemoniis quam dece persolunt; 16: Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivium cereales incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli?.* Sobre el paganismo en esta época sigue siendo clásica la obra de S. McKenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom*, Washington, 1938.
12. Ver C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late visigothic period*, Washington, 1949, p. 115.
13. Hydat., *Chron. 202; 233; 239; 249.*
14. Iohan. Bicl., *Chron. 6, 3; Isid., Hist. Suev. 91; Id. Hist. Goth. 61.*
15. Iohan. Bicl., *Chron. 7, 5.*
16. *Corpus Christianorum CLXXV, Itineraria et Alia Geographica*, Turnholt, 1965, pp. 413-420. Senabria, bergido y senimure son identificados como celtas por P. David, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du V a XII siècles*, Coimbra, 1947, p. 80.
17. *Reg. Com. 9: ... et fragosa et abrupta montium et inaccesibilia uallium prohibeantur ne ad praecipitum defluant.*
18. G. Duby, *Guerreros y campesinos*, Madrid, 1977, p. 24.
19. G. Duby, *op. cit.*, p. 25.
20. *Reg. Com. 1: Et quia suo arbitrio uiuunt nulli senionem nolunt esse subiecte; et nis de propria substantia paupelibus erogant, sed adhue aliena quasi pauperes rapere festinant, ut cum uxoribus et filiis plus quam un saeculo erant lucra conquirant.*
21. *Reg. Com. 1: Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant pro hoc tepefacti cum grande iugio et discrimine se ab inuicem separant. Et res quas ante per imaginariam karitatem expetendas communiter miscuerant. non iam simpliciter sed cum exprobatione unus alteri raptat.*
22. *Reg. Com. 1: ... talem praesse sibi abbatem desiderant ut ubi se uoluerint conuenerere quasi cum benedictione suas uoluntates faciant... Et hoc agunt ut semper cum saecularibus et huius mundi principibus commune consortium habeant.*
23. *Reg. Com. 3: Qualis debeant eligi abbas in monasterio.*
24. *Reg. Com. 10: Quid debeant obseruare abbates.*
25. *Reg. Com. 30: Primum praeuidendus est abbas uitae sanctae institutione duratus; non conuersatione nouellus, sed qui per diuturnum tempus in monasterio sub abbate desudans inter multos est comprobatus, et non habet hereditatem in saeculo.*
26. *Reg. Com. 3: Si certe aliquis insequutor monasterii accesserit et aliquid auferre conauerit et per uim tollere uoluerit uni de laicis causam iniugat, et ipso fidelissimo christiano quem uita bona commendat et fama mala non reprobat, qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat.*
27. *Reg. Com. 10: Secundo ut per capita mensium abbatem de uno confinio uno*

- se copulentur loco...
28. *Reg. Com.* 6: *Cum uenerit quispiam cum uxore uel filiis paruulis id est infra septem annos, placuit sanctae communi regulae ut tam parentes quam filii in potestatem se tradant abbatis, qui et ipse abbas omni sollicitudine quid obseruare debeant rationabiliter eis disponat: primum nullam corporis sui potestatem habeant, neque de cibo aut indumento recogitent. Neque facultates aut uillulas quas semel reliquerunt ulterius possidere praesumant.*
 29. *Reg. Com.* 6: ...*sed tamquam hospites et peregrini subiecti in monasterio uiuant.*
 30. *Reg. Com.* 17: ...*non ancillam...*
 31. *Les chrétiens celtiques*, Paris, 1965, p. 63 ss.
 32. Ver arriba, nota 7.
 33. Sobre este y otros temas relacionados con las cristiandades celtas se puede ver N. K. Chadwick, *The age of the Saints in the Early Celtic Church*, London, 1960, pp. 1-60. Más antiguo pero aun interesante L. Gougaud, *Christianity in celtic lands*, London, 1932.
 34. O. Loyer, *op. cit.*, p. 42.
 35. Sobre este particular ver P. David, *op. cit.*, p. 57 ss.
 36. J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West*, London, 1967, p. 118. La llegada de pueblos bárbaros por mar a estas costas no parece excepcional; Hidacio nos cuenta que los herulos desembarcaron por dos veces en la costa de Lugo en los años 455 y 459; Hydat., *Chron.* 171; 194.
 37. *Parrochiale suevum* XIII, 1: *Ad sedem Britonorum ecclesias que sunt intro Britones una cum monasterio Maximi et que in Asturiis sunt.*
 38. *C. II de Braga; C. VII de Toledo; C. VIII de Toledo y C. III de Braga.* A. Tovar, "Un obispo con nombre británico y los orígenes de la diócesis de Mondoñedo", *Habis* 3 (1972), pp. 157-8, repara en el hecho de que sólo uno de estos obispos tiene nombre celta, Mahiloc asistente al Concilio II de Braga; lo que pone en relación con un rápido proceso de pérdida de su identidad nacional y lingüística.
 39. "Britonia", en *Christianity in Britain*, M. W. Barley — R. P. C. Hanson (ed.), Leicester, 1968, p. 203.