

EL MONACATO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL NO HISPANO. UN PROCESO DE ACULTURACIÓN*

PABLO C. DÍAZ MARTÍNEZ
Universidad de Salamanca

SUMMARY

The present work aspires to explain in what way the monastic institutionalization was the vehicle that made possible the definitive, and late, Christianization of the NW of the Iberian Peninsula. The monasticism was, in essence, a mechanism of organization capable of integrating the traditional peasant way of life with the Christian values. The peasant communities found in the monastic practices the best Christian adaptation with the level of development of their social and economic structures.

La cristianización del Norte y del Noroeste hispano fue un proceso tardío y complejo¹. En una primera fase el carácter marcadamente rural del entorno impidió la penetración de la nueva religión

* Esta comunicación desarrolla algunas ideas ya expresadas en otro trabajo anterior, «Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda», *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y cristianismo III)*, Murcia, 1986, 189-95, al cual remitimos como complementario.

1 La consideración de que el N y el NO hispano constituyeron una gran 'bolsa de paganismo' hasta bien avanzada la etapa visigoda parece unánimemente aceptada. Un estado de la cuestión reciente en SOTOMAYOR, M.: «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo (XXVIII Settimane di Studio del centro italiano di studi sul'alto medioevo. Spoleto)*, Spoleto, 1982, 17-53; donde se recogen diversas ponencias de gran interés. Igualmente HILLGARTH, J. N.: «Popular religion in Visigothic Spain», en *Visigothic Spain. New Approaches*, JAMES, E. (ed.), Oxford, 1980, 3-60, quien se apoya también en testimonios arqueológicos. Menos categórica es LORING GARCÍA, M. I.: «La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano», *Studia Historica. Historia Antigua IV-V (1986-87)*, 195-204.

que tenía una proyección fundamentalmente urbana², y cuando a finales del siglo IV y en el siglo V se produce una permeabilización frente a las nuevas creencias, éstas se difunden de manos de los seguidores de Prisciliano. Éxito del priscilianismo que se justifica en buena medida por su condescendencia con las prácticas paganas, como se desprendería tanto de las acusaciones de sus contemporáneos, especialmente Itacio³, como de la lectura de las actas del I Concilio de Braga. Los obispos reunidos en la sede bracarense en el 561 identifican las enseñanzas de Prisciliano con prácticas paganas.

La persistencia de estas creencias y prácticas tradicionales en los siglos VI y VII es puesta de manifiesto, para el entorno que aquí nos interesa, por las mismas fuentes que nos informan del proceso cristianizador. Estas evidencias implican, por un lado, una continuidad de la fe en los dioses y del culto, como mostraría la destrucción de un altar pagano por Valerio del Bierzo, quien erigiría en su lugar una capilla en honor del mártir san Félix⁴. Pero son, sobre todo, manifestaciones de una forma muy concreta de concebir las relaciones con el medio natural, con el ciclo biológico agrario, con la reproducción y con los antepasados; son el reflejo de una 'visión del cosmos', más difícil de erradicar que la creencia misma en el panteón pagano, ya fuese romano, germano o indígena⁵. La legislación de los tres concilios de Braga, los escritos de Martín dumense, en especial el *de Correctione rusticorum*, y aquéllos del ya citado Valerio, son suficientemente elocuentes, y están suficientemente estudiados para dedicarles ahora mayor atención⁶. Aunque sí nos conviene retener aquí la idea de que estas 'pervivencias paganas' no se perpetúan como meras esferas del pensamiento, sino que, como veremos, se corresponden con unos modos de vida y con unas formas sociales más o menos ancladas en el pasado.

Desafortunadamente los testimonios de que disponemos no nos permiten reconstruir ese proceso de cristianización, para el siglo VI, sino en sus aspectos más superficiales, en su proceso de institucionalización. Merced a la tarea misional de Martín⁷ se produce la conversión de la monarquía sueva y a partir de ahí, y con su apoyo político, se consolida una organización eclesiástica episcopal que incluye la división en dos provincias con centro respectivamente en Braga y Lugo, cuyos obispos marcaban la cúpula jerárquica en cada una de ellas. En los concilios celebrados bajo su presidencia se produjo una unificación de los preceptos dogmáticos y se pusieron las bases de una parroquialización, como demostraría el texto conocido como *Parrochiale suevum*⁸, cuya lectura nos muestra una organización eclesiástica del medio rural subordinada a la

2 Se puede ver FREND, W. H. C.: «The Winning of the Countryside», *JEH* XVIII (1967), 1-14; Id., «Town and Countryside in Early Christianity», *Studies in Church History* XVI, BAKER, D. (ed.), Oxford, 1979, 25-42.

3 La bibliografía sobre Prisciliano es amplísima, sobre el aspecto aquí mencionado se puede consultar CHADWICK, H.: *Prisciliano de Ávila*, Madrid, 1978, esp. 77 ss.

4 *Repl. serm.* 1. Este testimonio tiene un especial valor por cuanto se sitúa en la última década del siglo VII.

5 Sobre estos aspectos MANSELLI, R.: «Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne», *Cristianizzazione...*, 55-127.

6 Aún es obligada la referencia a McKENNA, S. Mc: *Paganism and pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938, esp. 88 ss. Se puede ver también MESLIM, M.: «Persistances paiennes en Galice vers la fin du VIe siècle», *Homages a M. Renard*, II, Bruxelles, 1969, 512-24.

7 Un estudio en FERREIRO, A.: «The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th. Century Galicia», *Studia Monastica* XXIII (1981), 11-26.

8 El mejor estudio sobre este documento sigue siendo el de DAVID, P.: «L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin de Braga», en *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa-París, 1947, 1-82. Una edición crítica más reciente del texto en *Corpus Christianorum*, CLXXV, Turnhout, 1965, 413-20.

iglesia diocesana. Igualmente se intentó sujetar a la disciplina episcopal las iglesias que los grandes propietarios erigían en sus fincas con total desprecio de la normativa canónica⁹. Otro aspecto de la tarea de Martín, en absoluto desdeñable por sus ulteriores consecuencias, será la fundación de monasterios, y en especial la creación de la abadía-episcopado de Dumio, cuya iniciativa estará en el centro de la expansión monástica en este siglo VI y en el siguiente.

Es difícil precisar el alcance geográfico de esta implantación institucional, y más difícil aún valorar si corrió pareja con una transformación eficaz de las creencias bajo patrones cristianos. O, si por el contrario, se produjo un sincretismo entre las prácticas paganas y las cristianas¹⁰, sobre todo en el medio rural donde los sacerdotes, partiendo de unas concepciones teológicas muy simples, eran proclives a condescender con tales tradiciones. Así puede entenderse la prevención contra las supersticiones, especialmente significativa en los concilios bracarenses. Igualmente aquellos cánones de los concilios orientales recogidos por Martín y conservados junto a las actas del Concilio II de Braga¹¹, en concreto los numerados como 68, 69 y 71 a 75, de los cuales a excepción del 71 no conocemos su origen¹², lo que puede significar claramente una adecuación por parte del obispo a una realidad que le era muy inmediata¹³.

Frente a este supuesto de ineficacia del clero diocesano para conseguir que las comunidades rurales pongan su vida cotidiana bajo la tutela de Jesucristo, la cristianización por vía monástica ofrecía grandes ventajas. A diferencia de la parroquialización, que en una primera fase a duras penas podría sino 'evangelizar', en el sentido más superficial del término, el monacato, por ser fundamentalmente un mecanismo de organización, era capaz de integrar las formas de vida tradicionales en un nuevo esquema de valores. En la organización monacal era más viable reducir a un elemento de unidad tanto el sistema de creencias, como el marco socio-económico y el horizonte institucional¹⁴.

Cabe plantearse si la 'explosión monástica' que conoció esta zona en el siglo VII fue consecuencia del empeño puesto por Martín / Fructuoso en la fundación de monasterios, o si el éxito de tal proliferación se debió a que la solución monástica se adecuaba mejor, como hemos apuntado, a las exigencias de las comunidades campesinas. El documento que mejor puede ayudarnos a resolver este problema es la conocida como *Regula Communis (RC)*, también llamada Regla de los abades¹⁵.

Desde un punto de vista formal la *RC* es bastante desigual y poco unitaria. Podríamos consi-

9 Cánones V y VI del Concilio II de Braga, a. 572. Sobre estas iglesias ver nuestro «Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo», *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana*, Astorga, 1986, 297-303.

10 Ver KUHN, H.: «Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung», en *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo (XIV Settimane di Studio...)*, Spoleto, 1967, 743-57. También MANSELLI, R.: *op. cit.*, 64 ss.

11 *Item capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata atque collecta apud lucense concilium. Se pueden ver en VIVES, J.: Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, 1963, 85 ss.

12 Que se correspondería con el *cánon 24* del Concilio de Ancyra. Ver MARTÍNEZ DÍEZ, G.: «La colección canónica de la Iglesia sueva. Los *capitula Martini*», *Bracara Augusta XXI* (1967), 224-43.

13 Ver FERREIRO, A.: «St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices», *America Benedictine Review* 34 (1983), 372-95.

14 La importancia del monacato en la cristianización de estas regiones ha sido puesta de manifiesto por distintos autores. Recientemente GONZÁLEZ ECHEGARAY, G.: «El monacato en la España nórdica en su confrontación con el paganismo (ss. VI-VII)», *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, 35-56.

15 Seguimos la edición de CAMPOS, J.; ROCA, I.: *Santos Padres Españoles*, II, Madrid, 1971, 163 ss; que va acompañada de traducción y un breve estudio introductorio.

derar que es una acumulación de preceptos surgidos de la asamblea abacial, y como tal es probable que no responda a un proyecto homogéneo sino que recibiese añadidos e interpolaciones.

Se ha fijado, con todo, el surgimiento de la *RC* en la segunda mitad del siglo VII, en torno al 660. La razón de su aparición queda descrita en los dos primeros capítulos de la misma. En el primero se reconoce que «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»¹⁶. El capítulo reconoce que estos monasterios son una realidad que ha provocado «herejía y cisma y gran controversia por los monasterios», advirtiendo que «no se tenga a tales por monjes sino por hipócritas y herejes», los auténticos monjes no han de tener trato con ellos ni han de imitarlos. El capítulo hace un repaso de los defectos de esas comunidades: su inestabilidad, su carácter mundano, su finalidad material y no espiritual, la debilidad del principio de autoridad, etc. En el capítulo segundo se advierte en concreto contra algunos presbíteros que fingiendo santidad construyen monasterios en la ciudad con la única finalidad de obtener beneficios. El capítulo advierte también contra ellos pidiendo alejamiento de los mismos, y observa implícitamente que sólo sean considerados auténticos monasterios aquéllos que se erigen contando con el obispo que vive bajo la Regla o que han sido aprobados por la deliberación de los santos abades¹⁷.

El tipo de monasterios aquí descritos y el que enmascara la misma *RC* nos ponen de manifiesto una realidad muy distinta de aquéllos que, por ejemplo, en el mismo entorno, deja traslucir la Regla de Fructuoso¹⁸. Frente a un monasterio rígidamente establecido, y fundado 'desde fuera', nos encontramos monasterios que surgen por iniciativa privada, que se organizan de manera poco

16 *Reg. Comm. I: 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.*

17 BISHKO, Ch. J.: «The pactual tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, London, 1984, 22, ha supuesto que estos monasterios vecinales y presbiteriales eran promovidos por la jerarquía y el clero secular en oposición a los metropolitanos-monjes de Dumio-Braga, su argumentación se apoya en la referencia *haereses et schisma* del c. I, y en la referencia *nostra ecclesia* del c. XX. En el mismo sentido podría argumentarse la referencia del c. II acusando a estos presbíteros seculares de acaparar bienes siguiendo la norma de los obispos. Creemos que el enfrentamiento entre un episcopado de tendencia más ascética y otro más relajado tuvo en la Galicia del siglo VII una gran importancia, y así lo muestran los cánones del Concilio III de Braga del año 675, donde la imagen de absoluto relajamiento episcopal es evidente. Pero consideramos también que la pugna de modalidades monásticas, y sobre todo la aparición de estos monasterios vecinales, tiene otras lecturas.

18 No hay razón para pensar que los monasterios sometidos a la *RC* desplazasen a aquellos descritos en la Regla de Fructuoso, probablemente reflejan medios socio-económicos distintos y no habría razón para que entrasen en contradicción y fuesen excluyentes. Ver nuestro *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987, 99 ss.

19 Para algunos no habría ninguna duda que el *episcopus sub regula* de la *RC* es el obispo-abad de Dumio, que seguiría la tradición de su fundador Martín en el siglo precedente, y que extendería su jurisdicción monástica más allá de los límites de su diócesis. Así ORLANDIS, J.: «El movimiento ascético de S. Fructuoso y la congregación monástica dumiense», *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 77; Id., «Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica», *Estudios*, 102. Frente a esta idea que ya estaba en HERWEGEN, I.: *Das Pactum des Hl. Fructuosus von Braga*, Stuttgart, 1907, BISHKO, Ch. J.: «Episcopus sub regula or episcopi sub regula? St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular west», *Bracara Augusta XXI* (1967), 63 s, y más categóricamente en *The pactual tradition*, 19 s, considera que este episcopado monastizado se habría extendido por el resto de *Gallaecia*. Esta idea resolvería los problemas de disciplina en el ámbito de la diócesis, pero no parece encontrar otros apoyos documentales, en especial en las suscripciones del Concilio III de Braga.

canónica, y que rechazan en cuanto a fines y medios la disciplina monacal ortodoxa. Como respuesta se intenta someter a los monasterios a una disciplina, bajo la títela de un obispo, en principio el obispo-abad de Dumio, o quizás más de uno¹⁹, disciplina que se garantizaría con la celebración de sínodos abaciales, reuniones que se preveían como mensuales entre los abades de una determinada zona²⁰.

Denuncia la *RC* que se organizan algunos con sus familias, sus siervos y sus vecinos. En su lugar pretende la Regla ordenar un monasterio más ortodoxo. Para ello se establece el principio de autoridad abacial (c. III), y se precisa quien puede ingresar en el monasterio: libres, cualquiera que sea su condición y siervos que presenten documento de libertad; y cómo han de someterse a su superior el abad, donde rige el principio de obediencia (c. V). Sin embargo este propósito se ve alterado al prever el capítulo sexto la admisión en el monasterio de los varones con sus mujeres e hijos, y aunque se ordena la separación de los mismos y se regula la relación que en el futuro han de guardar con los hijos no deja de darse una profesión familiar²¹. Profesión en la que es probable que ingresasen también los siervos, como se desprende de la referencia a la sierva del monje (*ancilla*) en el capítulo XVIII. Esta profesión forzada de los siervos estaba clara en los monasterios vecinales del capítulo primero de la Regla y es igualmente mostrada por Valerio en su *De Genere monachorum*.

Se dan pues unas profesiones que, bien colectivas o individuales, engloban grupos familiares o comunidades completas que la *RC* intenta ordenar canónicamente. ¿Quiénes son los protagonistas de estas profesiones? Algunos rasgos de la *RC* pueden ayudarnos a responder, especialmente las referencias a la estructura propietaria y familiar que se desprenden de su lectura, ambos aspectos deben ser analizados conjuntamente.

Ya en el capítulo primero de la *RC* al hablar de estos denostados monasterios vecinales se nos dice que los profesos «enfriados con los que se habían ligado con juramento para esto, se separan unos de otros con fuertes riñas y disentiendo. Y se arrebatan unos a otros (...) los bienes que habían juntado anteriormente (...). Pero si alguno de ellos adoleciere de debilidad recurren a los parientes que dejaron en el siglo para que les presten auxilio con armas palos y amenazas»²². Este problema que es recriminado como propio de esos falsos monasterios parece que también se daba en los monasterios sujetos a la disciplina de la *RC*, y así se reconoce en el capítulo XVIII, en unos términos muy similares a los del texto anterior: «Tenemos averiguado por monasterios poco cautos que aquéllos que ingresaron con sus bienes entibiados después (...) vuelven al siglo (...) y tratan de arrancar, junto con sus parientes, lo que habían llevado al monasterio, y acuden a los jueces seculares y debastan con gentes de armas los monasterios»²³. En otros casos los monjes fugitivos se apoyan en sus parientes para amenazar al monasterio (c. XX), probablemente también con intención de recuperar lo que aportaron. De estos testimonios parece desprenderse que el concepto de propiedad/posesión de estos profesos no se identifica con el concepto de propiedad privada

20 *Reg. Com. X: Secundo ut per capita mensium abbates de uno confinio uno se copilentur loco, et mensuales laetaniae strenue celebrent...*

21 Los capítulos XV, XVI y XVII insisten en este ordenamiento separador.

22 *Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant pro hoc tepefacti cum grande iugio et discrimine se ab inuicem separant (...) Quod si alicui ex illis inbecillitas apparuerit propinquos quos in saeculo reliquerunt cum gladiis et fustibus ac minis sibi adiutores adducunt.*

23 *Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulus suis ingressi sunt, postea tepefactos cum grande exprobatore repetere, et saeculum quod reliquerant (...), et cum suis propinquis quod monasterio contulerant hoc extorquere et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare...*

individual definido en el derecho romano y asumido por la tradición cristiana, y monástica.

Los profesos aportan sus propiedades, pero al dejar el monasterio pretenden recuperarlas y se apoyan en sus parientes. Dice P. D. King²⁴ que «en el siglo VII el individuo, por lo que parece, se enfrentaba con el mundo sin poder contar, en general, con los beneficios y desventajas que comportaba un sistema eficaz de parentesco». Sin embargo la *RC* hace reiteradas referencias a esta parentela, generalmente con un sentido negativo para la disciplina, autoridad o intereses patrimoniales del monasterio. Al margen de las referencias citadas se puede anotar la preocupación por que los bienes del profeso se entreguen a los pobres y no a pariente alguno (cc. IV y VIII); o por que los monjes no muestren solicitud por esos mismos parientes (c. XIII); o por que los ancianos esten libres de sus afectos (c. VIII).

En el mundo de relaciones en el que se desenvuelven los profesos de la *RC*, así como aquéllos de los monasterios vecinales, los lazos de parentesco que generan solidaridades y, probablemente, comunidad de intereses patrimoniales van más allá que el núcleo familiar restringido. Al menos en tres ocasiones describe la Regla cuáles son esas vinculaciones que en un sentido muy amplio podemos llamar familiares. Al enumerar la lista de aquéllos a quienes el profesor no debe dejar sus propios bienes encontramos una primera referencia: *non dedit patri, non matri, non fratri, non propinquo, non consanguineo, non filio adoptiuo, non uxori, non liberis...* (c. IV). En el capítulo XIII al recriminar la jactancia de los monjes nos describe la *RC* como se envanecen según los casos *alius de genealogia et sua gente fatetur esse princeps, alius de parentibus, alius de germanis, alius de cognatis, alius de fratribus et consanguineis et idoneis*. En otro caso (c. XVIII) al advertir que el monje enfermo no debe ser atendido por mujer alguna detalla las vinculaciones que éste puede tener con ellas: *non matrem, non germanam, non uxorem, non filiam, non propinquam, non extraneam, non ancillam...*²⁵.

Las dificultades terminológicas son evidentes, máxime en un momento y en un contexto en el que el concepto jurídico de la familia romana puede tener poca utilidad explicativa. Algunos de los términos son claramente identificables en ese nivel jurídico, al igual que en su definición de un parentesco concreto. Sin embargo el término *propinquus* tiene aquí un alcance más amplio que la referencia genérica a pariente tal y como puede entenderse en la *Lex Visigothorum*, o a la separación frente a *extraneum* tal y como aparece en la misma *RC*, o en la de Isidoro (cc. XIX y XXIV). Un alcance que se puede identificar más con la referencia ya recogida a *de genealogia et de sua gente...*, y que se materializaría en la pervivencia de ese sentimiento de solidaridad que llevaría a la consideración de los intereses individuales como parte de los intereses colectivos. Cabe preguntarse si esta 'parentela' basa sus lazos relacionales en una pretérita comunidad de sangre o si basa su solidaridad más en la pertenencia a una comunidad aldeana con intereses vecinales. Ante esto, una primera idea es que ambas realidades probablemente no son antagónicas, es posible que los miembros de una comunidad aldeana tiendan a considerarse parientes entre sí, un parentesco no siempre artificial pues el nivel de endogamia frecuentemente era elevado²⁶.

Con todo, en el contexto de la *RC* es probable que se diese una auténtica solidaridad sanguínea

24 *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981, 249.

25 En el *Pactum* también encontramos una descripción de estos vínculos diversos: *cum parentibus, germanis, filiis, cognatis uel propinquis...*

26 La situación seguiría siendo probablemente así por mucho tiempo. Podemos ver FLANDRIN, J. L.: *Orígenes de la familia moderna*, Barcelona, 1979, 48 ss. Aspectos generales y la posibilidad de una visión comparativa en DUBY G.; LE GOFF, J. (eds.): *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma, 1977. También HEERS, J.: *Le clan familial au Moyen Age*, Paris, 1974.

procedente de viejas estructuras gentilíceas, que convive y pugna con la imposición de la familia restringida. La misma Regla menciona específicamente en su capítulo I a los *uicinis* que se une: en monasterio, quienes probablemente son así diferenciados de los 'parientes'. Por otro lado en el mundo altomedieval de los reinos cristianos esta parentela familiar se nos manifiesta tanto en la documentación notarial de derecho privado como en los fueros de derecho público, que no serían sino una plasmación del derecho consuetudinario de las comunidades, las mismas que aquí estamos tratando²⁷.

Pero, aunque no podamos precisar con exactitud el carácter de estas estructuras de parentesco y de propiedad parece claro que no coinciden con las tradiciones romanas que la RC pretende imponer. Hasta el punto que sus redactores prefieren renunciar al aporte de los profesos que afrontar los problemas derivados de un conflicto si estos pretenden recuperar lo aportado (c. XVIII). Y que además se indique que la renuncia no se haga en favor de los parientes (cc. IV y VIII), probablemente porque eso tampoco implicaba una renuncia efectiva.

Junto a esta problemática, la RC deja traslucir otra no menos interesante. Se trata de la dificultad que estas comunidades encontraban, al organizarse monasterialmente, para asumir el principio de autoridad abacial. Según se desprende de su lectura los monasterios vecinales se daban por abad alguien que cumpliera sus caprichos²⁸. La Regla establece cuáles han de ser las virtudes del abad²⁹: experimentado en la vida monástica, sin ataduras en el siglo, se mantendrá alejado de todo pleito, etc. E indica también claramente cómo han de estar sometidos los monjes a la autoridad del superior³⁰, relación marcada por el principio de obediencia y por la renuncia del profeso a la propia voluntad. Sin embargo tal sometimiento también parece chocar con la práctica habitual, y frente a la sumisión perpetua y sin condiciones, el principio de autoridad monástico va a estar limitado en el NO por la aparición de fórmulas pactuales³¹.

Hemos visto que el monacato no adoptó en el NO una disciplina uniforme, sino que, probablemente, en esta etapa convivieron tanto las formas denunciadas en la RC como la que ella defiende y a la vez lo hicieron, cuanto menos, con un monacato céltico en torno a la sede britona en el límite septentrional de *Gallaecia*³². Sin embargo, y reconociendo nuestra ignorancia sobre la organización de esta iglesia britona³³, sí parece que las soluciones pactuales fueron bastante

27 Sobre esta etapa puede verse HINOJOSA y NAVEROS, E.: «La comunidad doméstica en España durante la Edad Media», *Obras*, II, Madrid, 1955, 331-45; GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L.: «La comunidad patrimonial de la familia en el derecho español medieval», en *Estudios medievales de Derecho Privado*, Sevilla, 1977, 295-321; MONTANOS FERRIN, E.: *La familia en la alta edad media española*, Pamplona, 1980, esp. 161-328. Desde una óptica menos jurídica BARBERO, A.; VIGIL, M.: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 354 ss.

28 *Reg. Com. I: ...et uulgares et ignari cum sint, talem praesse sibi abbatem desiderant ut ubi se uoluerint conuertere quasi cum benedictione suas uoluntates faciant.*

29 C. III: *Qualis debeat eligi abbas in monasterio.*

30 C. V: *Qualiter debeant monachi subditi esse suo abbati.*

31 A este aspecto del monacato hispano ha dedicado una especial atención Ch. J. Bishko, una síntesis reciente de sus posturas en el ya citado «The factual tradition...». Por nuestra parte hemos abordado el tema en *Formas*, 153-9.

32 Nuestro conocimiento sobre esta Iglesia britona se reduce prácticamente a la referencia del *Parr. Suev. XIII. 1. Ad sedem Britonorum ecclesias que sunt intro Britones una cum monasterio Maximi et que in Asturiis sunt*; junto a sus suscripciones en algunos de los concilios bracarense y toledano, lo que por otra parte nos da cuenta de su sumisión a la disciplina de la Iglesia católica.

33 Dos interpretaciones distintas, pero igualmente provisionales en DAVID, P.: *op. cit.*, 57 ss, y THOMPSON, E. A.: «Britonia», en *Christianity in Britain*, BARLEY, M. W.; HANSON, R. P. C. (eds.): Leicester, 1968, 203 s. El recurso a la comparación con la Iglesia irlandesa puede resultar esclarecedor, aceptando que en ambos casos se daban

generales. Posiblemente como tal deba entenderse el *sacramentum* o *iuramenta* que unía a los profesos de los monasterios vecinales³⁴, y claramente lo son el *pactum* anexo a la RC y la llamada *Regula Consensoria Monachorum*.

El estudio de estos dos documentos pone de manifiesto ciertas diferencias entre ellos. En este sentido la *Consensoria*, que manifiesta un mayor igualitarismo entre los componentes de la comunidad, es la constitución que éstos se dan en el momento de organizarse como monasterio. Mientras que el *Pactum* da, a primera vista, la sensación de ser un mecanismo limitador de los excesos abaciales en un monasterio ya constituido, aunque no deja de anotar el papel de la comunidad como última depositaria del poder del monasterio. A la asamblea corresponde dictar las penas que se impongan a los monjes trasgresores de la Regla, y esa asamblea va a tener potestad de ‘juzgar’ la labor de su abad al frente del monasterio y recurrir ante los demás cenobios de la confederación, ante el obispo que vive bajo la Regla e incluso ante el conde protector de la Iglesia³⁵.

Con todo las diferencias entre el *Pactum* y la *Consensoria*, que por otro lado también se define en el texto como *pactum*³⁶, podrían no serlo sino en el grado de elaboración de ambos documentos, reflejando en el fondo una problemática común. Las comunidades organizadas monásticamente asumían su condición de monasterios dentro de una tradición más o menos ortodoxa, pero conservaban una noción del poder, de la autoridad abacial, que excluía toda posible arbitrariedad. El abad es el primero entre los hermanos, dirige la vida monástica pero siempre que respete la Regla y la autoridad de la conferencia, de la asamblea de los monjes. Podríamos plantear que estas comunidades al organizarse de forma monasterial sustitúan su constitución política por una normativa religiosa, por una Regla. Aportaban al monasterio en el proceso de adaptación sus concepciones del poder, que, con un carácter contractual, excluían la figura de un abad-pater depositario de toda la autoridad.

Los monasterios habrían sido, así, el vehículo más eficaz para la cristianización e integración del NO hispano, y especialmente de las zonas más marginales y apegadas a sus prácticas tradicionales, y lo fueron en una doble dirección. Las comunidades campesinas vieron en el monacato la práctica cristiana que mejor se adaptaba al nivel de desarrollo de su estructura socio-económica, donde la propiedad aún tendría grandes sumisiones de tipo colectivo o familiar. La organización en forma monasterial salvaguardaba, en principio, tales prácticas. Pero al mismo tiempo esta monastización espontánea se revelaba claramente anticánónica y las jerarquías

unas condiciones de partida muy primitivas, pero trasladar el modelo tal cual puede ser arriesgado, y más buscar en la monastización del NO hispano una influencia directa. Podemos consultar, entre otros, LOYER, O.: *Les chrétiens celtiques*, Paris, 1965, 25 ss; ORLANDI, G.: «Dati e problemi sull'organizzazione della chiesa irlandesa tra V e IX secolo», en *Cristianizzazione...*, 713 ss.

34 *Reg. Com. I: Cum uxoriibus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare*, y más adelante: *Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant*. HERWEGEN, I.: *op. cit.*, 71 ss, identificó estos *iuramenta* con la *Regula Consensoria Monachorum*. BISHKO, Ch. J.: «The date and nature of the Spanish Consensoria Monachorum», *American Journal of Philology* LXIX (1948), 393, niega tal vinculación y prefiere pensar en monasterios más próximos a la RC, dado que la tradición manuscrita las transmitió juntas. Más recientemente, «The pactual tradition», 20 s, ha preferido hablar de un monacato consensorial, al que considera competidor con la *Sancta Communis Regula*.

35 BISHKO, Ch. J.: «The pactual tradition», 20, considera que después del 656 la *Sancta Communis Regula* habría dado su consentimiento a la adopción de la constitución pactual, y busca las razones en el intento de evitar la presión del episcopado secular por medio de los abades; así como en un compromiso entre formas extremas de relación igualitaria y otro monacato ortodoxo controlado por el episcopado no monastizado.

36 *Reg. Cons. Monach. VIII: quia non poterit proprie retinere quod per pactum ad omnes pertinere*.

monásticas pretenden hacer una regulación más ortodoxa, de ahí la redacción de la *RC*. Sin embargo las costumbres campesinas se muestran tan arraigadas que el resultado final es una síntesis de elementos que pueden ser analizados como un proceso de aculturación. Donde el rasgo más destacado es que la concepción monárquica de la autoridad cede su lugar a una concepción contractual de la relación entre abad y profesos, en la que además el superior debe sujetarse a la supervisión y en algún caso a la decisión de la asamblea de los monjes.

Estas comunidades aldeanas, con fuertes componentes familiares, organizadas como monasterios van a tener una gran continuidad tras la caída del reino visigodo de Toledo. Entre los siglos VIII y XI encontramos un buen número de ejemplos, tanto de la pervivencia del pactualismo como de las vinculaciones parentales entre los miembros de los cenobios³⁷. Esta pervivencia una vez que se había producido una total desvinculación de cualquier organismo supraindividual, y de cualquier consigna doctrinal, es una prueba de la efectividad práctica de tal sistema organizativo. Es igualmente probable que tal aislamiento propiciase la perpetuación de usos religiosos poco ortodoxos, pero realmente ésta ha sido una constante 'universal' de la religiosidad popular³⁸.

37 Sobre el monacato pactual altomedieval es obligado citar de nuevo a BISHKO, Ch. J.: «Gallegan pactual monasticism in the Repopulation of Castile», *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, II, Madrid, 1951, 513-31, ahora publicado con nota adicional en *Spanish and Portuguese...*; donde también se recoge «Portuguese Pactual Monasticism in the Eleventh Century: the case of Sao Salvador de Vacariça». Sobre el monacato familiar, ORLANDIS, J.: «Los monasterios familiares en Hispania durante la Alta Edad Media», *Estudios...*, 125-64.

38 Se puede leer con gran provecho el ensayo antropológico de MALDONADO, J.: *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975, cuyo contenido no defrauda las expectativas del título. Desde una óptica histórica y en el ámbito cronológico que nos ocupa el ya citado HILLGARTH, J. N.: «Popular Religion...».