

## EL MONACATO MOZÁRABE APROXIMACIÓN AL ORIENTE DE AL-ANDALUS

ANTONIO YELO TEMPLADO

### RESUMEN

Se intenta hacer una aproximación al estudio del monacato cristiano bajo la dominación musulmana en la Península Ibérica, observando cómo se desarrolla en un ambiente marcadamente represivo, además se intenta establecer su proyección social en la España musulmana.

**Palabras clave:** Monacato cristiano, dominación musulmana, proyección social, Península Ibérica, Al-Andalus.

### ABSTRACT

In this study an intent is made to approach the problem of the Christian monasticism under the Moorish domination in the Iberian Peninsula, observing how it developed and survived in a markedly repressive atmosphere. Besides, an intent is made to establish its social projection in the Moorish Spain.

**Key word:** Christian monasticism, Moorish domination, social projection, Iberian Peninsula, Al-Andalus.

El estudio del fenómeno monástico mozárabe en el Oriente de al-Andalus necesariamente ha de ser relacionado con el mismo fenómeno en Córdoba, capital del emirato y capital también del cristianismo mozárabe, en el que se inserta como una de sus manifestaciones más impresionantes. El siglo IX cordubense ofrece una de las documentaciones más ricas de este siglo denomi-

---

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Barriada Virgen del Oro, s/n. Abarán (Murcia).

nado oscuro, especialmente las salidas de la pluma insigne del gran Eulogio<sup>1</sup>. El monacato mozárabe en este siglo aparece dentro del marco histórico de la política de represión que asfixia las comunidades cristianas en todo el ámbito del dominio emiral, que en diversa medida se hacía presente en gran parte del territorio hispano —«*totius reipublicae in Hispaniis*» (MS II, I, 3)—. La respuesta a la opresión de quienes no se prestaban a contemporizar con la política omeya fue la denuncia abierta ante los poderes públicos asumiendo el consiguiente castigo; así el martirio cruento vendría a hacer realidad el ideal monástico de «*militia Christi*». La renuncia al mundo encontraba en el martirio su forma «primordial» y los mártires la habían profesado «*votis et studio ardentiori*» (MS I, 5). Habían «abandonado las ciudades y cuanto podía suponer de apego a los bienes terrenos ardiendo en vehementes deseos de alcanzar el reino de los cielos... Al alcanzar sus mentes en la contemplación el monte excelso, que es Cristo», entonces se sintieron movidos a anunciarlo públicamente arrojando la muerte (MS I, 6). Cuando Eulogio redactaba por primera vez su **Memoriale Sanctorum**, dice él mismo (Praef. 1), que lo había dedicado exclusivamente a los «*ascysterios*», ya que de ellos había salido «*prior ille monachorum globus*» a confesar su fe. Por esto los documentos de Eulogio, cuyo argumento es la defensa del martirio, son al mismo tiempo una fuente privilegiada para el conocimiento de esta etapa singular de la historia del monacato.

En el siglo IX —«*saeculum obscurum*»— el monacato occidental atraviesa, en medio de su prosperidad material, por una época también oscura en cuanto a la observancia, a pesar de la reforma emprendida por Benito de Aniano (750-821), siguiendo en esto la situación eclesiástica general. En medio de esta oscuridad el monacato mozárabe brilla con un ardor que trasciende el espacio y el tiempo para presentar una de las manifestaciones monásticas más fervientes de la historia. El monacato oriental nace marcado por cotas ascéticas de austeridad, mientras el occidental concentra sus esfuerzos en organización y observancia de la regla: las de Isidoro y Fructuoso, así como la llamada **Regla Común** persiguen este objetivo y en la forma de presentar sus prescripciones delatan la rémora de unos candidatos que en parte han abrazado este género de vida masificadamente. Al contrario, de los escritos de Eulogio se escapan por doquier chispas de amor ardiente a Cristo y deseo incontenible de ascensión espiritual. La acusación de fanatismo por el ofrecimiento espontáneo al martirio no impide el poder apreciar las más pura transparencia en las intenciones de gentes que buscan en el espacio monástico únicamente la libertad para el seguimiento incondicional de Cristo.

### Características del monacato mozárabe

La aproximación al estudio de este fenómeno monástico ha llevado la nota de incertidumbre o contradicción, como pueden demostrar ciertas conclusiones: «estos monasterios brotaron repentinamente del arrebato místico que sacudió a aquella generación. Una dama de alto linaje, un magnate poderoso...arrastraban en pos de sí una muchedumbre de amigos y familiares, hombres y mujeres y transformaban su cortijo en monasterio...». Gratuitamente se apoderaría

---

1 *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* II CSIC, Madrid 1973.  
 MS: *Eulogi Memoriale Sanctorum*  
 DC: *Eulogi Documentum Martiriale*  
 AM: *Eulogi Liber Apologeticus Martyrum*  
 AVE: *Albari Vita Eulogi*

del ambiente una efervescencia mística que llegaría a contagiar la religiosidad islámica del siglo IX y «los monasterios brotaban en Córdoba como por arte de magia», conociéndose sólo los que «incidentalmente, al correr de la pluma, se les escaparon a los escritores de aquella edad». Se mantiene, por otra parte, la suposición de que no faltaba allí la tradición monástica anterior, aunque quedaría rota y los monjes habrían muerto o huido; no obstante, la misión de Eulogio se reduciría a «restaurar las cosas antiguas», reanudando «el hilo que une a los monjes mozárabes con los visigodos». Eulogio «echó de ver las deficiencias que había en los monasterios cordobeses...y se esforzó por remediarlas, estableciendo reglas nuevas...Fue un reformador del monacato mozárabe...». La última hipótesis para completar este cuestionario versaría sobre la Regla optando por que «la **Regula Communis** es la que mejor nos descubre aquella vida...», basándose en el hecho de los monasterios dúplices<sup>2</sup>.

Tal vez convenga observar que no es exacta la clasificación del monacato mozárabe como epígono de una etapa esplendorosa anterior y coletazo de los últimos estertores de un mundo que se resistía a morir. En él pervive ciertamente toda la rica tradición monástica afro-hispana en los antiguos monasterios-escuelas enclavados en las metrópolis famosas del reino visigodo y ésta debe considerarse como una primera etapa de amplia duración e importante del monacato mozárabe, cuyo legado constituirá el fondo cultural perenne. Son, sin embargo, otras las circunstancias que crearán un fenómeno monástico nuevo, centelleo efímero que no alcanzará a llenar su siglo, pero que ha de figurar como una de las más hermosas páginas de los anales monásticos. En su misma raíz está el fenómeno de la fuga, la «*fuga mundi*» que aquí encontrará motivaciones y condicionamientos peculiares. El éxodo a lugares recónditos enmarcará esta fase de la historia monástica con una connotación de retiro y soledad, a la vez que sus cenobios enclavados en parajes paradisíacos crearán una atmósfera de paz y de elevación mística singular. Eulogio mismo no se encuentra con un monacato de calidad deficiente para presentarse como su reformador a base de establecer reglas nuevas; es él quien se siente atraído y entusiasmado dentro de aquel clima monacal. El alma de todo aquel movimiento era el abad Speraindeo «*vir dissertissimus, magnum temporibus nostris ecclesiae lumen*» (MS I, 7). Y tras él, Eulogio va a ser el doctor por excelencia de la iglesia mozárabe, continuador de la tradición isidoriana, pero puente privilegiado de la cultura europea en el eje Corduba - Toletum - Complutum - Caesaraugusta - Pamplona hasta el «*Zachariae ascysterium...ad radices montium Pyrenaeorum...in Galiae portariis...*» (Eulog. epist. III ad Wiliesindum). Con él la tradición monástica va a ser enriquecida, transmitiendo con su palabra y sus escritos un verdadero acervo doctrinal monástico, en el que no cabe encontrar vestigio alguno regulador ni reformador. En él alienta ya abiertamente el espíritu benedictino, de lo que puede ser indicio el uso repetido de motivos literales de la **Regula** (Prol. 7 y 8, IV, 23, LXX, 13 y 14) «*Domino Christo vero Regi militaturus*» y «*Nihil amori Christi praeponere*». En toda la historia del monacato nunca habían encontrado estas expresiones tal perspectiva de literalidad y actualidad. Abocados al martirio, los monjes encontraban en estas consignas su plena realización. En el monasterio de Tabanos «*virī cum mulieribus Christo militaturi conferunt*», y en el de Peñamelaria ingresaba una candidata «*Christo militatura*» (MS III, X, 4 y XI, 1). Los monjes profesaban «*sub regula vel abbate...in castris Domini militans*» (MS IV, 2), como señala la **Reg. Ben.** (I, 3) «*militans sub regula vel abbate*», y sus comunidades aparecían como «cohortes de los monjes» (MS II, X,

2 Pérez de Urbel, J., *San Eulogio de Córdoba*, Madrid 1942, pp. 67-74. Asín Palacios, M., *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914.

23). La escala monástica tocaba la cima de su compromiso ante el martirio: «*Hi sunt qui propter testimonium Dei et fidem Iesu Christi usque ad mortem certantes nihil amori eius praeposuerunt, non filios, non parentes, non affines, non proximos, non amicos, non res, non vicos, non possessiones, non praedia, sed omnia post tergum abicientes...*» (MS II, X, 35) o «*...nihilque prorsus rerum temporalium praeponi debere desiderio Redemptoris...*» (MS II, X, 10). Esta simbiosis ascesis-martirio con las coordenadas complejas, en que se desenvuelve el mozarabismo, va a hacer madurar prematuramente un sistema monástico enteramente peculiar: sus estructuras formales se reducirán a lo esencial y llevarán el signo de lo carismático, mientras que su contenido doctrinal será pura llama de vitalismo radical. El cristocentrismo va a ser otra característica dentro de esas coordenadas: las tendencias adopcionistas junto a la tesis islámica de Cristo «ciertamente Verbo de Dios, pero sólo un gran profeta» (MS I, 7), refuerza la confesión constante de su divinidad. El Concilio Cartaginense III (c. XXIII), al que asistía Agustín de Hipona, prescribía que en las oraciones no se asimilara el Padre con el Hijo, sino que más bien en la liturgia se dirigieran siempre al Padre. En el ambiente monástico mozárabe el término escueto «Cristo» es la referencia constante a la divinidad. Tampoco se trata de movimiento masificado, como anteriormente se da a entender, sino de élites que aparecen por doquier en el ámbito cordubense y también por toda la mozarabía. Debe apuntarse asimismo su nota de temporalidad, que nace, se desarrolla y va entrando en su ocaso en el tiempo oportuno.

### Su marco político-social

Bajo el gobierno de Al-Hakam I (796-822) se preludia dentro y fuera de Córdoba la desestabilización de un orden, que más o menos se pudo mantener desde los pactos que aseguraron en cierta manera la pervivencia del mundo mozárabe. En el que se estipulaba en el Oriente de al-Andalus entre Abd al-Aziz b. Muza b. Nusair y Tudmir b. Abdus en abril del 713 se hacía constar expresamente «que no se cambiaría en nada su situación» y que conservarían «su derecho de soberanía» y especialmente que no serían «molestados en la práctica de su ley y que sus iglesias no serán incendiadas ni despojadas de los objetos de culto que allí se encuentran» (Al-Himyari, *Kitab Ar-Rawd al-Mi tar*). El mismo *Corán* (sr 73) avalaba esta política de respeto hacia los creyentes monoteístas, aunque sentenciaba a muerte a los que confesaban «como Dios al Mesías, Hijo de María» (sr 76). En este sentido, lo que para este período se ha denominado «movimiento nacionalista», dentro de su complejo contenido, iba marcado con un signo religioso, que implicaba básicamente lo racial y lo social y económico. Para entonces el elemento mozárabe estaba suficientemente integrado en la vida social y administrativa, incluso en la corte emiral y en el ejército. El fenómeno de la apostasía, —los llamados **muladíes**— y la tibieza prendieron en una parte importante de la población mozárabe, pero aún dentro de este sector mayoritario, sin duda, rebrotó esta especie de movimiento patriótico en todos los territorios sometidos. Junto a la resistencia, que llevó por todas partes a la sublevación armada, otra rebelión y protesta brotó desde el seno de la mozarabía «conservadora» en dos sentidos: el éxodo hacia el mundo libre de la montaña y el éxodo desde la montaña a la urbe para arrojarse al martirio. Se comprobaba que la cultura islámica era «un cáncer que serpenteaba en las mentes de los humildes y podía corromper toda la masa» (MS I, 18).

Cuando el emirato llegaba a su esplendor con Abd-ar-Rahman II (822-852), la inestabilidad se iba acrecentando sobre todo en la misma capital del emirato y se hacía imposible la conducción de la política exterior. En la parte oriental Eyyo y en la central Toledo eran focos de

rebelión, mientras que las incursiones piráticas obligaban a pactar con los normandos. La hostigación exterior enconaba los ánimos del emir, sobre todo de su sucesor Muhammad I (852-886), quien respondió arreciando la represión sobre los cristianos cordobeses. De los mismos días de su ascensión al trono son estas noticias de Eulogio (MS III, II-V): el emir dispuso que se derribaran las basílicas construidas desde los últimos tres siglos y la parte de fábrica adicionada a las antiguas en ese período. Molestaba especialmente lo más visible de la presencia cristiana, como eran los campanarios: *«basilicarum turrets...templorum arces et excelsa pinnaculorum...quae signorum gestamina erant ad conventum canonicum cotidie christicolis innuendum»* (AM 22). En cuanto el populacho oía el sonido de las campanas, estallaba en maldiciones y burlas y los mismos niños apedreaban a los clérigos. Jamás había llegado a tanto la resolución de extinguir lo cristiano y nadie podía estar seguro ni siquiera para salir de su tugurio por necesidades domésticas (MS I, 21). Este furor se exacerbaba porque por todas partes, en todas las ciudades de Hispania hervía la sedición y el emir veía llegar su ejército en fuga y deshecho... *«Urbes ac nationes in stimulum recalcitrationis inductae»* se negaban a pagar íntegramente el tributo, excepto algunos pequeños lugares de la vecindad, por lo que hubo de recaer un nuevo censo insoportable sobre los mozárabes de Córdoba.

Eulogio (DM, 11-18) añora aquella felicidad de que gozaban las iglesias hispanas antaño bajo la monarquía goda y ahora *«gravissimo iugo colla prementes fidelium omne a regni sui finibus, sicut cernitis, genus excludere moliantur christicum...»*. La iglesia había quedado viuda sin prelados ni sacerdotes, horrorizaba la soledad escuálida de los templos tejidos de telarañas, envueltos en silencio sin oírse la cantinela de salmistas y cantores ni la voz del lector y convertida en un yermo. Lo peor de todo era que muchos (MS XV, 1), abandonando la vida piadosa, prevaricaban y apostataban de su fe y *«detestaban al Crucificado»*. Y más aún, cambiaban de opinión sacerdotes y laicos, que antes veneraban a los mártires y ahora los consideraban como indiscretos y se amoldaban versátiles a las circunstancias, buscando las ventajas de la tranquilidad y la paz. Ésta era también la política de los obispos reunidos en Córdoba a instancias del mismo emir. Así que *«...cum ex omni parte christianis immineret interitus ardensque immani furore comminatio principis multos electorum errare compelleret...»* (MS, II XVI, 1), quedó como única alternativa para los mozárabes la ocultación mediante la fuga.

Esta deserción del medio público no debía implicar necesariamente la adopción del estado monástico; sin embargo, la decisión de evitar la convivencia con una sociedad anticristiana exigía un cierto compromiso, que hacía renunciar a un modo de vida religioso tibio y acomodaticio, y así en torno a los cenobios, sin que aparezca especificado en la documentación, cabe suponer, como en otras épocas de crisis, una ruralización del «hábitat» en torno a los monasterios. Se repite el fenómeno de la *«anachoresis»* egipcia de la época ptolemaica cuando el *«fellah»* extorsionado no encontraba tampoco otra alternativa más que la deserción del medio social, lo que siglos más tarde repetirían también los monjes tebanos. Así se da a entender en MS II, XV: *«Multi...nobiscum vel fugere ... vel etiam delitescere recusantes pietatem relinquunt...»* La fuga se convertía así en signo de los tiempos y se sacralizaba con alusiones bíblicas (Hb XI, 37 y 38): *«...vida errante, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, desprovistos de todo, perseguidos, maltratados. Aquellos hombres, de los que el mundo no era digno, andaban errantes por lugares solitarios, por los montes, por las cuevas y las cavernas de la tierra»* (Cf. MS I, 6). Así comprobaba Eulogio esta situación a partir del 852: *«...nos miseri...diffugimus, abimus, evagamur, delitescimus... mansiones mutamus, tutiora loca requirimus ac tremebundi undequaque dilabimur...»* (MS II, XIV). Esa fue la aventura azarosa de tantos vagando *«de*

*civitate in urbe, de vico in oppido per multa et varia exilia atque latibula remedio fugae ...»* (DM 21), escalando la muralla en la oscuridad de la noche hasta que alguien le ofrece asilo para dirigirse a algún «*viculum...intuitu latendi*» (MS II, VIII, 8). Esta diáspora angustiosa es el germen de una primavera monástica, que florece por doquier: «...*multos otio securae confessionis per deserta montium et nemora solitudinum in Dei contemplatione fruentes...*» (MS II, I, 6). Cuando el furor de la persecución obliga en sentido contrario a buscar refugio en la ciudad, entonces se llora «*suam quietem quam gerebat in montibus et tumultus quos in urbe incurrerat*» (MS III, X, 9). Esta separación del medio social implicaría también un cierto desentendimiento del medio eclesiástico oficial. Las antiguas prohibiciones de construir monasterios sin el consentimiento del obispo (concilios Agatense y Aurelianense cc. XXVII y XVIII) quedaban sin posible aplicación.

### **Extensión del fenómeno a toda la mozarabía**

La repercusión de los avatares cordubenses se expresa suficientemente en la referencia a regiones peninsulares lejanas, como la ciudad de «*Bosca apud oppidum Barbitanum*», en el martirio de Nunilo y Alodia: «...*licet in aliis regionibus gesta extiterint. Sed quia una est confessio...idemque tempus...*» (MS II, VII, 1). La última afirmación eulogiana legitima la lectura de una misma situación en el resto de la mozarabía. La irradiación de Córdoba alcanzaba hasta las zonas más alejadas del mundo mozárabe desde su monasterio de Tabanos: «...*quia summis monasticae regulis disciplinae cunctum honestatae famae rumoribus illustrabat occidentem.*» (MS II, X, 15) y también «*late diffusa coenobii fama etiam procul sitarum ad se urbium discursus invitat*» (MS III, X, 4).

De Astigi y Elepla, de donde era originaria María, la compañera de Flora, (MS II, VIII, 9) llegan a Cuteclara Pedro y Walabonso, presbítero y diácono respectivamente, y profesan bajo el abad Frugello, como Wistremundo de Astigi, adolescente todavía, al monasterio Armilatense (MS II, IV). Teodomiro es titulado «*monachus Carmonensis*» (Id. VI) y del «*oppido Tuccitano*» había llegado Amador con su padre y sus hermanos (MS III, XIII), como el presbítero Rodrigo «*ex quodam vico Egabrensi*» (AM 21). «*Ex oppido Egabrensi*» era originario un varón de edad madura, Argimiro, juez en la corte emiral, de la que había sido removido, y buscaba el retiro monacal —«*otium coenobii incoheret quietus*»— (MS III, XVI). Esta esfera de influencia se amplía sucesivamente: hasta Hispalis de donde era originaria Aurea (MS III, XVII), hasta el «*oppidum Pacense*» desde donde llegó el delicado efebo Sisenando (MS II, V) o Gumesindo, desde el mismo Toledo, todavía niño acompañado de sus padres «*votivo genitorum affectu*» (MS II, IX) o desde «provincia Lusitania» como el presbítero Elías (MS III, XV).

Respecto al oriente de al-Andalus la información permite adivinar un área de influencia importante: Leovigildo, que había nacido en Eliberri, ingresó en plena juventud en el monasterio de Fraga «*inter clivosa montium et condensa Silvarum*» en el interior de la sierra cordubense «*confini viculi Leiulense*», como Rogelio «*Eliberri progenitus ex vico qui dicitur Parapanda monachus*», que profesó siendo eunuco y de avanzada edad (MS II, XI y XIII). Pero una de las figuras más sobresalientes y atractivas del monacato mozárabe aproxima ya a los mismos confines de la mozarabía del oriente es Fandila (MS III, VII, 1-3), «*adulescens quidam aspectu decorus...ex urbe Accitana*», que abrazó la vía monástica en su misma adolescencia, habiendo marchado a Córdoba en su pubertad por razón de estudios. Destaca en él su espíritu ardiente e inquieto «*aliquibus locis peregratis ac mutatis, in quibus ardens devota mens requiescere non*

*poterat*». El abad y los monjes de Peñamelaria le hicieron ordenarse de presbítero contra su voluntad y por último ingresó en el monasterio Tabanense. Fandila aparece en esta época como espejo del monje, de gran humildad y obediencia, «*gratia sanctitatis, qua coelitus refulgebat*», «*affatim digno laudum praeconio eorumdem fratrum atque sororum quibus praeerat*», entregando con ánimo denodado al martirio «*florentissimam iuventutem*».

La fragmentación territorial de la mozarabía no hace suponer la incomunicación, antes al contrario es de admirar la sintonía que demuestran en cuestiones menos graves y de interés menos general. La observación de Menéndez Pelayo de que en esta época sólo Córdoba tuvo historiadores (**H<sup>a</sup> Het. Esp.** I p. 394) explica la intermitencia en la aparición de noticias, que certifiquen la presencia constante del resto del mundo eclesiástico, y también monástico, que pueden adivinarse subyacentes. El P. Flórez (**Esp. Sagr.** t. 15 apéndice) encontraba en un códice gótico Legionense las actas de un Concilio de Córdoba de 839 condenando los errores de unos ascetas, que ayunaban como los priscilianistas en el día de Navidad y rechazaban algunas comidas como inmundas, negaban la adoración de las reliquias y entregaban a los fieles la Eucaristía en la mano y también los acusaban de bígamos, incestuosos, que ejercían la cirugía y el comercio etc. Su expansión «*in quibuscumque regionibus vel locis, villulis ac vicis conmorantes*» y su forma de vida —«*seducentes corda sua stimulant populum...vitam ducunt fanaticam...*»— delatan su condición monástica más o menos ortodoxa. Si Recafredo, el obispo que lo presidió, era el mismo que trece años más tarde como metropolitano hispalense lo hiciese en la misma Córdoba condenando el martirio espontáneo, coincidiría en su nueva apreciación de vida fanática respecto al martirio y a un monacato ortodoxo. Es interesante anotar la presencia de Quirico, obispo de Acci —en su antecesor se creía extinguida esta sede—, el de Malaca Amalsuindo y Nifridio de Iliberis, lo que delata las comarcas de estas sedes habitadas por esos ascetas. Y con ellos, confirmarían también las actas los metropolitanos de Toledo, Hispalis y Emerita con los obispos de Astigi y Córdoba. Veintitrés años más tarde, en 862, avalaron con cartas al abad Sansón (**Samsonis Apologeticus** II, praef. 8) «*Saro Beatiensis sedis episcopus*», «*Ioannes Bastitanus episcopus*», «*Genesius Urcitanus episcopus*» y el que marcaba los últimos confines de la mozarabía: «*Teodegutus pontifex Illicitanus*», que regiría simultáneamente la sede de Eyyo, cuya devastación tendría lugar veintiocho años más tarde. También intervinieron los obispos de Egabra y Astigi, así como el metropolitano de Emerita.

Sin duda que el cosmopolitismo cordubense trascendía a la institución eclesiástica y por lo mismo a la monástica, como lo demuestra el célebre caso de Jorge, monje de San Sabas de Jerusalén, oriundo de Belén, que había llegado hasta África como procurador «*ob stipendium monachorum*» atravesando tierras y mares; allí la situación adversa no era comparable a la de Hispania, pero tampoco en ésta encontró normalidad y pensó en marchar a Francia, hasta que con esta duda decidió visitar el monasterio Tabanense (**MS II, X, 23-25**). Lo mismo Speraindeo «*vocatus spado*», todavía joven «*ab oriente partibus ultra maria ...peregrinus accessit*». Félix era «*monachus ex oppido Complutensi progenitus, natione gaetulus et quadam occasione in Asturias devolutus, ubi et fidem catholicam et religionem monasticam didicit*» (**MS III, VIII, 1**), lo mismo que Sancho, un laico adolescente «*ex oppido Albensi Galliae Comatae*», donde había sido cautivado y se contaba entre los «*militares regis pueros et regalibus annonis nutritus*» (**MS II, III**). En varios sentidos el cosmopolitismo cordubense señalará una irradiación receptiva.

## El medio monástico

La ubicación de los monasterios pertenece a la esencia de este sistema monástico. En él sería superfluo tratar de elementos arquitectónicos, pues son las mismas haciendas —«*viculum*» es siempre la denominación donde se asientan los cenobios— las que se acomodan a los usos regulares; sin embargo, el paraje escogido presenta un modelo que se acomoda y condiciona la forma de vida y que se repetiría en todo su ámbito. Lo que en la historia del arte se entiende por mozárabe ha debido dejar en estos parajes escasos indicios. Las descripciones del MS podrían transferirse a lo largo de toda la cadena montañosa, que encierra las cuencas de los ríos Guadalquivir y Segura con sus afluentes, comprendiendo la antigua Oretania. El monasterio del «*viculum*» de Tabanos se configura «*inter praerupta montium et condensa silvarum*» (MS II, II). El «*vicum*» de Armilata «*horret inter deserta montium solitudinem; ad cuius collis radicem, quo idem situm est, flumen Armilata discurrens magno pisciculatorum solacio inedia refovet monachorum, ex quo etiam Armilatense coenobium apellatur*» (MS II, IV, 2), como el de San Cristóbal «*situm super crepidinem ulteriorem Baetis*» (MS II, IV, 3). El cenobio de San Salvador se asienta «*ad radicem Pinnae Mellariae*», topónimo debido a que «*in illa celsiori rupe apum industria favos, qui usque hodie permanent*» (MS III, XI, 1 y 2). El de Fraga, próximo al vínculo Leiulense, se asienta «*inter clivosa montium et condensa silvarum*» (MS II, XI, 2). La nota predominante es ésta de la fragosidad de la serranía, en donde se comprenden las cuevas y donde no falta un río o riachuelo para ciertos cultivos o pesca. La elección está condicionada por las circunstancias, pero en su ámbito se va a desarrollar un sistema de vida propio, tanto en lo material como en lo espiritual. Algunos de los monasterios de la serranía cordubense ya gozaban de antigüedad, como el de Cuteclara —«*quod antiquitus sanctae et gloriosae Virginis Mariae nomini dedicatum est*» (MS III, XVII, 1). El de Armilata o el de Fraga con los títulos de San Zoilo o San Justo y Pastor podían asimismo deberse a fundación anterior. El cenobio más renombrado se había fundado recientemente en el «*viculum*» de Tabanos por unos ricos nobles cordubenses, Jeremías e Isabel, que con sus hijos y parientes «*sumptu proprio fundamenta ipsius coenobii iacentes... sese eo contulerant*» (MS II, II, 1 y III, X, 4); en efecto, de él sería abad Martín, hermano de Isabel y monjes en él su hermana Columba e Isaac, nieto de los fundadores. El de San Salvador de Peñamelaria era fundación más reciente de los padres de Pomposa —«*...parentes eius distracto patrimonio praefatum coenobium construentes*» (MS III, XI, 2).

El régimen de vida monástico era una alternativa ante los problemas sociales y religiosos de unos sectores de la población mozárabe, que buscaban un espacio donde preservar en cierto modo su unidad. De ahí que las decisiones de abrazar ese género de vida frecuentemente fuesen tomadas en el plano familiar. En Tabanos el mismo proyecto de fundación arrastraba a toda la familia: Jeremías, su esposa Isabel «*ac liberi totaque paene cognatio*» (MS II, II, 1). Habiendo construido el de Peñamelaria los padres de Pomposa «*ibidem... se ad exercitium vitae monasticae collocantes*», ellos mismos fueron testigos de la ascensión espiritual de su hija y hermana de comunidad (MS III, XI, 1-3). El padre de María, la compañera mártir de Flora, había salido «*ex oppido Eleplensi*» con su esposa y dos hijos y andaba errante al no poder encubrir la conversión de su esposa musulmana al cristianismo refugiándose en el «*oppidum Froniano*» de la sierra cordubense «*sustentando allí su vida según sus fuerzas*». Al morir la esposa, él «*arctissimum vitae perennis callem gaudiis oblectandus caelestibus ingreditur*», entregando al presbítero Salvador, que gobernaba entonces el monasterio de San Félix a su hijo Walabonso



para seguir la carrera eclesiástica y a la hija María «*Deo devovens Cuteclarensi coenobio, quod gloriosae et semper virginis sanctae Mariae genitricis Domini fulget memoria*», que era gobernado por Artemia, hermana de comunidad también de sus dos hermanos Adulfo y Juan. Habiendo muerto el educador de Walabonso, lo trajo consigo el padre y profesó en Cuteclara con el grado de diácono. Es interesante anotar la relación entre ambos hermanos: «se tenían un gran amor y con dulzura fraternal se obedecían mutuamente. Como ella precedía en edad al adolescente, hizo con él las veces de madre...con el martirio del hermano quedó sin aquel solaz de su presencia...» (MS II, VIII, 9-11). Estos caminos de llamada al monacato presentan complejas situaciones y están lejos de toda decisión irreflexiva o alucinación colectiva. Aurelio nace de padre musulmán y madre cristiana, huérfano de ambos es encomendado a la tutela de una tía que lo educa en la fe cristiana y en ella prosigue en su adolescencia, a pesar de ser obligado a imbuirse en la cultura árabe. De aspecto atrayente, lo intiman a contraer matrimonio, pero él «*aliter ruminans Christum sui connubii negotium commitebat*» hasta que encuentra esa mujer deparada para él, Sabigotho. De padres musulmanes, su madre queda viuda y el nuevo esposo lleva la fe cristiana a la familia. En la convivencia de Aurelio y Sabigotho se fragua la decisión «*...crebrescentibus supernis iam vocationis suspiriis ruminare animo...*» «*...guardemos continencia, dediquémonos a la oración...la que era mi esposa que sea ahora mi hermana...*» (MS II, X, 1-7).

## Régimen de vida

Los términos de «*monasterium*», «*coenobium*», incluso el de «*ascysterium*», se usan indistintamente. La existencia del eremitismo, que fue el más imitado en la mística islámica, queda comprobado en MS (II, I, 1 y 3) con el ejemplo de un monje formado en el monasterio urbano de San Acisclo, que ahora tenía «*propiae quietis cellula*». El concilio I de Orleans (c. XVIII) proscibía abandonar la congregación para instalarse a impulsos de la ambición o vanidad en tal «*cellula*». En el MS aparece como régimen monástico ordinario el del monasterio dúplice. Se indica expresamente para los monasterios de Tabanos y Cuteclara, pero puede asumirse como norma de uso generalizado. Ésta es la realidad en el primero, patrón y modelo de todos: «*formosissimis in exercitatione vitae monasticae virorum atque ancillarum Dei rumoribus decoratur*» (MS II, II, 1) o «*eo se viri cum mulieribus... conferunt*» (MS III, X, 4). En la composición de Cuteclara debía predominar el elemento femenino —«*praeclaro ancillarum proposito enitescit*» (MS II, IV, 2); pero siempre regidos «*unius patris gubernaculo*» (MS III, X, 6). Al lado del abad Martín en Tabanos está su hermana Isabel «*quae prior et totius erat mater vera monasterii*» (MS X, 6). De Columba podía afirmarse que vivía «*sub...Martini et Elisabeth regimine*» (MS III, X, 4). En Cuteclara Pedro y Walabonso «*sub Frugello abbate monasterio sanctae et gloriosae virginis Mariae praeficiuntur*» (MS II, IV, 2), mientras la hermana del último había sido consagrada a Dios en este «*Cuteclarensi coenobio, quod gloriosae et semper Virginis sanctae Mariae genitricis Domini fulget memoria... constituens eam apud quandam summae sanctimoniae feminam Artemiam nomine...*». Artemia en Cuteclara, como Isabel en Tabanos, por su santidad y madura experiencia, «*ceteris in eodem coenobio feminis antecellens, totius monasterii virginalis conventus iussu auctoritatis eius intendebatur*» (MS II, VIII, 9 y 10). Fandila, que fue ordenado presbítero en Peñamelaria, era recordado «*digno laudum praeconio eorumdem fratrum atque sororum quibus praeerat*» (MS III, VII, 2).

La separación material entre ambas comunidades estaba radicalmente establecida: «*claustra*

*feminarum a cellulis monachorum altis interiectis disparata maceris*». Además las mujeres mantenían una clausura severísima —«*hae tamen sequestratis se mansiunculis retrudentes nulli omnino contuendi se facultatem praebebant*». Si urgía alguna necesidad o se trataba de alguna acción humanitaria la atendía «*sola venerabilis Elisabeth per fenestram se exhibebat cernendam*». La conversación con monjes sólo era permitida si se trataba de varones espirituales, a los que sólo se les daba acceso «*perrarum ac serius*» (MS III, X, 6). Cuando arreció el furor de las persecuciones se creyó prudente trasladar en Tabanos «*hanc feminarum collectam urbi...in praediolum*», que habían construido próximo a la basílica de San Cipriano donde «*sese conferunt retrudendae*», pudiendo escuchar sólo a través de las paredes los cantos del clero (MS III, X, 9). Llega a existir el método de «emparedamiento» al menos temporal: Columba (MS III, X, 7 y 8) «pidió en cierto tiempo a sus hermanas de comunidad que se le diese «*inter ipsa claustra in quodam angulo cella... quo secum sola demorans immunis a ceterarum strepitu fieret*». Y le proporcionan un «*adminiculum*», del cual volvía de vez en cuando «*ad instruendos divinis pastibus convirginales animos*». Las disposiciones de épocas anteriores de construir los monasterios femeninos lo más lejos posible de los de varones por las tentaciones que podían suponer o por evitar la murmuración (Conc. Agatense del 509, c. XXVIII) ahora quedaban superadas en este ambiente de observancia y fervor. El ambiente de clausura para los varones se expresa en el monje Servo Dei, que desde joven hacía vida como «*reclusus*» junto a un santuario (MS II, IX).

La exhortación de Eulogio a Flora y María en el DM 12 evoca el Prólogo de la **Reg. Ben.**: «*...quae sponte saeculo... renuntiantes...arma asumite, ieiuniis, vigiliis, orationibus et clamoribus diebus ac noctibus insistentes...ne cessetis ab incohatis...quia non incohantibus praemium, sed perseverantibus datur...Ne respiciatis retro...nec manum aratrum tenentes ab itinere regio in devium declinetis... festinate ad mercedem... contendite ad culmen perfectionis ascendere, quia post victoriam miles coronatur strenuus et iam consummato labore conductis mercenariis merces dispensatur*». La inclinación a la vida monástica nacía según este diagnóstico de Aurelio a su esposa: «Tú elogiabas a los monjes, alababas deleitándote la vida de las religiosas que habían renunciado al mundo, suspirabas frecuentemente por llevar la vida de los santos... (MS II, 7). A esto podía denominarse «*vocationis auspicia*» (MS II, X, 8). Así «se iba encendiendo más y más el deseo ardiente de gozar del Redentor y de la comunidad de los santos...se vendía todo lo poseído...para entregárselo a los necesitados..., se visitaban los monasterios de hombres y mujeres...», la joven Sabigotho «*frequenter cum ancillis Dei moratur*», aprendiendo allí el arte espiritual (MS II, X, 15). Fandila en su adolescencia abrazó ya la vida monástica atraído por aquel género de vida, pero su espíritu inquieto le hizo peregrinar de lugar en lugar «porque su espíritu ardiente no le dejaba descansar» (MS III, VII, 1). A veces también —«*...ex improviso spiritali flagrans ardore monachorum vitam optans*» (MS II, 1)— la decisión brotaba repentinamente. El propósito de renuncia a los bienes temporales suponía en ocasiones un arduo problema, que hizo a Eulogio reflexionar a petición de su amigo Aurelio: el «vende cuanto tienes...» evangélico implicaba engrosar el fisco con las riquezas abandonadas, las que luego servirían para enriquecer el culto islámico; incluso era peligroso dejarlas en manos de los hijos de corta edad (MS II, X, 10).

El «ejercicio de la vida monástica» (MS III, XI, 2) queda plasmado en un ideal de la forma de vida, ella misma convertida en regla. Artemia enseñó a su alumna María «a servir a Dios, como ella misma había experimentado —«*sicut ipsa noverat*—, ejercitando su alma en toda humildad, castidad y obediencia y temor de Dios» (MS II, VIII, 10). Es la definición benedic-

tina del monasterio «*dominici schola servitii*» (**Reg. Ben.** prol.). Todo el ejercicio de la perfección monástica queda resumido en ese concepto de temor de Dios como actitud de incondicional servicio: así Fandila «*sub regulari disciplina... demorans perfectius in timore Dei claruit*», con los instrumentos clásicos de «ayunos, vigiliias y oraciones en progresivo aumento, caminando así de virtud en virtud a modo de escala» (**MS II**, VII, 1 y 2).

El bagaje esencial de la vida del monje lo podía siempre acarrear consigo: la celebración litúrgica era una fuente de gozo y centro indispensable, aun en medio de las más improvisadas situaciones. Congregados en cualquier lugar en seguida tributaban al Señor «*cum iucunditate vota laudationis*», y en las mismas prisiones «*permanentibus... in exercitio officiorum caelestium et reddentibus quotidie pio Redemptori caerimonias laudum*». Aun entonces se observa el orden de las celebraciones: «*perstrepunt hymnos, insonant laudes, psalmos persolvunt, insistent orationi*». Las mismas circunstancias azarosas reforzaban el espíritu comunitario, extendiéndolo a cualquiera que llamara a las puertas del monasterio impulsado por el mismo ideal: «aquí serás con nosotros «*comes et collega*» y los términos fraternales —«*frater, soror, consorores...*»— repetidos constantemente descubren el calor de hogar, que estará desgarrado por las frecuentes separaciones impuestas en la persecución, y se acompañan con escenas de despedida —«*datis invicem oculis separamur in pace*» (**MS II**, X, 25-28 y 32). El ejercicio ascético ahora intensificado —«*macerantur membra ieiuniis, fatigantur vigiliis, limantur ciliciis, meditationibus compunguntur, orationibus refoventur*»— (**AM** 26 y 25). Y también hasta los escondrijos más provisionales: entonces «*ieiunabant saepe, sine intermissione orabant et quoscumque noverant psalmos noctu meditabantur*» (**MS II**, X, 9).

## Régimen regular

Se supone que la recomposición de la vida de un cenobio encuentra una ayuda privilegiada en el conocimiento de posibles códigos, que la hubiesen regulado. En la documentación utilizada se alude con cierta frecuencia a la regla y a la disciplina regular: «...*sub regula vel abbate se dederunt*» de **MS** (II, IV, 2) recuerda la definición benedictina de la primera forma de vida monástica —«*Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbate*» (**Reg. Ben.** I, 2 y 3). El término «*regula*» aparece también utilizado como norma especial de vida. Es el caso de **MS II**, IV, 3) «*sub arctissima regula degens*» para describir una reclusión estricta, especie de cárcel con altas paredes y cadenas de hierro, haciéndose visible a los visitantes por unas ventanas. Sin la base del texto regular se carecerá de información sobre ciertos elementos materiales, mientras que el componente humano es más difícil que sea captado en las disposiciones regladas. A la inversa sucede con Benito de Nursia, en cuya biografía a base de relatos legendarios hubo de concluir el autor (**II Dial.**, XXXVI): «*si quis velit subtilius mores vitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus invenire: quia sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit*».

El monacato mozárabe, sin embargo, con la documentación eulogiana se ilumina en su vertiente vital. Repetitivamente se insiste en los componentes necesarios de esta forma de vida: «*intenti coelestibus omni tempore vigiliis, orationibus, eleemosynis et ieiuniis...*» (**MS II**, X, 18) o «*ienunabant saepe, sine intermissione orabant...ministrabant egenis, cura pauperum omnino gerebant...*» (**MS II**, X, 9). La oración en todas sus formas cubría la vida en su totalidad: «*permanentes in laudibus Dei et sacratissimae Virginis*» (**MS II**, VIII, 15).

Podría decirse que no había tiempo para otras preocupaciones precisamente en el tiempo en

que estaban más acuciados por la persecución y, como el fuego, se extendía por doquier una cierta atmósfera de fervor místico: «...divinis saepe revelationibus eriguntur, fruuntur colloquio angelorum, laetitia coelicolorum mente et spiritu adunati» (MS II, X, 18).

En estas condiciones la problemática de orden y organización quedaba reducida a lo más indispensable.

Por ejemplo, un elemento importante, como el aspecto cultural, del cual Eulogio mismo es testimonio insigne, puede conocerse por noticias ocasionales, ya que el tema que acaparaba su atención no permitía excederse hacia otras informaciones. Así en MS III, X, 4 atribuye la fama del monasterio Tabanense a la sabiduría de la monja Columba, la cual «ad studium scripturarum convertens fit admodum eruditior investigandi ac disserendi sententiarum obscura». A Cuteclara había llegado la monja Aurea con la preparación cultural de la élite islámica —«grandique fastu Arabice exornabatur» y se mostró ante los jueces «prudenteribus disserta facundiis» (MS III, XVII, 1 y 5). De Pomposa en Peñamelaria se dice «non noctibus, non diebus a lectione vacaret» (MS XI, 2). El ingreso de los jóvenes en los monasterios incluía la razón de estudio y en esta época precisa quedaba como alternativa obligada para una cultura incontaminada del islamismo. El saber en todas sus manifestaciones pertenece al ideal monástico y es motivo de elogio unido a las otras cualidades, que perfilan su figura. Sobre el monje jerosolimitano Jorge hace resaltar Eulogio (MS II, X, 23): «... cum variis linguis peritus existeret, Graeca scilicet Latina atque Arabica, nec qualemcumque saltem propter has gloriam affectavit».

El monacato mozárabe en su conjunto debió ofrecer un modelo universal gracias a la comprobada interrelación de sus comunidades como a la función, que paulatinamente fue adoptando el monasterio Tabanense: «inde ...hauriunt documentum, inde instituta percipiunt...» (MS II, X, 15), lo cual no lleva ninguna connotación jurídica, que lo pueda asimilar a las modernas congregaciones monásticas en su relación con la casa matriz.

### **Ideal monástico**

Este perfil monástico ideal encuentra una descripción acabada en la que sobre Columba ofrece el MS (III, X, 4-6). Se dice que era para todos «un espejo de santidad»: «sublime en la humildad, perfecta en la castidad, firme en el amor, atenta en la oración, pronta a la obediencia, misericordiosa para con todos, fácil para perdonar, competente para predicar, diligente para enseñar...Jamás dañó con su palabra a ninguna persona, aunque fuese gran pecadora ni juzgó de las acciones de nadie, desechando cualquier murmuración...Nunca tuvo asomos de ira, sino cuando observaba negligencia en las niñas —«infantulis»— o alguna de las hermanas que tenía bajo su cuidado y, aún entonces, sólo manifestaba su displicencia con una señal de sus ojos, y esto humildemente. Jamás tuvo disgustos con nadie ni su boca estuvo nunca ocupada en conversaciones vanas —«vaniloquium»— ni permitió escuchar «aniles et otiosas fabulas». Siempre llevaba a Cristo en su boca y en su corazón, cantando frecuentemente con todo afecto aquella antífona que compusieron los Santos Padres con suave melodía «Ábreme, Señor, las puertas del Paraíso...» Desde aquí ya puede comenzar a vislumbrarse la ascensión a los fenómenos místicos: el pasar largas horas «en la contemplación de Dios y en la meditación de las Escrituras «post crebra suspiria et fletus immensos» ...Y cuentan que muchas veces estaba en oración hasta mediodía sin oírle siquiera la respiración ni notar movimiento alguno en ella y, sin embargo, en medio de tanto silencio comenzaba a derramar tantas lágrimas que dejaba humedecido el suelo». Estas dos manifestaciones místicas, que son el éxtasis y el don de lágrimas, se

describen en estas categorías: «*Maximum etiam in obsecrationibus stando expensum curriculum in tantam subito ferebatur theoriam, ut geminatus ex utroque oculo rivulus lacrimarum ad mentum descendens in unum conversus meatum crebra stillatione guttatim quasi e tecto in humum influeret*». Ha de destacarse una característica en el ámbito mozárabe que la diferencia notablemente dentro de la historia de la espiritualidad y es la excepcionalidad en el recurso al fenómeno milagroso. Los enemigos de la reacción requerían «un milagro para confusión de los incrédulos» como prueba de la legitimidad del martirio, a lo que Eulogio argumentaba que no era necesario «aparecer ante el vulgo como «signiferos ac notabiles», que la admiración debía recaer sobre «la honestidad de la vida... y el amor verdadero «*quae cuncta charismatum dona exuperat*» (MS I, 13-16). No podía faltar en esta estampa el tema del diablo tan presente en el mundo monástico —«*aegrimoniis temptator macerat, immitit fastidium, speciem virorum praetendit, longum adstruit victum diversisque fatigat fantasiis*»—, retomando una vieja tradición con su aparición en formas provocativas de hombres o mujeres, y la tentación por excelencia, la del fastidio o tedio, capaz de colapsar la vida del monje. El ejercicio de las vigiliat intentaba vencer el caos de las tinieblas nocturnas, tiempo propicio para los engaños diabólicos (MS II, X, 9). Las manifestaciones místicas no son catalogadas, en razón de su carácter superogatorio, como último grado de la perfección monástica, que reside en la pureza del corazón —«*culmine innocentiae et simplicitatis*» (MS XI, 2).

#### «Nova et vetera»

Este compendioso tratado del ejercicio de la vida monástica aparece encarnado en una vida real que en algunos de sus puntos recuerda la carta de Leandro a su hermana Florentina, conocida como regla. Sometido a un estudio comparativo, puede ser un exponente de la madurez alcanzada por el monacato mozárabe atesorando en su vida misma «*nova et vetera*». Una época histórica marcada por la angustia y la urgencia crean en él unas características de búsqueda, apertura y dinamismo de una singularidad irreplicable. Eulogio conoce y examina —«de eo certissime approbavimus»— a un monje llegado del ámbito tan diverso como era el palestinese y en él encuentra el modelo del monje: «hombre de gran humildad y abstinencia, que en su conversación no resonaba más que el temor de Dios, que de la fuente de su corazón manaba amorosa dulzura...con una santidad llena de discreción sin intentar aparentarla...alegre, modesto, sobrio (cuando la caridad fraterna lo obligaba a participar en una comida, mezclaba tanto el vino con agua que apenas quedaba de éste más que el color)...oraba frecuentísima y atentamente y repetía con mucha frecuencia el verso «*Benedicam Domino in omni tempore, semper laus eius in ore meo*» (interesante alusión al método oriental de la llamada «Oración de Jesús»). A todo esto se unía su pericia en la lengua griega, latina y arábiga, de cuyos conocimientos no hizo nunca afectación. El dato anecdótico, que «él había revelado secretamente a algunos, de no haberse nunca lavado ni bañado» (MS II, X, 23), es rasgo ascético común en occidente (en Leandro, **Reg XX**, Isidoro, **Reg XXII** y **Reg Ben XXXVI**, 14).

Eulogio de Córdoba merece superlativamente el elogio por él mismo dedicado a Speraindeo: «*vir dissertissimus, magnum temporibus nostris...lumen*» (MS I 7). Él no pudo tolerar el vivir en una época indocta —«...*illa etas indocta sibi concessa sibi non presumeret*» (AVE I 25) y por todos los medios procuró con sed insaciable agotar todas las formas del saber y abrir el medio mozárabe a la cultura europea. Mejor que nadie conocía esta inquietud su amigo Álvaro cuando escribía de él: «¿Qué códices existieron para él cerrados? ¿Qué genios de filósofos

católicos o herejes o incluso paganos que él no escrutase? ¿Qué libros podían existir o en verso o en prosa o históricos que no estuviesen al alcance de su investigación?...No era suficiente para él visitar los monasterios de su patria, sino que viajó hasta las fronteras de Francia...y encontrando en aquellos lugares libros de rareza singular y desconocidos para muchos volvió con ellos abrazados a sagrado pecho...entre ellos la Eneida de Virgilio o los versos de Juvenal... o las obras de Porfirio...y las Fábulas de Avieno...» (AVE I 8 y 9). Con toda intención se pone de relieve en la selección del texto citado una serie de obras profanas como exponente del bagaje que podía traer consigo impulsando incesantemente el rejuvenecimiento en un mundo como el de la mozarabía y su monacato, que se creería en proceso de envejecimiento y extinción. La condena a muerte de Eulogio y su martirio (11 de marzo del 859) señaló el principio del fin de esta etapa esplendorosa del monacato. Para las comunidades mozarábes del oriente de al-Andalus esta fecha también significa su condena a muerte, lo que denota que en ellas también florecía el sentimiento patriótico y cristiano, cuyo exponente máximo era el mundo de los monjes.

Para el oriente de al-Andalus, como para la misma Córdoba, la dificultad para reconocer vestigios arqueológicos de este mundo monástico, que sin duda se escondió por parajes especialmente adecuados para esta clase de vida, es precisamente la falta de estructuras propiamente monásticas. Este refugio de la Camareta ofrece una ubicación privilegiada y puede mostrarse como una prueba espléndida para el género de vida monástica que acaba de estudiarse para este período. La Camareta, ubicada en el ámbito de Eyyo, el núcleo mozarabe de resistencia en el oriente de al-Andalus, como lo era Toletum en el norte, había recibido amenazas continuas desde los comienzos del gobierno de Abd-ar-Rahman II (822-852). La llamada «Campaña de Tudmir» (896) acabaría arrasando todo el territorio desde Acci, patria del joven Fandila, pasando por Asso y Begastri hasta llegar a Eyyo. El especial interés de los emires en desarraigar el sentimiento cristiano de estos territorios acusa precisamente una fuerza irresistible sostenida sin duda por el fervor de los monjes. Que el problema étnico-religioso latía simultáneamente en gran parte del suelo hispano y que se manifestaba más acuciante en torno al territorio gobernado por los emires lo confirmaba el texto ya repetido: «...licet in aliis regionibus gesta exstiterint. Sed quia una est confessio...idemque tempus...» (MS II VII 1) y desde Corduba a Ilici, como en otras regiones, el monacato cubrió esta etapa bajo unos condicionamientos propios de la situación de la mozarabía.