

Cómo citar / How to cite: Nieva, Antoni. 2025. Monacato primitivo, paisajes eternos: capítulos de espiritualidad en Occidente (siglos IV-VII). Sales-Carbonell, Jordina, Sancho i Planas, Marta (Eds.). Edicions de la Universitat de Barcelona (Col·lecció Mvnera, 2), Barcelona, 2023, 142 pp. ISBN: 978-84-9168-987-4. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 187-190. <https://doi.org/10.6018/ayc.659941>

**MONACATO PRIMITIVO, PAISAJES ETERNOS: CAPÍTULOS DE
ESPIRITUALIDAD EN OCCIDENTE (SIGLOS IV-VII). SALES-
CARBONELL, JORDINA, SANCHO I PLANAS, MARTA (EDS.).
EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA (COL·LECCIÓ
MVNERA, 2), BARCELONA, 2023, 142 PP. ISBN: 978-84-9168-987-4**

Recibido: 24-4-2025

Aceptado: 2-5-2025

Umberto Eco, en *Il nome della rosa*, recupera la escenografía monacal desarrollada por Dostoievski en su obra sobre los tres hermanos Karamazov para representar, como el autor ruso, diferentes filosofías personales mediante las convicciones concretas de una serie de monjes. Siglos atrás, durante la Antigüedad Tardía, los romanos de Occidente también replicaron la ideología eremítica surgida en Oriente. Mediante las prácticas ascéticas, pretendían performar un *imitatio Christi* que les permitiera desarrollar una profunda conexión espiritual con Dios.

El objetivo de esta monografía, como destaca la editora Marta Sancho i Planas en la presentación de la obra (pp. 9-11), es ofrecer una serie de contribuciones capaces de poner en diálogo tanto a especialistas de fuentes escritas como de fuentes arqueológicas con la finalidad de profundizar en el conocimiento histórico sobre el primer monacato occidental más temprano. Así, este volumen reúne una serie de contribuciones presentadas en el seminario de trabajo “Paisajes Patrísticos del Monacato Primitivo en Occidente”, que serán completadas con otra publicación de aquellos autores que participen en un segundo seminario que lleva por título “Paisajes Arqueológicos del Monacato Primitivo en Occidente”. A cargo de Carles Buenacasa Pérez, Raúl Villegas Marín, Jordina Sales-Carbonell (historiadores y arqueólogo, respectivamente, de la

Universitat de Barcelona) y Mattia C. Chiriatti (filólogo e historiador de la Universidad de Granada), se nos presentan cuatro sugerentes propuestas sobre cómo las élites aristocráticas occidentales importaron y mimetizaron los diferentes modos de vida religiosos surgidos en Oriente a sus realidades concretas, tanto en el norte como en el sur del mar. Haciendo especial énfasis en la construcción ideológica del espacio, del paisaje, donde se realizaron estas primeras experiencias cenobíticas en el Imperio Romano de Occidente.

El primer capítulo, “La conciliación entre pensamiento cívico y ascético en los orígenes del monacato del norte del África romana occidental (s. IV-VI)” (pp. 13-79), a cargo de Carles Buenacasa, es una extensa contribución que analiza el desarrollo de las experiencias de vida cenobítica en la diócesis.

Después de analizar el surgimiento e implementación de los diferentes tipos de experiencias monásticas en el Oriente del Imperio y las diferencias entre el modelo monacal, de base ascética, promovido por Pacomio y el desarrollado por Basilio de Cesarea, capaz de integrar el mundo eremita con una intelectualidad implicada en las problemáticas propias de la urbanidad romana (pp. 16-30). Buenacasa profundiza en la llegada de estas corrientes filosóficas a África. Entre los diferentes promotores de esta forma de vida en el lado occidental del Imperio

Romano, Agustín se convierte en el personaje clave a la hora de poner en orden las múltiples experiencias ascéticas que ya se estaban replicando en África. Así, el impulso de Agustín se convierte en clave no solamente en la introducción del cenobitismo, sino también en su normativización mediante una regla, la primera en latín, esencial a la hora de ofrecer un marco común que facilitara la gestión y logística de estas comunidades. De estas experiencias agustinianas, Buenacasa destaca que «se patentizó como innecesaria la huida del núcleo urbano al campo» (p. 42) aunque el norte de África «contaba en su entorno con un medio físico desértico semejante al egipcio» (p. 43). Así, Agustín contribuiría de forma significativa a abrir la posibilidad de llevar a cabo una experiencia cenobítica desnaturalizada de la idea de desierto.

Más allá de las fundaciones que aparecen en textos del obispo de Hippo y pese a la extraordinaria abundancia de edificios cristianos en el patrimonio arqueológico africano anterior a la conquista musulmana, el registro documental no es mucho más extenso. Pero dado que «los ideales ascéticos encajaban con el rigorismo espiritual de la fe donatista» (p. 48), Buenacasa considera que vale la pena hipotetizar que la relación entre los *martyria* y los monasterios donatistas sin duda sería muy marcada.

Por último, Buenacasa ofrece una perspectiva sobre la continuación de las experiencias cenobíticas en época vándala (pp. 49-57). A grandes rasgos, y como consecuencia de la tensión religiosa entre una población de base católica y una élite de confesión arriana, se redujeron tanto «su ámbito de expansión como las construcciones monásticas de tiempos precedentes» (p. 57). Tampoco ninguna noticia textual o información arqueológica le lleva a concluir que esta tendencia se revirtiera en época de dominio bizantino.

Adicionalmente, la contribución de Buenacasa incluye un apéndice en el que se nos presentan los 54 monasterios conocidos en la diócesis de África durante las cronologías

de la Antigüedad Tardía. Aparecen clasificados en tablas distintas. La primera de estas (pp. 59-69), la más esencial, nos presenta un desglose con cincuenta y cuatro entradas respectivas donde se menciona la localización (sede episcopal y provincia imperial administrativa), la naturaleza de los habitantes del monasterio y su situación (urbana/rural), una breve descripción de cada espacio y, finalmente, las fuentes textuales directas en las que aparecen mencionados. Las demás tablas presentan los monasterios africanos agrupados por: provincias y localidades (pp. 69-70); naturaleza de sus habitantes (pp. 70-71); ubicación urbana o rural (p. 71). Estas tres últimas tablas ofrecen, además, una división temporal de los monasterios entre los documentados en época de Agustín y los documentados en época vándala, agrupando así los datos con un criterio cronológico adicional. Este vaciado de las fuentes realizado por Buenacasa, sin duda, representa una excelente base de datos para otras investigaciones sobre el patrimonio eclesiástico en la diócesis de África.

A continuación, Raúl Villegas, nos ofrece “La construcción del paisaje monástico en los primeros escritos de los monjes de Lérins” (pp. 81-100). El texto de Villegas se centra en la simbología de la imagen del desierto en las primeras fuentes textuales escritas por los monjes de la abadía de Lérins. Los religiosos de esta isla de la Costa Azul, inspirados por el desarrollo del concepto de desierto por parte de sus correligionarios egipcios, trasladaron estas ideas al Occidente imperial a través de la equiparación del espacio insular al propio de un desierto. Básicamente, el estudio de Villegas trata de responder a la cuestión sobre cómo se trasladó, por parte de las élites cristianas occidentales, la experiencia cenobítica egipcia en una región de mundo donde los espacios geográficos equiparables a los desiertos brillan por su ausencia. Así, la isla de Lerina se convierte, en los textos patrísticos, en un ejemplo paradigmático sobre cómo estos ámbitos insulares de la costa mediterránea adquirirían la significación de espacios

materiales, es decir más allá de una realidad introspectiva, capaces de absorber una carga simbólica comparable a la de la adversidad hacia la vida que representan, naturalmente, los desiertos orientales.

La ocupación de islas de la costa mediterránea con finalidad religiosa respondía a una resignificación del uso del ámbito insular como espacio destinado al exilio de los individuos considerados heterodoxos en la normatividad católica. Situación que Villegas, acertadamente, califica de paradójica: estos islotes costeros, en la mentalidad tardoantigua, eran tanto espacios para el confinamiento de los hombres-bestia como «lugares privilegiados de encuentro con Dios» (p. 85) donde quienes se establecían «devenían, de bestias, auténticos hombres por la acción de la palabra de Dios» (p. 88). Hilario, el obispo de Arlés, por ejemplo, comparaba la tarea del fundador del monasterio, Honorato, como antagonico a la tarea de Circe.

En Lérins, y al margen de la *despuerquificación* de los hombres, Honorato promovió en el paso del s. IV al s. V una forma de vida a imagen y semejanza de las comunidades cenobíticas egipcias. La diferencia, sin embargo, es que estas comunidades insulares, a diferencia de aquellas inspiradas por el ideal desértico de Pacomio, estaban bien situadas en las rutas comerciales mediterráneas y, por tanto, comunicadas con el mundo exterior. Podemos concluir, pues, que, de ningún modo, la retórica eremítica se correspondía con la realidad.

Por esta razón, Villegas encuentra muy sugerente el constante interés por parte de los textos tardoantiguos en insistir en una dimensión simbólica que equipara el paisaje insular con el desértico. Analiza, a tal efecto, las opiniones de Euquerio de Lyon y de Fausto de Riez a la hora de llevar a cabo esta redefinición del paisaje provenzal como un marco físico equiparable al sinaítico. A grandes rasgos, y mediante las analogías veterotestamentarias, estos intelectuales cristianos del siglo V redefinieron la percepción simbólica de Lérins

como un espacio de formación doctrinal donde la experiencia de los monjes se convertía en equiparable a la de Moisés en Egipto. Villegas destaca como en el s. VI, Cesario de Arlés ya había naturalizado plenamente a Lérins como un espacio recluso e ideal para la formación del alma de una serie de individuos que, como Moisés, estaban llamados a experimentar una intimidad con Dios en ese espacio liminal que se correspondería con el paisaje desértico-insular. Podemos añadir que esta propaganda reimaginaba el paisaje de Lérins con el objetivo concreto de legitimar el *Erfahrung* de los ascetas de la isla: mediante esta performatividad eremítica se justificaba la dirección espiritual de la sociedad por parte de estos religiosos de ascendencia aristocrática.

Sin abandonar Lérins y siendo un complemento ideal con lo propuesto en el anterior capítulo, Mattia Chiriatti nos presenta “La Regula *Macarii*, una fuente monástica del siglo V” (pp. 101-110). La contribución de Chiriatti, a pesar de ser la más breve de las cuatro, tiene un gran valor instrumental: en medio de dos imágenes muy evocadoras de la belleza de Lérins, encontramos la primera traducción directa al castellano de este texto en latín. El primero dado que la anterior traducción de Enrique Contreras del año 1990 era una traducción del texto en francés de Adalbert de Vogüé. Chiriatti también sigue a Vogüé, pero su traducción se basa en la edición crítica en latín y no en el texto en francés. En cuanto a la controversia de la autoría de la regla (si este Macario es o no es en verdad Porcario, abad de Lérins), Chiriatti no se pronuncia abiertamente.

De su labor filológica, el traductor ha querido destacar el tono pragmático del texto, en consonancia con el modelo de vida que propone el mismo. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de las reglas monásticas occidentales de la tardoantigüedad, «un género literario orientado a fijar una disciplina de vida en común basada en una convivencia pacífica y en unas normas prácticas derivadas de la Sagrada Escritura» (p. 102).

Por último, Jordina Sales-Carbonell, la editora del volumen, cierra esta obra colectiva con el capítulo “La moda monástica en la Hispania tardorromana y visigoda: ¿una cuestión aristocrática?” (p. 111-139). Moda se entiende aquí no como uso y costumbre social, sino desde una perspectiva más material, es decir, como la vestimenta externa. En este caso, la de los primeros monjes de Hispania. A tal efecto, Sales-Carbonell investiga las diferentes disposiciones, a menudo inadvertidas, en las distintas reglas monásticas sobre las distintas regulaciones acerca de la vestimenta de los monjes. Este es el primer estudio monográfico sobre esta cuestión centrado en el ámbito de la diócesis imperial de Hispania.

En relación con los anacoretas, Sales-Carbonell destaca que la mortificación individual, marcada por la semidesnudez y la dejadez en la higiene personal, se había convertido en el paradigma entre este tipo de monjes. Por lo que respecta a las comunidades cenobíticas, se distinguen dos fases cronológicas en cuanto a la vestimenta durante la tardoantigüedad. La primera (a grandes rasgos, ss. IV-V), promovida por Jerónimo y seguida por la aristocracia latifundista, buscaba la ascesis, pero sin caer en la extravagancia. La segunda (de nuevo, a grandes rasgos, ss. VI-VII) se correspondería a una etapa de institucionalización y normalización de las experiencias monásticas, marcada por una voluntad de dignificar la apariencia de los religiosos cenobíticos y la aparición de normas de vestimenta (mediante las *regulae*) que buscaban tal fin. Como resultado, en esta segunda etapa apareció una tendencia contracultural que quería recuperar la apariencia moral de extrema humildad a través de la plasmación física en una vestimenta parca y un aspecto dejado (la autora destaca el ejemplo de Martín de Tours).

En cuanto al caso concreto de Hispania, a pesar de no disponer de iconografía propia, sí existen cuatro reglas monásticas y otras evidencias en las que es tratado este tema. El estudio de Sales-Carbonell concluye que el

aspecto físico del monacato se fue alejando del rigorismo de los primeros tiempos del cristianismo en pro de un control episcopal centrado en consolidar la institución religiosa y su paradigma sociopolítico. Así, «se construyó y se afianzó con el auxilio estético y una parafernalia externa que incluyó un ropaje acorde con el objetivo que se pretendía alcanzar» (p. 135).

Nos encontramos, pues, ante una obra colectiva que presenta un conjunto unitario de capítulos centrados en cómo se produjeron las diferentes recepciones, difusiones e innovaciones en Occidente de un nuevo modo de vida nacido al otro lado del Mediterráneo. Esta ristra de capítulos, que nos lleva a África, Galia e Hispania desencadena una conclusión evidente: que el desarrollo del monacato occidental es un fenómeno mucho más antiguo, coral y complejo que la idea común de Benedicto de Nursia como padre fundador del modo de vida cenobítico en Occidente.

Antoni Nieva
Universitat de Barcelona
Barcelona, España
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana
nieva@ub.edu
orcid.org/0000-0002-7974-7371