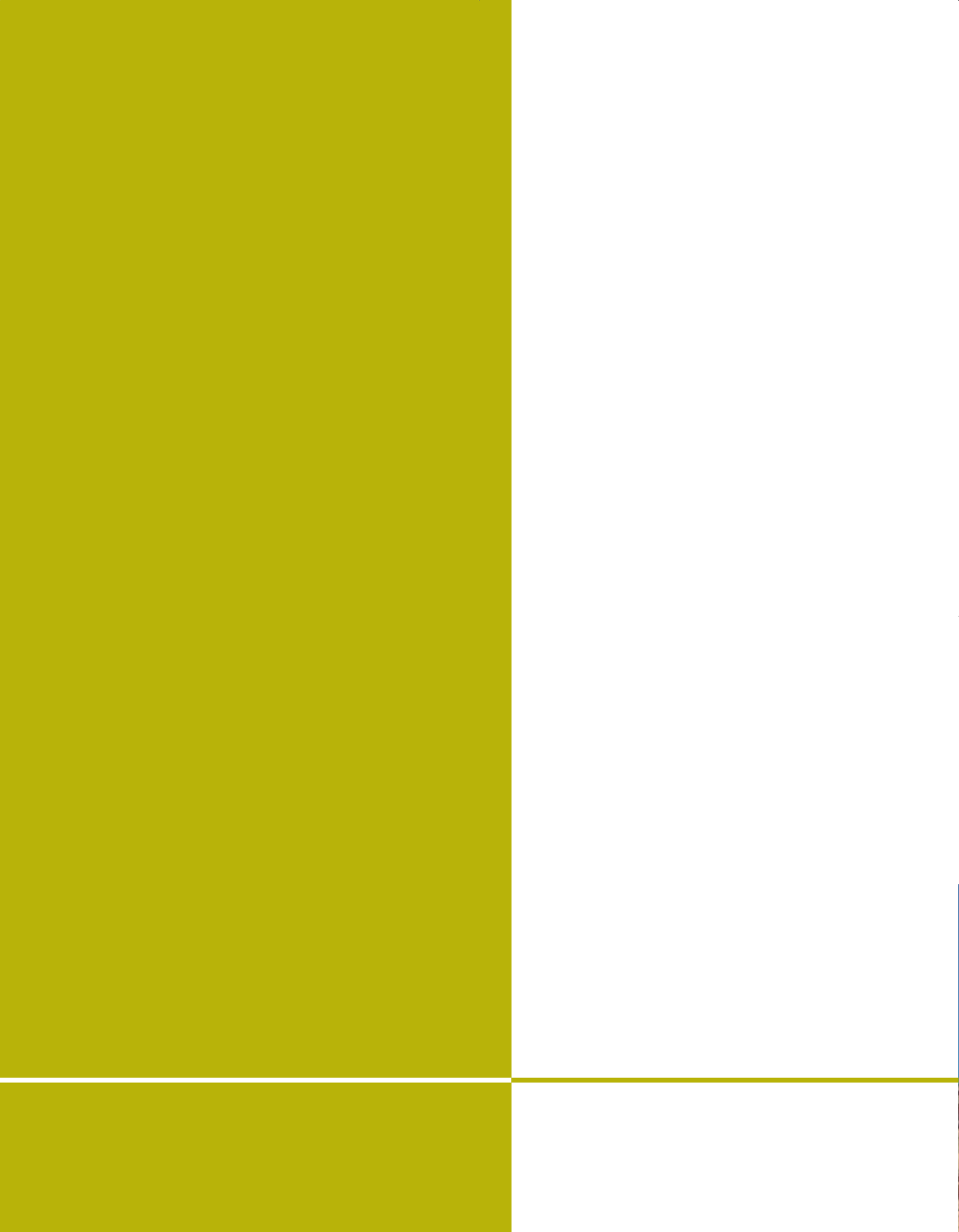






La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos v-x)

Artemio Manuel Martínez Tejera



Bajo las múltiples denominaciones de arquitectura “rupestre”, “hipogea”, “cueviforme”, “de oquedades”, “troglodítica”, etc, encontramos una serie de habitáculos –naturales y/o excavados– cuyo estudio individualizado y más o menos sistemático se inició, salvo algunas excepciones¹, apenas hace algo más de medio siglo². Desde entonces el análisis de dichas “construcciones” ha sido objeto de muy distintas valoraciones por parte de historiadores del arte y arqueólogos, casi siempre reducido a ámbitos comarcales, provinciales o, a lo sumo, circunscritos a CC.AA³, y rara vez desde una perspectiva global, de conjunto⁴. Obviamente no puede ser este último el propósito de nuestra aportación⁵, que se va a centrar, por un lado, en intentar precisar –a partir de las fuentes escritas– conceptos tales como “monje”, “cenobita”, “eremita”, “monasterio” y “cenobio” para un periodo de nuestra historia (la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media), y para un movimiento espiritual (el monacato), del que todavía conocemos mucho menos de lo que nos gustaría. Y, por otro, en intentar acercarnos a la realidad material, dispersa a lo largo y ancho de toda la

geografía peninsular⁶, en la que se desarrollaron los solitarios hispanos.

Vamos a tratar de profundizar en los orígenes socio-espirituales de un modo de vida que, aunque muy vinculado al desarrollo y difusión del primer monasticismo hispano, también fue conocido por grupos de población marginal en la *Hispania* de los siglos III, IV y V (recordemos, por ejemplo, la zona del valle del Ebro, los conjuntos rupestres riojanos de Arnedo, Nájera, etc.)⁷ (fig. 1). Nos centraremos por tanto en el tema que nos ha reunido aquí, que no es otro que el “eremitismo” como manifestación espiritual relacionada con una actividad constructiva un tanto *sui generis*: la rupestre y semirrupestre. Y para ello recurriremos, en primer lugar, a los textos y documentos de la época.

1º LOS SOLITARIOS –EREMITAS Y ANACORETAS– EN LAS FUENTES ESCRITAS

¿Qué entendemos por “eremitismo”? En principio consideramos como tal el fenómeno protagonizado por un tipo de “solitario” tan concreto como el eremita, un personaje –nos

dice Díaz y Díaz– vestido de manera paupérrima, escasamente alimentado, poco aseado y acostumbrado a los castigos físicos⁸; nos referimos a un singular modo de vida nacido en Oriente allá por el siglo III –en Egipto y Siria, pero con precedentes pre-



Fig. 1. Arnedo (Foto, autor).

cristianos— como el de la comunidad judía de los Terapeutas, los «curadores de almas», asentada en Alejandría que propugnaba la soledad y el aislamiento como vía para alcanzar la perfección espiritual⁹.

Un concepto, el de la soledad como vía para alcanzar la perfección espiritual, cuya génesis se retrotrae al “Evangelio según San Mateo” (XIX, 21): «Si quieres ser perfecto, ve, vende todo aquello que posees, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los Cielos. Luego, ven y sígueme» y que fue puesta en práctica por Antonio “El Ermitaño”, San Antonio el Grande (250-356), el “Padre de los monjes”, el más ilustre de los primeros “solitarios” orientales, cuya vida conocemos gracias al texto redactado por su biógrafo, San Atanasio, *circa* 356-357, un auténtico «betseller de la época», en expresión de Ramón Teja. El último medio siglo de su longeva vida —pues alcanzó la edad de 105 años— residió en el monte Colzum, cerca del mar Rojo. Amante de la soledad, allí vivió entre largos ayunos y oraciones y fabricando esteras para no caer en la ociosidad (era su manera de defenderse contra los violentos ataques del demonio). Será un contemporáneo suyo, el también egipcio San Pacomio (?250-346?), que se inició en la vida solitaria de la mano del anciano Palemón, el primero en convertir a estos monjes solitarios en monjes cenobitas, el primero en agruparlos en hábitats para la de vida en común, ya que la vida solitaria, en opinión de Pacomio, había alejado el servicio de Dios del de los hombres¹⁰.

Una categoría de monje, la del eremita, que parece obviada por uno de los grandes autores cristianos de entonces, Juan Casiano, que en una de sus obras más significativas, las “Colaciones” (escritas entre los años 418-427), nos muestra las clases de “solitarios” existentes en

tonces en la Galia: «Y como se abstenían del matrimonio y de la compañía de los padres y del estilo de vida que tenía la gente del mundo, en razón de esta vida solitaria se les llamaron monjes [...] Y al constituirse en comunidad, se les llamaron cenobita [...] De entre estos perfectos surgieron los santos anacoretas [...] No fue en absoluto, como creen algunos, la pusilanimidad ni el vicio de la impaciencia lo que les llevó a buscar los secretos de la soledad, antes fue el deseo de una mayor perfección y el gusto por la contemplación divina...»¹¹.

El texto casianense denomina “monjes” a los primeros cristianos que, renegando del mundo y de la compañía de sus semejantes, renegando de la sociedad en definitiva, decidieron emprender una vida solitaria, mientras que los “cenobitas” serían aquellos “monjes” que se constituyen en una comunidad y deciden llevar vida en común. Será de entre los más perfectos de éstos últimos de donde surjan los anacoretas (de *anachoretēs*, «el que vive aparte»)¹². En definitiva habla de dos tipos de “monjes” o solitarios: los que vive en comunidad, los cenobitas, y aquellos que tras pasar por una experiencia cenobítica deciden vivir su espiritualidad en la más estricta soledad y «apartamiento del mundo», los anacoretas. Un término, *anachoresis*, que originariamente tuvo un fuerte trasfondo económico, ya que en el Egipto romano sirvió para denominar a aquellos que huían de unos impuestos que ya no podían satisfacer¹³.

1.1 Hasta el 711

Gracias a los estudios, entre otros, de Guido M. Gibert, Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Ramón Teja y Pablo C. Díaz Martínez¹⁴ —y a los publicados en tres obras que todavía hoy son referencia obligada en el estudio del fenómeno eremítico en la *Hispania* tardoantigua y

medieval¹⁵— sabemos que en la península la situación no fue muy distinta de la reflejada por Juan Casiano para la Galia¹⁶. Desde sus primeros balbuceos, allá por el siglo IV, el “monasticismo” hispano —en principio un fenómeno surgido en un ambiente aristocrático y urbano— se manifestó preferentemente disperso por el “yermo”, por el “desierto”, alejado de *villae* y *civitas*, aunque no aislado ni comunicado; en definitiva como un fenómeno que buscaba, como diríamos hoy, apartarse del mundanal ruido. Un fenómeno del que tenemos constancia en la península, al menos, desde el año 380, fecha en la que se celebró el primer concilio de Zaragoza, que en su canon segundo condenaba a todos aquellos cristianos que se escondían en las montañas («*latibula* [...] *ac montium*»)¹⁷.

Desde sus orígenes el “orden monástico” buscó la perfección espiritual en la “*fuga mundi*”, en unos principios espirituales que conducían al monje a la santidad por la vía heroica del martirio continuo y cotidiano en soledad¹⁸. No en vano la vida del *coenobita* fue considerada por la jerarquía eclesiástica hispana —tanto hispanorromana como goda— como un tránsito, una preparación, a la vida en soledad, a la ascesis. Un principio, el de la soledad, que sin embargo traía consigo unos sentimientos de independencia y libertad que no fueron aceptados sin más por la Iglesia hispana (a partir del 589 jerárquicamente más “goda” que “hispanorromana”), que todavía no había olvidado una mala experiencia muy vinculada con los ambientes rupestres: la derivada de las enseñanzas de Prisciliano, el primero de los “heterodoxos” españoles, nuestro primer hereje¹⁹. Muestra de esta desconfianza será la homilía que San Leandro dirigió a los asistentes al III concilio de Toledo (a. 589,) en la que relaciona herejías y cavernas: «escondidas (se refiere a las

herejías) en sus cavernas, en las que recogen unas riquezas parciales...». Una visión, la de los herejes que se escondían en las cavernas «para predicar falsas doctrinas...», que ya habría sido previamente condenada en la misma centuria por San Gregorio Magno²⁰.

Pero la iglesia no podía renegar de su existencia ya que hablamos del *modus vivendi* de los gentiles —tal y como explicó perfectamente el propio San Leandro pocos años antes, hacia el 580, en un escrito dirigido a su hermana Florentina—, aquellos a los que los Apóstoles, ante la imposibilidad de reducirlos a su género de vida, permitieron vivir como particulares y usar de sus propios bienes²¹. A pesar de ser considerado como un “apéndice no deseado del cenobitismo”²², al ser un modo de vida santificado por la Iglesia, esta solo pudo dirigir sus esfuerzos a controlarlo, nunca a eliminarlo.

Será años más tarde, con una Iglesia hispana unificada desde el punto de vista doctrinal, cuando el hermano de Leandro y Florentina, San Isidoro de Sevilla (c. 560-636), amplié —en su obra *De Origine*, más popularmente conocida como “Etimologías”—, los testimonios de Casiano y Leandro. Será la primera vez que encontremos noticias sobre este tipo de monje en un texto hispano. Dice San Isidoro: «Anacoretas son quienes, después de la vida cenobítica, se dirigen a los desiertos y habitan solos en parajes despoblados: se les ha dado semejante nombre por haberse apartado lejos de los hombres [...] imitan a Elías y Juan; los cenobitas, en cambio, a los Apóstoles...»²³. Pero lo que resulta más trascendente para nosotros es que introduce un nuevo tipo de monjes, los *eremitae* o ermitaños (de *eremos*, «el que vive en el desierto»), también llamados —afirma— “anacoretas”, que no son sino «los que han huido lejos de la presencia de los hombres,

buscando el yermo y las soledades desérticas»²⁴. Seducido por la obra de Casiano y la regla monástica del “Padre del Monacato occidental”, San Benito de Nursia²⁵, San Isidro nos recuerda que al grado supremo de anacoreta se accedía tras haber pasado por la experiencia cenobítica; condición previa que no cumplían todos los *eremitae* pues es sabido que en la *Hispania* de la primera mitad del siglo VII también había “eremitas deshonestos”, aquellos solitarios monjes errabundos o vagabundos de los que se ocuparon los asistentes al VII Concilio de Toledo (646), «que practicaban ese modo de vida sin antes haber vivido en algún monasterio conforme a las reglas monacales...», condición que sí cumplirán los “eremitas honestos”²⁶. San Isidoro nunca ocultó su rechazo por la vida solitaria²⁷ y volverá a reparar (ahora en su *De ecclesiasticis officiis*, un manual de liturgia), en el hecho de que la diferencia entre eremitas y anacoretas (ambos inmersos en el grupo de “monjes buenos”) radica en la experiencia cenobítica previa de estos últimos²⁸.

Tanto los “eremitas honestos” (o “eremitas monásticos” como los denomina Gregoria Cervero)²⁹ como los anacoretas antes de acceder a la vida en soledad habían pasado por el “filtro” de la vida cenobítica (lo que suponía la obediencia debida al abad y el sometimiento a una legislación, a una *regula*), mientras que los “deshonestos” se lanzaban a la soledad del yermo de forma espontánea, quien sabe si continuando un modo de vida implantado por aquellos a los que el obispo hispalense denominó “montanos”, cristianos que en tiempos de las persecuciones (principios del siglo IV) decidieron refugiarse en los montes y separarse de la ortodoxia católica imperante³⁰.

La doble intención del texto conciliar del 646 al que hemos hecho alusión sería por tanto la de equiparar al “eremita honesto” con el

anacoreta, a la par que acusar al “eremita deshonesto” de ser un heterodoxo en potencia, miembro de un movimiento antisocial y antiurbano que por su acentuada individualidad y pacifismo resultó de fácil expansión por el medio rural, hasta el punto de generar notorios enfrentamientos a lo largo de los ss. VI-VII, desasosiego y ciertos sentimientos de repulsa no sólo ante el propio pueblo y el clero³¹ también entre los miembros de la cúpula eclesiástica; en definitiva el texto viene a recriminar una actitud que promovía la inestabilidad social y religiosa. Y no le faltará razón a la Iglesia, que para contrarrestar tan “malas” influencias convertirá el siglo VII, en palabras de Díaz y Díaz, en el siglo del triunfo general del cenobitismo³².

Por lo que respecta a la Península Ibérica una de las primeras provincias en manifestar la presencia de solitarios fue la Tarraconense³³. A su llegada al “monasterio” de Asan –fundado a principios de esa centuria por Gesaleico en Los Molinos (cerca de Ainsa, en la comarca aragonesa de Sobrarbe), poco después del año 520–, el italiano Victoriano se recluyó en una oscura gruta de la cercana Peña Montañesa³⁴. Fallecido en el 558, su predilección por la vida en común le llevó a transformar el profundo sentimiento solitario arraigado entre los *monachoi* asanianos. Tanto su protagonismo en el surgimiento de un incipiente federalismo de raíz pacomiana en Asan como su contribución a las relaciones monásticas entre uno y otro lado de los Pirineos quedaron plasmadas en dos epitafios, uno dedicado por Venancio Fortunato y otro anónimo, en los que se dicen cosas como que «llenó la Iberia y las Galias de enjambres monásticos. Puso en los monasterios probados y santos ancianos que dependían de él como de su primer hombre...»³⁵.

La siguiente noticia sobre este modo de vida en la Tarraconense procede de La Rioja, en cuyo territorio se asentó un ferviente admirador del modo de vida “solitaria”, *Aemilianus monachus*, nuestro San Millán. Conocida su *Vita* gracias a San Braulio, obispo de Zaragoza (que concluyó su redacción hacia el año 636)³⁶, su testimonio –en gran medida basado en las informaciones transmitidas por cinco contemporáneos del santo: Citonio, Sofronio, Geroncio, Fronimiano y la religiosa Potamia– nos muestra a un joven pastor de ovejas de apenas veinte años de edad que en la segunda mitad del siglo VI había sido discípulo de un eremita de nombre Felices –residente en *castellum Bilibium*³⁷– y que, tras recibir la oportuna educación, emprendió su aventura en solitario. Dice San Braulio que «vino a parar no lejos de la villa de Tercero [...] en donde no se quedó mucho tiempo al ver que le era un impedimento la multitud de personas que a él concurrían [...] Así llegó a los más remotos lugares secretos del monte Dircetio, y cercano a las cumbres cuanto lo permitían la naturaleza del cielo y de los bosques, hecho huésped de las colinas, cumplió su misión privado de la compañía de los hombres y con el solo consuelo de los ángeles, habitando allí casi cuarenta años...»³⁸.

San Millán fue un “eremita deshonesto”, un pastor que sin experiencia cenobítica se lanzó a la vida solitaria. Un solitario cuya “fama de santidad” creció hasta el punto de llamar la atención del entonces obispo de Tarazona, Didimio, que pretendió –dice el texto– «hacer entrar al hombre en el orden eclesiástico puesto que estaba en su diócesis»³⁹. Y vaya si lo consiguió, pues contra su voluntad Millán fue designado presbítero de la iglesia de Berceo; una dignidad eclesiástica que, afortunadamente para él, desempeñó poco tiempo

ya que tras ser denunciado por los clérigos de la comarca acusado de dilapidar el patrimonio de la iglesia, el obispo le relevó del cargo, pasando entonces «el resto de su vida en lo que ahora se llama su oratorio»⁴⁰.

¿Cómo transcurría la vida diaria de San Millán? Algo dice al respecto San Braulio: «tenía por costumbre contentarse con estar solo en su celda durante el día y solía no ver a nadie salvo a uno de los suyos que le suministraba escasísimo y humilde alimento para sustento de su vida...»⁴¹. Millán vivía en solitario su espiritualidad pero no estaba solo sino «acompañado de los suyos» (con un tal Aselo, santísimo presbítero «con el que hacía vida común») ⁴² y, al menos desde que contaba con ochenta años de edad, acompañado también de vírgenes consagradas a su servicio. Una cuestión ésta última, el contacto con mujeres, que atentaba contra la ortodoxia cristiana de aquellos momentos⁴³.

Pero el “solitario” más insigne, sin duda uno de los más relevantes de la Hispania de “época goda”, desplegó su espiritualidad fundamentalmente en la *Gallaecia*: el noble Fructuoso; una de las figuras más destacadas del monacato del siglo VII en Occidente cuya trayectoria nos es conocida gracias a las inquietudes literarias de Valerio del Bierzo, que recogió entre sus escritos una *Vita Sancti Fructuosi Bracarenensis Episcopi* de autor anónimo⁴⁴. Godo de nacimiento y de origen aristocrático, fue el fundador del *coenobium* Complutense y del *oratorium* de San Pedro, una modesta edificación que con el paso de los siglos se convertirá en el cenobio de San Pedro y San Pablo de Montes, ubicado en la localidad berciana de Montes de Valdueza⁴⁵ (fig. 2). San Fructuoso fue, siguiendo con nuestro discurso, un auténtico “eremita honesto”, pues sabemos que antes de retirarse a las soledades que acogerán el



Fig. 2. San Pedro de Montes (Foto, autor).

monasterio de Compludo, siendo aun adolescente, recibió su educación en la escuela episcopal palentina («*possessio ecclesiae*») dirigida por Conancio, en funcionamiento aproximadamente entre los años 607 y 639. Un tipo de escuela para la formación clerical, en la que tomó el hábito y recibió la tonsura⁴⁶, sobre el que legisló el IV Concilio de Toledo, ordenando que los jóvenes estudiantes debían vivir en comunidad bajo la dirección de un anciano muy probado; solo los más rebeldes serían encerrados en monasterios «para que los ánimos inconstantes y soberbios sean reprimidos con severa norma»⁴⁷.

Sus comienzos fueron los de un joven que hacia los 20 años de edad eligió las soledades del Bierzo leonés para desarrollar su espiritua-

lidad conforme a unos principios marcados por el rigor oriental de los “Padres del Desierto”; y para ello no eligió una soledad cualquiera, sino una con fuertes reminiscencias paganas, como suele ocurrir en muchos casos⁴⁸. Allí, en la “Tebaida berciana”, ejerció —seguro que mucho menos de lo que hubiera deseado— de auténtico anacoreta, vagando solitario por tierras frondosas, boscosas y ásperas, por cuevas y altas montañas, a la vez que orando, triplicando los ayunos y aumentando las vigili-
lias⁴⁹.

Rigor que también mostró otro insigne solitario berciano, Valerio, autor de un sinfín de opúsculos, de pequeñas obras o tratados, en los que trató la cuestión de la vida en soledad (*De anachoretis*, *De eremitis*, *De monachis per-*

fectis, etc.), además de innumerables *Vitae* de solitarios (Antonio, Atanasio, Simeón, Pablo de Tebas, etc.)⁵⁰. Su caso, con el que cerramos nuestro breve periplo por las fuentes escritas hispanas anteriores al 711, ilustra a la perfección el sentimiento que el eremitismo despertó entre los cenobitas, una clase de monje que hará acto de presencia en *Hispania* —si hacemos caso del testimonio ofrecido por el obispo Ildefonso de Toledo— a partir del año 570 como consecuencia del asentamiento en la península de la comunidad del africano Donato que, además de haber sido discípulo de un eremita, dicen que vino acompañado de setenta monjes, trajo consigo una extensa biblioteca y «fue el primero que trajo a Hispania la costumbre de aplicar una regla», probablemente la agustiniana si tenemos en cuenta su procedencia⁵¹.

San Valerio (618/630-695/702), que fue monje durante 20 años de su vida en el cenobio complutense, sufrió desde entonces y hasta su muerte —por el hecho de practicar la vida solitaria— la pública animadversión de los *coenobitae* del monasterio *Ruphianense*, junto al que se había instalado, llegando estos— según su propio testimonio⁵²— a destruir la celda en la que vivía y a asesinar a su siervo, un diácono de nombre Juan. Pero muy probablemente toda la ira mostrada por los cenobitas del monasterio *Ruphianense* hacia Valerio no vino motivada por una cuestión exclusivamente espiritual. La “envidia”, a la que recurre constantemente Valerio para explicar el origen de sus muchas y continuas desgracias, pudo deberse al hecho de que los anacoretas y eremitas siempre ejercieron una gran atracción espiritual sobre las comunidades cristianas rurales y ésta devoción muchas veces iba acompañada de unos recursos económicos (en forma de donaciones principalmente) que

tanto los cenobios como las altas jerarquías eclesiásticas (episcopales) consideraban legítimamente suyos. Recursos que sirvieron incluso para crear escuelas, como hizo el propio Valerio, que se enorgullecía de que sus alumnos o discípulos se aprendieran de memoria el *Psalterium*, el “Libro de los Salmos”, en tan solo medio año⁵³.

Éste, el económico, es sin duda un argumento de peso a la hora de comprender la tirantez de las relaciones entre los monjes solitarios, el clero y el episcopado (recordemos las pugnas de San Millán con Didimio y señalemos las de Valerio con los presbíteros Flaino y Fiminio y con el obispo astorgano Isidoro, al que denomina «*pestilentissimum virus*»)⁵⁴.

1.2 Siglos VIII-X

Con el testimonio de Valerio del Bierzo concluimos este apresurado viaje literario por la historia del movimiento “solitario” anterior a la invasión musulmana. ¿Y qué supuso la fecha del 711 para nuestros eremitas y anacoretas? La división política de *Hispania* en territorios dominados por el Islam y en territorios libres trajo consigo la fractura de la unidad de la Iglesia, que desde entonces y hasta 1085, con la conquista de Toledo, contará con dos centros espirituales (Toledo y Oviedo), que mantendrán intensas disputas teológicas desde el siglo VIII. Pero también significó el fraccionamiento geográfico —con la creación y resurgimiento de una serie de “tierras de frontera”— y espiritual de la comunidad cristiana hispana. Inmersa en profundos debates teológicos (recordemos las disputas de Beato de Liébana y el obispo Elipando de Toledo sobre la cuestión adopcionista), la bicéfala iglesia hispana debió considerar la cuestión de la que nos venimos ocupando como secundaria, pues a ella solo se referirá, a finales del siglo IX, el

anónimo redactor de la pro-visigotista “Crónica Albeldense”, que consideró al monje Antonio como el primer fundador de “monasterios”⁵⁵, utilizando el término *monasterium* en el sentido de cenobio, tal y como se corresponde con las fundaciones regias de entonces, y no en el de hábitat de un solitario. Y es que la realidad documental muestra como a partir del siglo VIII se generalizará el uso del término “*monasterium*” en detrimento de “*coenobium*”. Para entonces ya se habían limado definitivamente, o casi, las diferencias etimológicas entre ambos términos.

Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el monaquismo hispano (¿o quizás deberíamos hablar de una “iglesia monastizada”?) de los siglos VIII al X —uno de los protagonistas principales de la organización político-administrativa del territorio— conservó muchos de los rasgos primitivos del movimiento (marginalidad, provocación, etc.). La novedad más significativa con respecto a siglos precedentes será la imparable popularidad de la *Regula monachorum* de San Benito de Nursia, hasta el punto de que ya era de sobras conocida en la península —como demostró en 1973 Antonio Linage— en la primera mitad de la décima centuria. Pero como muy bien dice el Padre Colombás, refiriéndose a la tradición benedictina altomedieval (ss. VIII-XI) en general, «el ordo monasticus no se convierte en benedictino de la noche a la mañana. Persiste la regla mixta. Los abades no se resignan a someterse a una sola regla, y las comunidades a renunciar a sus tradiciones. La regla benedictina se propaga pero no domina, pese a los esfuerzos por imponerla...»⁵⁶.

Como hemos dicho, desde el punto de vista eclesiástico apenas conservamos valoraciones o enjuiciamientos del tipo de vida solitario, pero los pocos que conocemos parecen

constatar que sufrió una cierta alteración determinada por la nueva situación política, que en los territorios libres vino condicionada por la repoblación o reorganización de los territorios. El avance de la frontera cristiana, especialmente con Alfonso III, mal llamado “El Magno” (866-910)⁵⁷, requería una nueva respuesta política y ésta se basó, fundamentalmente, en la reestructuración y reorganización de los territorios; un proceso en el que la intervención de la Iglesia, en general, y del movimiento monástico en particular, resultó fundamental. Los monarcas astur-leoneses que potenciaron dicho proceso se dieron cuenta desde un principio de que el aporte humano resultaría fundamental para llevarlo a buen término, por lo que no rechazaron a sus protagonistas ni por su procedencia de los territorios situados en la órbita política islámica (los *Dhimmíes*)⁵⁸ ni por sus preferencias espirituales, ya que las fuentes escritas muestran claramente cómo favorecieron las fundaciones cenobíticas, pero también que permitieron la existencia de asentamientos de eremitas o anacoretas. Y para su control se apoyaron en la figura del *episcopus*, al que en muchas ocasiones “obligaron” a ocupar tal dignidad.

Uno de estos obispos fue el astorgano Genadio, que «*aedificavit [...] tam Cenobios quam Eremos...*», como dijo de él su discípulo y, además, sucesor en la silla asturicense, Salomón⁵⁹. El mismo obispo que en el 920 concedió la mitad de la villa de Laguna de Somoza a los hermanos anacoretas («*fratrum anacoritum*») y eremitas (*eremitis*) del Bierzo⁶⁰. La pluralidad terminológica empleada en el documento —*Cenobios*, *Eremos*— parece insistir en la inconveniencia de identificar como sinónimos ambos términos y, además, constata la más que probable existencia de “eremitas deshonrados” en el territorio berciano.

Hay que subrayar la trascendencia de la figura de *Iennadium*, un auténtico “anacoreta”, un “eremita honesto” que disfrutó de la vida en soledad en el último tramo de su vida, después de haber formado parte de las comunidades cenobíticas de Ageo y de San Pedro de Montes⁶¹. Su actuación al frente del obispado asturicense ejemplifica una nueva actitud, más tolerante, por parte de algunos miembros de la alta jerarquía eclesiástica hacia la práctica solitaria, una forma de vida tradicional en la *Gallaecia* tan aceptada y prestigiada (recorremos, además de la “Tebaida berciana” la conocida, desde 1124, como “Ribera Sagrada” o «*riboira Sacrata*», surgida a partir de la fundación del monasterio Peonense en la confluencia de los ríos Miño y Sil, una fundación fructuosiana fuera del Bierzo)⁶² que había entrado a formar parte de las estructuras económicas dominantes y del dominio del episcopado, toda vez que se había convertido en un factor de cohesión social y religiosa.

Genadio, junto con San Fructuoso, fueron personalidades eclesiásticas con una gran “cultura monástica”⁶³ que trasladaron al mundo rural el papel benéfico que la Iglesia desempeñaba en el mundo urbano; hombres que fomentaron y respetaron la vida en soledad a la vez que supieron utilizar el cenobitismo como motor de feudalización. Y es que la verdadera vocación genadiana fue, como en el caso de San Fructuoso⁶⁴, la vida en soledad. Genadio reestableció el tipo de vida que más le agradaba, el anacorético, y lo hizo dependiente del control cenobítico. Y es que para el obispo astorgano la vida solitaria era —como decía el monje sirio Filoxeno de Mabbug unos siglos antes— la coronación de una vida ejemplar pasada en el claustro: «Cuando el monje ejercitante —escribe este último— ha practicado todos los ejercicios penosos del monasterio con

humildad, obediencia y perseverancia [...] entonces sus padres espirituales le conceden el permiso de vivir solo, en el retiro...»⁶⁵.

¿Y que ocurrió con la vida solitaria en los territorios dominados por el Islam? De los textos procedentes de los territorios sometidos (siglos IX-X) vemos desaparecer cualquier referencia al solitario. ¿Quiere esto decir que fue un modo de vida inexistente entre los *dhimmíes*, entre “los cristianos del pacto”? Si nuestra conclusión se basase exclusivamente en el apabullante *silentium* de las fuentes tendríamos que decir que sí; pero tenemos nuestras dudas ya que sabemos de un monje que tras su formación en el monasterio cordobés de San Acisclo, tuvo para sí —a mediados del siglo IX— su «*propiae quietis cellula*»⁶⁶. Además, algunos textos cordobeses de la segunda mitad del siglo IX confirman con rotundidad el incremento de la población cristiana en el hábitat no urbano, el más susceptible de ser habitado por solitarios. Uno es la pasión de las santas Nunilón y Alodía, redactada poco después del 851; dicha *passio* narra como un apóstata (muladí) intentó convencer a las santas de que para salvar sus vidas habían de hacer como él, es decir, convertirse, para después vivir como cristianas urbanas o bien huir a las montañas, lugar en el que habitaban los, digámoslo así, verdaderos cristianos⁶⁷; el segundo es un texto árabe del historiador Ibn Hayyan en el que al narrar las revueltas indígenas de finales del siglo IX y principios del X al Este de Guadix (prov. de Granada) cuenta como muchos de ellos se refugiaron en el “hisn” de Munt Rây, un monte difícilmente accesible y prácticamente inexpugnable muy poblado por “cristianos” que habían violado su pacto o capitulación⁶⁸. Y el tercero y último procede del cordobés San Eulogio, que recurriendo a los relatos bíblicos convirtió, a partir del año 852, la huída al

mundo rural, en una seña de identidad cristiana y a ésta en germen de futuros asentamientos cenobíticos: sólo el éxodo a la montaña, al hábitat rural, permitiría la vivencia en libertad de la verdadera Fe cristiana⁶⁹.

Con estos argumentos no resulta difícil afirmar que la dispersión de los “cristianos” por el medio rural fue una característica de la época, hasta el punto de que las zonas montañosas de las provincias de Málaga, Granada, Córdoba, etc., se transformaron en grandes receptáculos de comunidades cristianas y, también, monásticas. Y a estas últimas comunidades pertenecieron, sin duda, algunos de esos habitáculos que ahora llamamos “monasterios rupestres”, a los que Eulogio denominó, a mediados del siglo IX, *Ascysterium*: así llamó el mártir cordobés a la Gran Laura oriental de San Sabas (cerca de Jerusalén) y a los cenobios ubicados en las cercanías de Córdoba, incluso a alguno de los que visitó en el viaje que emprendió en busca de sus hermanos y que le condujo hasta los Pirineos; uno de ellos fue el del beato Zacarías, situado a las puertas de la Galia y a los pies de los montes Pirineos (al que, indistintamente, denominará, *monasterium* y *coenobio*)⁷⁰.

La inestable y conflictiva situación política, social y económica vivida en al-Andalus a lo largo de los siglos IX y X –propiciada tanto por la actuación de las autoridades islámicas como por las cristianas– obligó a muchos *dhimmíes* a autoexiliarse, a huir a las montañas. Este hecho –unido a la más que probable presencia de miembros de comunidades monásticas entre los exiliados, a las casi constantes prohibiciones por parte de las autoridades musulmanas de erigir nuevos centros religiosos (iglesias, monasterios, etc)⁷¹ y una situación de peligro persistente– abrirá las puertas a una nueva concepción del hábitat de las co-

munidades cristianas, provocará el resurgir de una modalidad de poblamiento: el rupestre y semirupestre⁷².

2º EL HÁBITAT DEL *MONACHUS* (SOLITARIO)

Pero abandonemos los “yacimientos literarios”⁷³ para introducirnos en las distintas expresiones constructivas del espacio monástico, de la “arquitectura para solitarios”. Si, como se deduce del testimonio isidoriano, al menos a mediados del siglo VII existían dos tipos de *monachoi* (los *coenobitae* y los *eremitae* o *anacoretæ*), hay que pensar que coexistieron dos tipos de “organizaciones monásticas” distintas en cuanto a la concepción de su espacio vital y a la materialización y organización de sus hábitats, “genuinamente ecológicos” en el caso de los destinados a los solitarios⁷⁴: la monástica, dirigida a la vida en soledad, y la cenobítica, enfocada a la vida en comunidad. Y en cierto sentido así lo entendió hace ya casi treinta años Luis Caballero⁷⁵. Hablaremos por tanto de dos tipos de manifestaciones arquitectónicas monásticas, de dos tipos de *monasteria*, uno dirigido a la vida en soledad y otro enfocado a la vida en comunidad, una realidad que se constata en las “Etimologías” isidorianas, donde se define el *monasterium* como el lugar habitado por un *monachus*, por un solitario anacoreta (*anachoretēs*, «el que vive aparte») o ermitaño (*eremos*, «el que vive en el desierto») y el *coenobium* como el espacio destinado al cenobita. Distingue, en definitiva, entre monasterios y cenobios⁷⁶.

Pero, ¿esta diferenciación etimológica se manifestó desde el punto de vista material? Al menos esa es la premisa de la que partimos. Ya veremos a donde conduce. Lo que tenemos que tener muy presente es que el cenobítico es un hábitat que por su concepción espiritual

rechaza cualquier atisbo de individualidad, ya sea espiritual o física. El cenobio, alejado de los hombres, que no aislado, acota el espacio en el que el monje desarrolla su espiritualidad de manera individual, cierto, pero dentro de un entorno comunitario. Espacios al servicio de una comunidad de monjes dirigida por un abad y regida, especialmente en el caso hispano, por una o varias de las *regulae* contenidas en el *Liber regularum*, un código espiritual compilatorio en el que los textos normativos de San Isidoro, San Fructuoso y *Communis* compartirán protagonismo con los de Pacomio, Basilio, Agustín, Juan Casiano o Benito de Nursia⁷⁷.

E iniciamos nuestro camino recordando que el estudio de los ámbitos religiosos cuevi-formes rara vez puede abordarse desde el análisis de sus “formas arquitectónicas” lo que, sin duda, dificulta su definición cronológica⁷⁸. Incluso los restos óseos localizados y analizados por técnicas de datación tan precisas como el C-14 abarcan fases que en muchos casos llegan a prolongarse casi dos siglos⁷⁹. A diferencia de la arquitectura exenta, la arquitectura rupestre –totalmente excavada– o semirrupestre –con zonas al aire libre cubiertas con materiales perecederos como la madera– no se construye sino que se extrae, de ahí que generalmente se encuentren en entornos geológicos fácilmente manipulables por los canteros (preferentemente arcillosos, calizos o de areniscas), en terrenos donde no resulte muy difícil realizar tareas de extracción y creación de habitáculos. Una técnica mucho más compleja que la estrictamente constructiva y que cuenta con muchos más condicionantes técnicos (por no hablar de los geológicos y topográficos), lo que explica muchas de sus diferencias, más a nivel formal que planimétrico, más a nivel estético que litúrgico, con los edi-

ficios exentos “construidos” en aquellos mismos momentos.

Nos enfrentamos, por lo general y salvo contadísimas excepciones, con un conglomerado de espacios en muchas ocasiones dispersos, irregulares, tanto en planta como en alzado, y de muy difícil identificación e interpretación; con espacios, como ya señaló Manuel Núñez, en los que la simbiosis arquitectura-naturaleza impedirá la mayoría de las veces, que los valoremos por sus formas externas⁸⁰. Con espacios que en raras ocasiones mostrarán signos o símbolos que contribuyan a situarlos en unas coordenadas cronológicas y funcionales precisas (excepcionalmente cruces y crismones tallados, restos epigráficos y altares) (figs. 3-4). Una manifestación religiosa en la que generalmente los altares exentos se sustituyen por altares-nichos (como ocurre en San Millán de Suso, La Rioja, y en la Alozaina, Málaga) o bien por altares de bloque labrados en la roca y situados ante las hornacinas (que es lo que sucede en la “Cueva de San Antón” o iglesia de Nuestra Señora de la Cabeza, en la localidad malagueña de Ronda, datada por Puertas Tricas en los siglos IX y X)⁸¹.

Cuando se pretende analizar la variante arquitectónica rupestre (o “del vacío”) y semirrupestre resulta muy difícil precisar su uso religioso, su funcionalidad y su cronología; de hecho algunos de los complejos cenobíticos rupestres que han sido datados antes del 711 –como el de Alborajico, en Tobarra, y el de la Camareta en Agramón, ambos en la provincia de Albacete o el del Cortijo de Valdecanales (Rus, provincia de Jaén)– presentan una serie de estancias cuya funcionalidad religiosa, como en el caso de la identificada con un espacio cultual en Alborajico, se deduce por la presencia de una cruz grabada sobre su puerta de acceso⁸². En cuanto al bello conjunto de Valde-



Fig. 3. Crismón de "El Espolón", en S. Pelayo de Cañedo (prov. de Salamanca), de Grande del Brío, 1997.



Fig. 4. Cruz grabada en El Pozillo (Arcavica, Cuenca) (Foto, autor).

canales (siglos VI-VII), este se ha interpretado como un oratorio público para atender las necesidades espirituales de la zona o bien como una hospedería al servicio de los peregrinos o viajeros que seguían la ruta del camino viejo de Toledo⁸³: una hospedería, ¿dependiente de algún cenobio?, podemos preguntarnos.

2.1 Los *Monasteria*

¿Cómo era el espacio habitado por el monje solitario en la *Hispania* cristiana de la Antigüedad Tardía? Respecto a esta cuestión ya hemos visto como la aportación de los textos no era especialmente significativa; no obstante los cientos de espacios identificados como "eremí-

ticos" a lo largo y ancho de la geografía peninsular parecen participar de una serie de rasgos comunes que vienen a confirmar lo expuesto en las fuentes escritas: su localización en espacios naturales, generalmente cuevas (en algunas ocasiones naturales pero acondicionadas por la mano del hombre o bien talladas *ex professo*); su ubicación en zonas rurales, en ocasiones con una cierta carga religiosa, incluso precristiana en algunos casos y su localización en "territorios de frontera". Un claro ejemplo lo encontramos en la enigmática "cueva de San Tirso" (Arnedillo, La Rioja), en la que se encontró un epígrafe de consagración del año 869 perteneciente a un edificio dedicado a los apóstoles Juan, Santiago y Pedro⁸⁴ (figs. 5-6).



Fig. 5. Exterior cueva de San Tirso (Arnedillo, La Rioja). (Foto, Ángela Crespo).



Fig. 6. Interior de la cueva de San Tirso. (Foto, Ángela Crespo).

En principio podemos definir el monasterio, el “espacio del anacoreta” y el del “eremita honesto”, como un ámbito unipersonal extremadamente sencillo, humilde (en cuevas y chozas, rupestre y semirupestre), de pequeñas dimensiones y aislado, pues los auténticos solitarios vivían en la más absoluta soledad; espacios unipersonales y aislados que generalmente suelen reunir las funciones de vivienda y oratorio, las denominadas “celdas-oratorios”. ¿Resulta posible diferenciar, desde esta perspectiva, los hábitats de anacoretas y “eremitas honestos”? Lo dudo ya que unos y otros no son sino auténticos *monasteria*, habitaciones de un solo monje, ya que en griego “monos” significa “solo” y “sterion” “residencia”, como recuerda San Isidoro. Es decir, el término “monasterio” identifica, al menos desde un punto de vista etimológico, la habitación de un solitario («*solitarii habitatio*»)⁸⁵; “construcciones para solitarios” o “construcciones monásticas” que nada tienen que ver con el contenido que hoy en día dotamos de manera convencional al término “*monasterium*”, que no es sino el que originariamente tuvo la expresión *coenobium*. Y si identificamos al eremita y al anacoreta con un auténtico *monachus*, no tenemos más remedio que considerar la arquitectura eremítica y anacorética como “arquitectura monástica” en el más estricto significado etimológico del término; que identificar el monasterio con la habitación de un solitario, con las primeras “viviendas” de personajes como Victoriano, Millán, Fructuoso y Valerio.

Estos espacios de uso individual recibieron distintas denominaciones a partir del siglo VI. Para San Braulio se trata de un “*habitaculum*” (término que encontramos en la parte de la *Vita* que cuenta el robo del animal que le servía a Millán como medio de transporte) o de

una “*cella*”, mientras que algunos textos del siglo VII recogen un término (“*ergastulum*”); un término que encontramos, dentro ya de un contexto “monástico”, en la epístola jeronimiana «*ad Eustoquium*»⁸⁶, del 384 y un año más tarde en la carta o decretal que el papa Siricio dirigiera al obispo Himerio de Tarragona tratando de la respuesta que debía de dar este último a los monjes infieles a su profesión, a los monjes que habían roto su promesa de castidad. Y esta no fue otra que la forzosa reclusión en sus *ergastulii* para así purificarse en penitencia⁸⁷. “*Ergastulum*”, un término con marcado acento penitencial que identifica un espacio de pequeño tamaño (*cellula*), existente “en” o “junto a” una *ecclesia*; es decir, en el sentido de una humilde celda fabricada por el hombre⁸⁸. Carácter individualista que vendrá reforzado por su constante aparición en textos relacionados con ambientes eremíticos y anacoréticos, como es el caso de la *Vita Sancti Fructuosi* y de algún que otro texto del solitario monje Valerio⁸⁹, si bien se empleó también —aunque en contadas ocasiones— como sinónimo de «*cella fratribus*», pero no en el sentido de celda individual⁹⁰, significado que sólo alcanzará en un ambiente marcado por una fuerte tradición anacorética o eremítica.

Según el anónimo biógrafo de San Fructuoso, su principal actividad —ya desde niño— comprendía varias etapas⁹¹: buscar el “yermo”, construir en él un *oratorium* y recluirse en una pequeña celda “junto a él” o bien “dentro de él”. Es decir, en ningún momento el noble godo pretendió con su actuación ser un germen de asentamientos cenobíticos. Otra cosa muy distinta es que en torno a su aislamiento llegara a constituirse —incluso puede que bajo su tutela— un monasterio, un hábitat para solitarios, tal y como aparece indicado en el epígrafe de San Pedro de Montes. Realmente San

Fructuoso no fundó allí un hábitat cenobítico sino que construyó un espacio («*brevi opere*»), un *monasterium* compuesto de *oratorium* y *ergastulum*. Intentaba alejarse del tumulto y dedicarse a la vida contemplativa, rasgo este último que caracteriza el monacato oriental frente al occidental, que propugna la vida en común y la obediencia; en definitiva, practicar el ascetismo en su más alto grado.

Oratorios al servicio de solitarios que seguirán apareciendo en el paisaje monumental del Bierzo leonés del siglo VII –la “Tebaida berciana” como llamó a la comarca D. José María Luengo– después de la muerte de San Fructuoso ya que en aquel lugar y gracias a las aportaciones de los buenos cristianos⁹² Saturnino, un discípulo de San Valerio, pudo erigir un *oratorium* dedicado a la Santa Cruz y a San Pantaleón que fue consagrado por el obispo astorgano Aurelio entre los años 683-693, el mismo que consagró presbítero a Saturnino⁹³. A este primitivo *oratorium* puede que pertenezcan algunos de los restos conservados hoy en día en los modestos muros de una ermita reconstruida en 1723 por los monjes de San Pedro de Montes junto al antiguo camino que desde Montes de Valdueza conducía a Ponferrada. Entre las piezas reaprovechadas que allí se conservan⁹⁴ –se encuentran: una recortada a modo de mainel decorada con tallos serpenteantes (que acaso perteneciera a un cancel); otras dos talladas a bisel (una con motivos geométricos– círculos entrelazados y cuadrados inscritos - y la otra con decoración vegetal a base de un trenzado de doble tallo y hojas de hiedra), que reutilizadas a modo de pilastrillas calizas (una haciendo de jamba y otra de umbral) bien pudieran tratarse de restos de frisos o impostas (fig. 7).

¿Fueron las fábricas de Fructuoso y Saturnino exentas o se trató, por el contrario, de un



Fig. 7. Restos altomedievales en la moderna ermita de la Santa Cruz de Montes (León) (Foto, autor).

ámbito rupestre o cueviforme probablemente completado con madera, paja, etc? Díaz y Díaz ya entró a analizar esta cuestión en profundidad a partir de los textos de San Valerio y llegó a la conclusión de que se trató de un abrigo rocoso, de un espacio rupestre o semirupestre, que relacionó con otros ambientes del norte hispano (entre otros Cadalso, en Santander; San Pedro de Rocas, en Orense; San Juanín de Carucedo, en León y Santa María de Cova-donga, en Asturias)⁹⁵ y que nosotros hacemos extensivo también al sur de España, aunque en este caso puede que de posterior cronología (siglos VIII-X) ya que a diferencia de los norteños estos no se localizan –que sepamos– en espacios de fuerte tradición eremítica: este es el

caso de la Alozaina, un edificio semirrupestre malagueño que Puertas Tricas describe como una iglesia de una sola nave con una celda de eremita al fondo⁹⁶: ¿acaso un *oratorium* y su correspondiente *ergastulum*?, ¿acaso un auténtico “*Monasterium*”? Lo único cierto es que no se conoce texto alguno que indique la exacta ubicación de los *ergastula* en la topografía templaria hispana más allá de su localización “junto al altar” (en cuyo caso bien podría hacer referencia a una celda-oratorio) o bien “de camino al altar”; por eso hay que poner en cuarentena la identificación de dos pequeñas estancias con *ergastula* en el monasterio carriónés de San Zoilo —y menos con el nombre de *inclusae* (con una estancia para reclusos) pues

todavía se desconoce su relación con la topografía templaria del edificio altomedieval⁹⁷.

Sobre la posibilidad de que tales construcciones incorporasen materiales como la madera o la paja no hay más que recordar aquel texto de San Valerio en el que se narra la destrucción por un incendio del *monasterium* de Castro Petroso⁹⁸; o bien aquel otro de la *Vita* de San Martín de Braga: «*ipse ex lignim contextam cellulam habebat...*»⁹⁹. Sea cual fuere su verdadero aspecto, su verdadera apariencia externa, esta no debió ser muy diferente a la solución que Fernando Galtier ofreció para la estructura defensiva altomedieval de Luesia (prov. de Zaragoza) (fig. 8). Espacios que pudieron haber servido de hábitats para anacoretas o

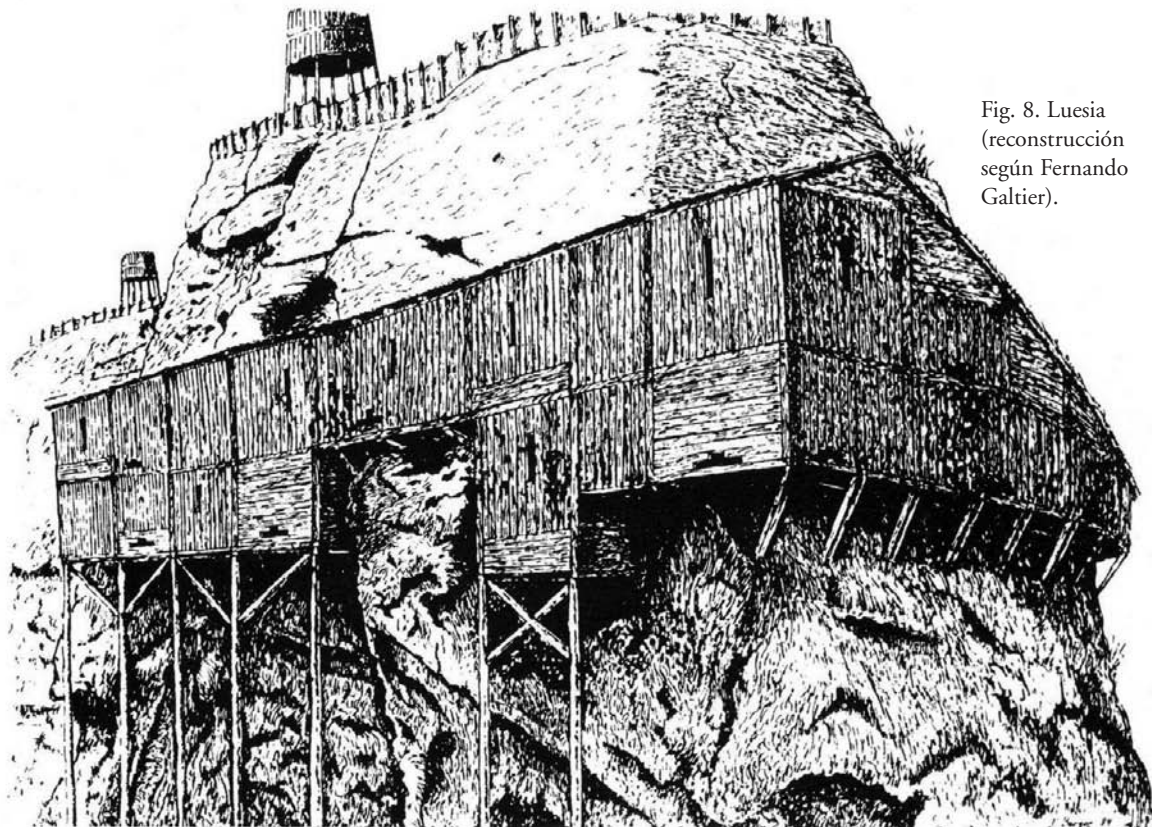


Fig. 8. Luesia (reconstrucción según Fernando Galtier).

“eremitas honestos” los encontramos en tierras cántabras, especialmente en la zona de Valderredible: se trata de algunas de las sencillas cuevas de San Andrés de Valdelomar y San Martín de Valdelomar (Peña Castrejón y Peña Horacada), datadas en la novena y décima centurias¹⁰⁰. Otros espacios monásticos rupestres (otras celdas-oratorios aisladas) se conservan en la provincia de Burgos (una es la conocida como “Cueva Andrés”, en Quintanar de la Sierra)¹⁰¹.

2.2 “Lauras” y “eremitorios”

En muchas ocasiones el primitivo hábitat solitario e individual de anacoretas y eremitas, el monasterio, dará lugar a otro tipo de organizaciones: las lauras y eremitorios, en ocasiones auténticos “monasterios-aldea”, tal y como los definió en su día Luis Caballero, o “poblados monacales”¹⁰². Una de las figuras literarias más relevantes de finales del siglo IV, Sulpicio Severo, en su “Vida de San Martín de Tours” (redactada hacia el 397) se preocupó de describir este tipo de hábitats. Decía Sulpicio que «Durante algún tiempo, él —se refiere a San Martín— vivió en una celda contigua a la iglesia. Después, no pudiendo soportar por más tiempo la inquietud que le producía la presencia de los que le rendían visita, estableció un monasterio en un lugar retirado, a unas dos millas fuera de los muros de la ciudad. Aquél lugar era tan secreto y escondido que nada tenía que envidiar a la soledad del desierto. En efecto, por una parte, estaba rodeado por el acantilado a pico de un monte elevado mientras que el resto del terreno estaba cerrado por un estrecho meandro del río Loyra; y no había más que una vía de acceso, y ésta todavía muy angosta. Martín ocupaba una celda construida con madera y del mismo modo lo hacían muchos de sus hermanos. Pero la mayor parte estaban hechas

de receptáculos excavados en la roca del monte que les dominaba...»¹⁰³.

La “Vida de San Martín” ofrece una visión ciertamente esclarecedora de un proceso muy concreto: la pérdida de la soledad de la que disfrutaba en una celda construida junto a una iglesia (probablemente urbana) le obligó a abandonarla y a fundar un “monasterio” en un paraje solitario situado a dos millas de la ciudad. Allí se construyó una celda de madera, allí “estableció un monasterio”; pero allí le siguieron también sus hermanos, que en su mayor parte habitaron las cuevas de los alrededores. Este texto refleja ese carácter solitario del “*monasterium*” del que venimos hablando, que desaparecerá con la llegada y establecimiento, en celdas de madera y cuevas, de ochenta hermanos. Ese sería el verdadero aspecto de una “laura” o eremitorio galo del siglo IV que, posteriormente, derivará en un cenobio ortodoxamente organizado de acuerdo a una regla.

Sólo hubo una modalidad, y de clara raigambre oriental, que permitió conciliar la ascesis individual con el cenobitismo: se trata de las “*laurae*” o “*lavrae*”, una fórmula material y espiritual surgida en Palestina¹⁰⁴ y conocida por algún que otro religioso hispano de finales del siglo IV, como la virgen hispana Egeria que en su viaje al monte Sinaí nos los describe así: «Así pues —dice la peregrina— el sábado por la tarde nos adentramos en la zona montuosa y llegamos hasta algunos eremitorios donde los monjes que allí moraban nos acogieron de manera muy cordial, ofreciéndonos toda su hospitalidad; hay allí, incluso, una iglesia con un sacerdote...»¹⁰⁵. Una modalidad organizativa de sobras conocido en distintas zonas de la mitad norte de nuestra geografía peninsular¹⁰⁶.

Muchas lauras o “colonias eremíticas” (o proto-cenobios en muchos casos) aparecen

configurados por multitud de espacios individuales –cuevas y construcciones leñosas– que habrían ido surgiendo alrededor de una celda-oratorio o habitáculo ocupado por un anacoreta o “eremita honesto” con gran fama de santidad: él gobernará la comunidad de acuerdo a sus propias preferencias espirituales¹⁰⁷. Un agrupamiento de solitarios que llevará pareja la necesidad de contar con ciertos espacios de uso comunitario, entre otros los de almacenamiento y el cultural. Y es que en un ambiente de soledad como el del eremitorio el monje únicamente haría vida en común en momentos tan concretos como el de la celebración eucarística, ya que su transcurrir diario acontecía en la soledad de su celda-cueva o celdacabaña¹⁰⁸.

El cenobio riojano de San Millán de Suso (“de arriba”), Patrimonio de la Humanidad desde 1997, surgió a partir de un “monasterio”, de la habitación de un solitario¹⁰⁹; un espacio que ya en vida del santo se convirtió en una verdadera “laura”, en esta ocasión organizada para la beneficencia, que contó con distintas zonas de vivienda, almacenaje y trabajo y, evidentemente, con su *oratorium* pues en él fue enterrado Millán (fallecido en el 574) por orden de Aselo: «su cuerpo –dice la *Vita*– fue transportado con gran acompañamiento de religiosos y depositado en su oratorio, en donde aún permanece...»; un *oratorium* que tras su muerte contaba, al menos, con un altar probablemente dedicado a San Julián, ya que se celebraba allí su festividad¹¹⁰. Tiempo después la “laura” surgida en torno a su celda evolucionó hacia un auténtico cenobio cuya bella iglesia, consagrada en el 984, se materializa como un edificio semirupestre: excavados en la roca tiene los tres espacios que conforman la zona del «*sanctuarium altaris*» (reaprovechando lo que fuera el *orato-*

rium de Aemilianus), pero no sus dos naves, erigidas en piedra (fig. 9).

Estas “lauras” y eremitorios responden a una tipología o modalidad organizativa que, al menos desde el siglo VI, disponía de un *oratorium* (en muchos casos probablemente la única construcción pétrea y exenta del con-

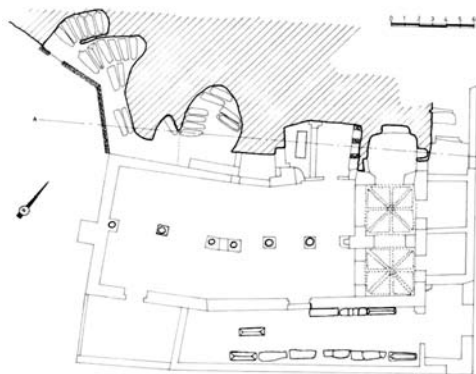


Fig. 9. San Millán de Suso, La Rioja (planta, según Puertas Tricas 1979).

junto) como centro de reunión esporádico de los solitarios dispersos por sus alrededores –que harían su vida diaria en la soledad de sus cuevas y cabañas– y de espacios para almacenamiento, refugio, etc. Quizás fuera este el aspecto del “humilde habitáculo” erigido por el abad Nancto –que procedente del norte de África, arribó a *Hispania* en la 2ª mitad del siglo VI– con el apoyo del monarca arriano Leovigildo en un lugar solitario no lejos de *Emerita Augusta*¹¹¹. Y como una organización tipo “laura” hay que considerar –como ya hicieron Monco y Barroso y Morín– la primera realidad material del cenobio Servitano (provincia de Cuenca)¹¹²: la comunidad del norteafricano Donato se instaló a los pies de la ciudad romana de Arcávida, entonces prácticamente abandonada, y erigió un *oratorium* rupestre que serviría de iglesia y sala de reuniones; los monjes se instalarían en torno al espacio cultural, con-

figurando una auténtica “laura”. *Oratorium* en el que fue enterrado tras su muerte, acaecida hacia el 580 ó 584; en poco tiempo su sepultura atrajo una gran cantidad de enterramiento a su alrededor, surgiendo una auténtica necrópolis «*ad sanctos*»¹¹³ (figs. 10-11).



Fig. 10. Arcavica (Cuenca), eremitorio y necrópolis según Barroso y Morín, 2003.

Será más tarde, probablemente a mediados o finales del siglo VII y gracias a la ayuda económica de la noble Minicea, cuando este eremitorio provisional se monumentalice y se construyan varios edificios (eso sí, aprovechando la inagotable cantera en que se había convertido la ciudad romana), entre otros uno



Fig. 11. Arcavica (Cuenca), espacio eclesial (Foto, autor).

en forma de “U” con una de sus alas articulada en múltiples recintos —de unos 3 x 3 m.— que han sido interpretados como celdas individuales a partir del origen espiritual del abad Donato, su fundador, que fue discípulo en África de un eremita¹¹⁴. ¿Nos encontramos ante un espacio a modo de *atrium*, ante un espacio a modo de “claustro”?¹¹⁵.

Y a otra “laura” o protocenobio pudo pertenecer la “Cueva de los Siete Altares” en San Miguel de Nogueras, en las hoces del Duratón, una “laura” datada en el siglo VII y vinculada a la mítica figura de San Frutos, «más que una morada habitual de uno o pocos solitarios [...] un centro de reunión esporádica eucarística...»¹¹⁶, y al cenobio de la Hoz.

Pero como paradigma de “laura” de época goda surgida en un territorio con un acentuado carácter fronterizo desde el siglo VI propone Azkarate el ejemplo burgalés de las 13 cuevas que componen el conjunto de Las Gobas, en la cuenca de Treviño, cerca de la localidad de Laño. Dos de ellas son espacios culturales dotados de contraábside (FIG. 12) y nueve para uso individual (algunos de tan solo 6 m²). De las dos restantes una se ha identificado como cueva-nicho y la otra, situada a gran altura, como cueva-almacén o cueva-refugio. Azkarate sugiere, por unos fragmentos epigráficos localizados *in situ*, que una de estas iglesias estuvo en uso desde finales del siglo VI hasta al menos finales del VII¹¹⁷.

Y para concluir podríamos hablar de San Pedro de Rocas (prov. de Ourense), un conjunto muy re-

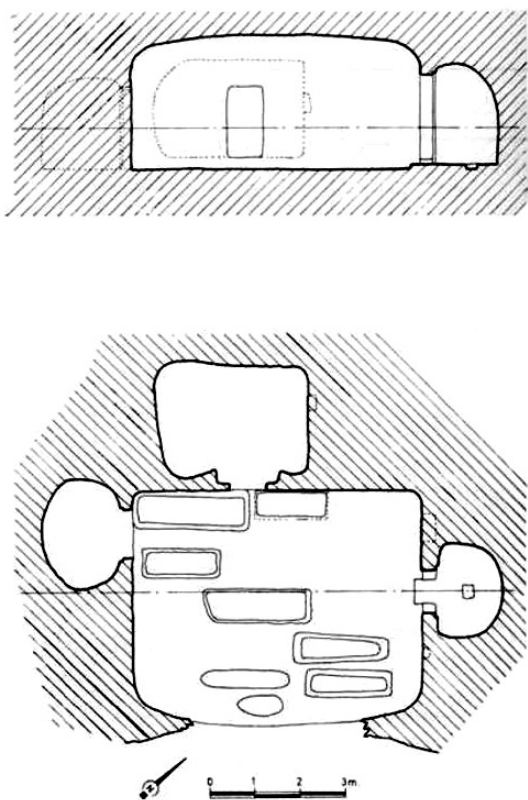


Fig. 12. Planta de la iglesia rupestre de “Las Gobas de Laño”, según Monreal Jimeno, 1989.

lacionado formalmente con las cuevas alavesas que ha sido datado en el 573 por una conflictiva inscripción custodiada en el Museo de Ourense; un verdadero “recinto-cueva” –surcido a modo de “*lavra*”– relacionado con los grupos de Laño (Treviño), Marquínez (Álava), etc. destinado en un principio a un grupo de fieles cristianos (probablemente un “monasterio familiar”) seguidores de las doctrinas de San Martín de Braga, responsable de la conversión de los suevos al Catolicismo¹¹⁸.

¿Conservamos alguno de estos eremitorios o reclusiones, de estos “habitáculos” contruidos por el hombre a partir del siglo VIII? A pesar de todos los problemas que surgen a la hora de vislumbrar el verdadero espíritu ana-

corético de los últimos años de vida de San Genadio, hay un hecho incontestable: muy especialmente en los alrededores de San Pedro de Montes y de Peñalba de Santiago todavía son visibles bajo la falda del Neveri una serie de oquedades o receptáculos (que aparecen en la documentación bajo las denominaciones de *receptaculi*, *specus*, *spelunca* y *antri*) conocidas como “Cuevas del Silencio”¹¹⁹. El Bierzo leonés fue un hervidero de anacoretas y eremitas desde, al menos, los tiempos de San Fructuoso, y de su existencia aún quedaban testigos en el último cuarto del siglo X y en fechas tan avanzadas como el segundo cuarto del siglo XII¹²⁰. Estas cuevas, junto con las celdas leñosas erigidas en torno al *oratorium*, fueron las reclusiones que habitaron los eremitas o anacoretas (pues ya en el siglo X y en los textos ambos términos se utilizan de manera indistinta) localizados en los alrededores de Peñalba, una comunidad dispersa pero sin duda numerosa pues en la donación efectuada al *monasterium* de Santiago de Peñalba por Ramiro II (940) firman como testigos seis anacoretas o *anatorite*: Zanon, Zitani, Baldredo, Ramiro, Sancho y Diego¹²¹.

Y de entre todas estas cuevas destaca la conocida popularmente como “Cueva de San Genadio” –situada aproximadamente a unos dos kilómetros al oeste de la bella localidad berciana de Peñalba de Santiago– una pequeña oquedad rocosa reacondicionada a finales del siglo pasado por iniciativa del obispo de Astorga, D. Vicente Alonso y Salgado ahora repleta de pequeños exvotos (cruces de madera) llevadas allí por los devotos genadianos (figs. 13-14); en la actualidad presenta dos espacios bien diferenciados en altura, siendo el más elevado aquél en el que se encuentra ubicado el altar. ¿Corresponde este elemento litúrgico al espacio habitado en su día por Ge-



Fig. 13. Exterior de la Cueva de San Genadio (Foto, autor).



Fig. 14. Interior de la Cueva de San Genadio (Foto, autor).

nadio? Si tenemos en cuenta la precisa función litúrgica desempeñada por Santiago de Peñalba, en principio un *monasterium* convertido al poco tiempo en “cónclave cenobítico”, pudiéramos pensar que no. La “cueva de San Genadio” rememora el hábitat en el que se desarrollaron los anacoretas o eremitas del valle del Silencio a finales del siglo IX, principios del X: un ambiente cueviforme y austero orientado a la práctica permanente de la *áscesis* individual. Una oquedad desde la que se divisa la localidad de Peñalba de Santiago. Genadio estaba solo, si, pero acompañado de otros solitarios que, como él, habitaban otras cuevas de las inmediaciones.

Y a la misma época, principios del siglo X, parecen pertenecer los restos rupestres localizados en la cuenca riojana del Iregua, donde el monarca navarro Sancho Garcés I fundó, hacia el año 924, el monasterio de San Martín, probablemente sobre una “laura” de época goda¹²². Aunque se conservan muy pocos vestigios, perdidos a causa de los desprendimientos, y muchos de los conservados fueron reconvertidos funcionalmente, los existentes ayudan a definir la primitiva configuración del conjunto: celdas individuales y una iglesia conocida como “La Panera”, en la que destaca un camarín trilobulado, espacio que ha sido interpretado como una capilla para las reliquias. Pero lo que más me interesa destacar del conjunto es que todavía se conserva el sistema ideado para ascender a las cuevas altas en el lugar llamado “La Peña”: un cilindro de 14 m. de altura y 2 de diámetro prácticamente excavado en su totalidad que conserva en su interior las muescas en las que iban encajados los escalones de una “escalera de caracol desmontable”; un sistema similar al empleado en otros conjuntos burgaleses y alaveses¹²³ (figs. 15-16).

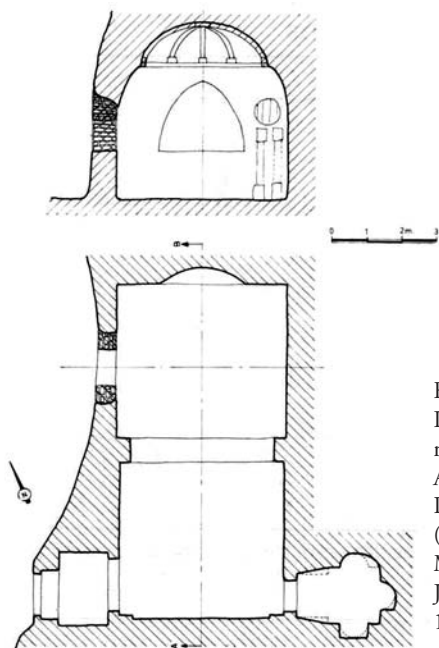


Fig. 15. Iglesia rupestre de Albelda, La Panera (según Monreal Jimeno, 1989).

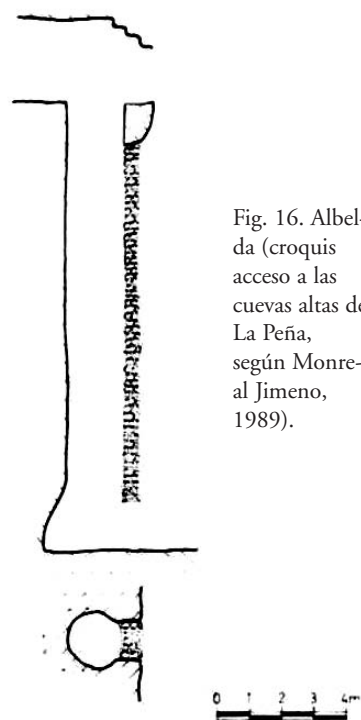


Fig. 16. Albelda (croquis acceso a las cuevas altas de La Peña, según Monreal Jimeno, 1989).

Y muy cerca de Aguilar de Campoo, en la propia provincia de Palencia, o en la de Burgos, y en la Comunidad de Cantabria, encontramos múltiples ejemplos de colonias eremíticas en torno a Tobazo, en Villaescusa de Ebro, Campo de Ebro y Cadalso (cuya iglesia de Virgen del Carmen se afirma que fue excavada en el siglo IX)¹²⁴. Cabría destacar, dentro de este conjunto cántabro, la iglesia dedicada a los Santos Acisclo y Victoria, en Arroyuelos (fig. 17) y la de Santa María de Valverde (fig. 18). La primera¹²⁵, datada entre los siglos IX-XI, es una singular construcción rupestre de dos plantas o alturas, siendo en la inferior donde se talló un espacio de dos naves rematado a oriente por un espacio absidal ultrasemicircular o “en herradura” y a occidente por un contraábside o ábside occidental¹²⁶. Por su parte la también singular iglesia de Santa María de Valverde –ya estudiada por Iñiguez Almech– presenta dos templos: del primero des-



Fig. 17. Exterior de la iglesia rupestre de los Santos Acisclo y Victoria, en Arroyuelos (Cantabria) (Foto, autor).

tacar la zona de la cabecera (ya que el resto es un añadido muy posterior), a la que se accede por un arco ligeramente ultrasemicircular en cuyas jambas se ven las huellas del lugar en el que iba encajado el travesaño que soportaba el velo y ocultaba esta parte del templo, el *sanc-tuarium altaris*, a los fieles. Respecto al segundo, de triple nave coronada por su correspondiente espacio absidal, hablar de la presencia —en el muro testero de su espacio absidal central— de una cruz griega que guarda ciertas re-

miniscencias con las cruces que tanto proliferan en la miniatura y en las construcciones asturianas de los siglos IX y X¹²⁷ (fig. 19).

Destacar, para concluir nuestro tránsito por Cantabria, la iglesia de San Juan Bautista de Socueva (declarada Bien Cultural en 1985), un edificio semirrupestre en sentido estricto, ya que no está excavado en la roca sino construido sobre un voladizo calizo que cierra una de las bocas de Socueva¹²⁸. Precedida de una



Fig. 18. Interior de Santa M^a de Valverde (Foto, autor).

estructura porticada decimonónica, de su interior destaca el pequeño arco triunfal, de acentuada herradura, que da paso a un reducido espacio absidal –de planta semicircular cubierto con bóveda de cuarto de esfera– en el que todavía se conserva el altar, recientemente



Fig. 19. Restos decorativos conservados en Santa M^a de Valverde (Foto, autor).

reconstruido por la “Asociación Cántabra para la defensa del Patrimonio Subterráneo”. Datado en los siglos IX-X, con toda seguridad fue reformado en los siglos del Románico. Otras cuevas cántabras identificadas como pertenecientes a asentamientos tipo “laura” son “Las Covachas” en Quintanilla de Rucandio, y las de Villamoñico¹²⁹.

Y en la provincia de Palencia contamos con tres conjuntos de extraordinaria calidad, datados entre los siglos VIII y X. El más impresionante es, sin duda, el de Olleros de Pisuerga, formado por la iglesia de los santos Justo y Pastor –datada por García Guinea en el siglo X con reformas a finales del XII–, por unos espacios para vivienda de eremitas y, finalmente, por una necrópolis¹³⁰ (figs. 20-22). En Villacibio se localiza la ermita de San Pelayo –que probablemente contó con una “puerta del coro” o iconostasio de madera– y tras ella, a no mucha distancia, el eremitorio¹³¹. Algo

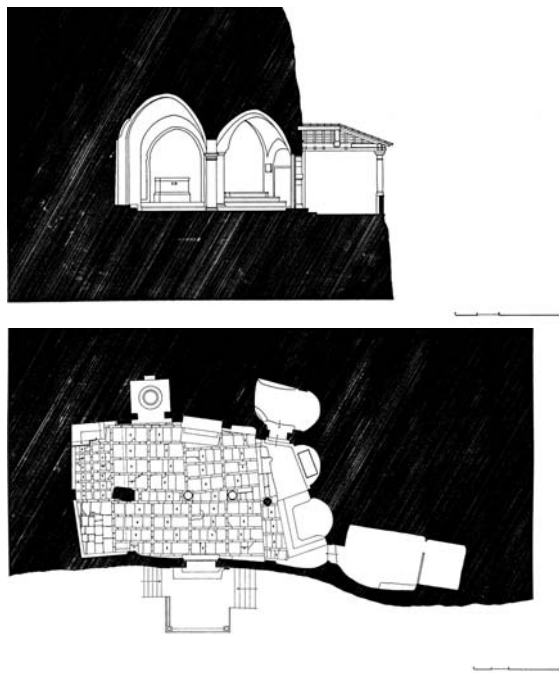


Fig. 20. Planta y sección de la iglesia rupestre de Olleros de Pisuerga, (Palencia), Fundación Santa María la Real.



Fig. 21. Exterior de la iglesia de los Santos Justo y Pastor (Foto, autor).

muy similar ocurre en Villarén donde se encuentra la ermita de San Martín, un edificio de dos naves datado –según las diversas lecturas que se han efectuado de un epígrafe *in situ*– entre los años 587 y 1067¹³². Destacar también, y por último, el de Cezura¹³³.

Uno de los escasos conjuntos semiruprestres identificados como pertenecientes a un monasterio lo encontramos en San Pedro de Rocas, convertido en cenobio probablemente en los siglos IX-X, durante el reinado de Alfonso III (866-910)¹³⁴. De esta época data la ampliación



Fig. 22. Posible celda de eremita en Olleros de Pisuerga (Foto, autor).

y transformación de los primeros espacios anacoreticos en tres ámbitos comunicados entre sí y rematados por pequeños recintos ultrasemicirculares a modo de espacios absidales. El principal parece ser cultual (con dos nichos y una mesa de altar), mientras que los dos restantes surgirían como resultado de la ampliación de los espacios propiamente eremíticos (fig. 23).

Y otro caso aún por resolver lo tenemos en la provincia de Burgos: el conjunto de Presillas de Bricia, compuesto por una iglesia rupestre –dedicada a San Miguel– de tres naves y doble planta (como la de Arroyuelos) que ha sido datada a mediados del siglo IX por sus arcos de medio punto peraltado, tan habituales en lo asturiano, y por dos estancias que se han querido identificar con un baptisterio y una sala capitular¹³⁵ (figs. 24-25).

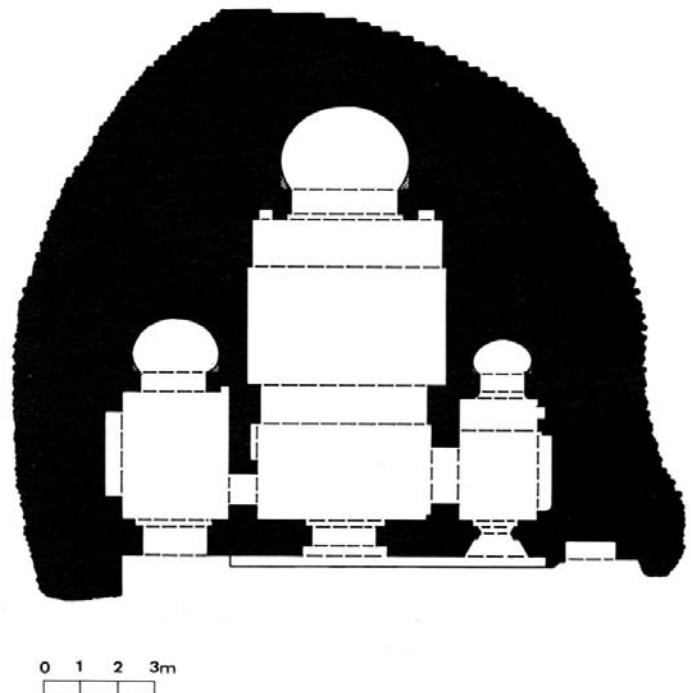


Fig. 23. San Pedro de Rocas (Ourense), planta según Manuel Núñez, 1978.



Fig. 24. Exterior de la iglesia de San Miguel (Presillas de Bricia, prov.de Burgos) (Foto, autor).

¿Y que podemos decir de la arquitectura rupestre en territorio sometidos? Hace apenas un par de años publiqué un artículo en el que analizaba la actividad constructiva de la cristiandad cordobesa (de los *dhimmies*, de la “gente del pacto”, los mal llamados “mozárabes”), llegando a la conclusión de que vino condicionada por las prohibiciones que al respecto dictaron las autoridades musulmanas y, de manera muy especial, por la escasa participación de las altas jerarquías eclesiásticas, de los obispos. Una actividad que se manifestó, por un lado, en la restauración de edificios y por otro en la construcción *ex novo* (conocemos al menos dos, Tábanos y Peñamelaria): es la que llamé “arquitectura del pacto”¹³⁶. Pero es la otra manifestación constructiva cristiana de la que me ocupaba entonces, la “arquitectura de la resistencia” o “arquitectura prohibida”, la que ahora nos interesa. Permítanme que traiga a colación un breve frag-

mento de las condiciones de capitulación o rendición pacífica de los cristianos de Jerusalén (638) que se repetirá —prácticamente al pie de la letra— en las capitulaciones que firmaron algunos nobles visigodos con el nuevo invasor: «e hicimos esta estipulación con vosotros por la cual nos comprometemos a no construir en la ciudad ni en su suburbio nuevos monasterios, iglesias, conventos o eremitorios...»¹³⁷.

Hace ya más de 20 años que Rafael Puertas, refiriéndose a las comunidades rurales cristianas andaluzas afirmó que la reconstrucción de sus hábitats entraba plenamente en el campo de la investigación arqueológica. Y en efecto, así era, y así sigue siendo. Hasta entonces se habían identificado como “iglesias rupestres o semi-rupestres” ocho “edificios” malagueños (Mesas de Villaverde, Pizarra, Coín, Alozaina, La Oscuridad, la Virgen de la Cabeza, Archidona y Villanueva de Algaidas), pero ¿Cuántos de ellos pueden considerarse “cenobios”? Ni siquiera el extraordinario yacimiento de Mesas de Villaverde¹³⁸ (en el que recientemente han aparecido restos de otro edificio eclesial de triple nave)¹³⁹ puede identificarse —en su extensión y con total rotundidad— como perteneciente a un hábitat monástico, a pesar de que existan textos musulmanes que hablen de la existencia de “fastuosas iglesias” construidas a finales del siglo IX en los alrededores del “qasr” del rebelde Umar Ibn Hafsun; unas construcciones descritas como cuidadas y de buena edificación¹⁴⁰ (fig. 26).

Y para concluir, a modo de recapitulación, me gustaría hacer una breve reflexión a propósito de un artículo recientemente publicado por Alexandra Chavarría en el que tomando como pretexto las noticias conocidas sobre los

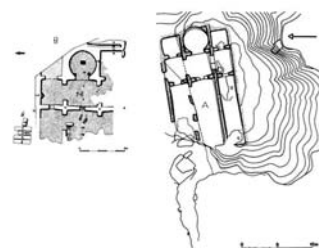


Fig. 25. Presillas de Bricia, estancia identificada como un baptisterio. (Foto, autor).

abades africanos Nancto y Donato (aunque respecto a éste último en menor medida) estudia la relación entre monasterios, campesinos y *villae* en la *Hispania* de época goda¹⁴¹. A la autora le sorprende la escasez de “monasterios” identificados hasta el momento en la *Lusitania* - San Miguel de Los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz) y Santa Lucía del Trampal (Alcuescar, Cáceres); cuestión que resuelve acudiendo al carácter efímero de los materiales empleados en su construcción o bien a su mimetismo con las *villae* sobre las que pudieron asentarse.

Pero, ¿qué pasaría si estuviéramos buscando en una dirección equivocada? ¿Y si el «*uilissimum habitaculum*» construido por Nancto y sus compañeros fuera una “lavra”, un espacio constituido mayoritariamente por espacios rupestres, semirupestres y celdas leñosas? Y recordemos también que según San Ildefonso fue

Fig. 26. Iglesias de Mesas de Villaverde (Málaga), según Puertas Tricas y Martínez Enamorado, 2004).



su compatriota Donato el primero en introducir en *Hispania*, en el tercer cuarto del siglo VI (a partir del 570/571), la “costumbre” de aplicar una regla, lo que significa que hasta entonces la vida cenobítica no era muy habitual. De acuerdo a esta premisa el Servitano sería uno de los primeros cenobios hispanos constituido de acuerdo a una regla, probablemente la de San Agustín, obispo de Hippona, y no solo por su procedencia norteafricana: Eutropio, discípulo de Donato, abad del Servitano y, posteriormente, obispo de Valencia, ya aconsejaba en sus escritos seguir las disciplinas que San Agustín había dejado «*in octavo civitatis Dei libro...*», como anteriormente lo hizo Juan Casiano en sus *Collationes*¹⁴². Una disciplina tan rigurosa que propició las protestas de los monjes —años después de su fundación y después de la muerte de Donato— ante el obispo Pedro de Ercávica y la posterior autodefensa de Eutropio (un personaje que adquiere fama a partir del 584, según la “Crónica Biclarense”) en su epístola *De districtione monachorum*¹⁴³.

Por eso resulta tan difícil su localización. Estamos empeñados en buscar espacios distribuidos de acuerdo a los principios de aislamiento, estabilidad y autoabastecimiento y dotados de una cierta variedad de edificios. Mucho me temo, si es que el término *dicitur* empleado por San Ildefonso tiene algún viso de realidad, que este tipo de estructura no se implantará en *Hispania* —salvo algún caso aislado— al menos hasta el último cuarto del siglo VI, y de manera más rotunda en el VII; hasta entonces muchos de los *monasteria* que aparecen en las fuentes no serían sino asentamientos “monásticos” para solitarios o bien eremitorios o “*lavras*”. De hecho el término *coenobium* lo encontraremos por vez primera en las fuentes

hispanas en el *De institutione virginum*, un texto compuesto por San Leandro —aproximadamente diez años después de la llegada de Donato, hacia el año 580— pero fuertemente influenciado por San Agustín¹⁴⁴. ¿Se trata de una mera coincidencia? Y según Puertas Tricas el término cenobio «se usó preferentemente a partir del siglo VII... para designar a los monasterios...»¹⁴⁵. ¿No será por esta causa? Además el término “monasterio” también fue empleado —como nos recuerda la *Regula Communis*, redactada *circa* 656— para identificar iglesias consagradas en honor de los mártires: son los “monasterios familiares”¹⁴⁶. Y autores como García Gallo, o más recientemente Loríng García, certifican la indiferente utilización —pero no desinteresada, sobre todo a partir del 711— de las expresiones *monasterium* y *ecclesia*, inviable en épocas anteriores desde el punto de vista jurídico por las relaciones tan distintas que unos y otros mantenían con el poder episcopal¹⁴⁷. El tratamiento tan distinto que desde el punto de vista fiscal tuvieron unos y otras harán que las menciones de «*monasteria cum sue ecclesie...*» y «*monasterium et ecclesia...*» que aparecen en la documentación de los siglos IX y X puedan hacer referencia a un gran número de iglesias con espacio habitables contiguos que sirvieran de residencia al clérigo y personal a su servicio. Y «de aquí a considerar un *monasterium* la casa del clérigo y a considerar inserto en él la iglesia, no había más que un paso; y este paso se dio...»¹⁴⁸. Por eso no debemos ver siempre las iglesias rupestres formando parte de “monasterios” y “cenobios”. Podría tratarse simplemente de un espacio eclesial que haría las veces de iglesia parroquial al servicio de una comunidad civil asentada en sus alrededores.

NOTAS

1. Nos referimos a los trabajos de REGIL Y ALONSO, M. de., (1896-1897): "Arco árabe en una cueva de la provincia de Santander", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. IV, pp. 189-200; SANZ SERRANO, A. (1916): *Historia y descripción de la cueva y ermita de San Saturio*, Soria; EGUREN, E. (1918): "Avance al estudio de alguna de las cuevas artificiales de Álava", *Boletín de la Sociedad Española de Historia Natural* T. XVIII, pp. 546-547; ARANZADI, T.; BARANDIARÁN, J.M. y EGUREN, E. (1923): *Grutas artificiales de Álava*, Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián; MERGELINA, C. de, (1925): "De arquitectura mozárabe. La iglesia rupestre de Bobastro", *Archivo Español de Arte y Arqueología* 2, pp. 159-176; TARACENA AGUIRRE, B. (1934): "Arquitectura hispánica rupestre", *Investigación y Progreso* VII-VIII, pp. 226-232; GARCÍA SÁINZ DE BARANDA, J. (1942-1945): "El condado de Treviño arqueológico", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Burgos* 6, pp. 479-482; MOLINERO PÉREZ, A. (1948): *La necrópolis visigoda de Duratón (Segovia)*. Excavaciones del Plan Nacional de 1942 y 1943, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid; GARCÍA PRADO, J. (1949): "Las cuevas habitadas de Arnedo", *Berceo* nº 12, pp. 341-363.

2. A partir de los estudios, entre otros, de CANTERA ORIVE, J. (1950): "El primer siglo del monasterio de Albelda", *Berceo* nº 14, pp. 13-23; nº 15, pp. 313-326, etc; ÍÑIGUEZ ALMECH, F. (1955): "Algunos problemas de las viejas iglesias españolas", *Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* VII, pp. 9-180; MAZA SOLANO, T. (1960): "El monacato montañés", *Cistercium* nº 72, pp. 297-304; GONZÁLEZ ECHEGARAY, J.; CARRIÓN IRÚN, M. y PÉREZ DE REGULES, A. (1961): "Las iglesias rupestres de Arroyuelos y Las Presillas", *Altamira* 1-3, pp. 3-27; ROSELLÓ BORDOY, G. (1962): *Necrópolis y cuevas artificiales de S'on Sunyer (Palma de Mallorca)*, Excavaciones Arqueológicas de España 14, Madrid; PUERTAS TRICAS, R. (1965) 1967: "El eremitismo rupestre en la zona de Nájera", *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología*, pp. 419-430 (Valladolid) Zaragoza; MONTEAGUDO, L. (1967): "España visigoda", *Noticiario Turístico*, Suplemento 208, pp. 3-63 (especialmente pp. 43-52); CARRIÓN IRÚN, M. y GARCÍA GUINEA, M.A. (1968): "Las iglesias rupestres de la época de la repoblación en la región cantábrica", *Congresso Luso Espanhol de Estudos Medievais*, pp. 311-314, Porto; VAÑO SILVESTRE, R. (1970): "Oratorio rupestre visigodo del Cortijo de Valdecanales, Rus (Jaén)", *Madrider Mitteilungen* 11, pp. 213-222 y HAUSCHILD, Th. y SCHLUNK, H. (1970): "Die Höhlenkirche beim Cortijo de Valdecanales. Resümee und Ergänzende Bemerkungen zum Artikel von R. Vaño Silvestre", *Madrider Mitteilungen* 11, pp. 223-229; etc.

3. Sirvan como referencia las obras de AZKARATE GARAIOLAUN, A. (1984): "Elementos de Arqueología cristiana de

Vizcaya Altomedieval", *Cuadernos de Sección. Prehistoria y Arqueología* 2, pp. 7-135; idem, (1988): *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria; RUBIO MARCOS, E. (1986): *Monjes y eremitas. Santuarios de roca en el sureste de Burgos*, Burgos; MONREAL JIMENO, L.A., (1989): *Eremitorios Rupestres Altomedievales (El Alto Valle del Ebro)*, Cuadernos de Arqueología de Deusto 12, Bilbao; ALCALDE CRESPO, G. (1990): *Eremitas rupestres de la provincia de Palencia*, Excma. Diputación Provincial de Palencia, Palencia; GRANDE DEL BRIO, R. (1997): *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca; LLANOS, A. (2004): *Cuevas artificiales. Espacios de religiosidad en Álava*, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco y BERZOSA GUERRERO, J. (2005): *Iglesias Rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, Burgos.

4. GONZÁLEZ BLANCO, A. 1997 (1998): "Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Éufrates hasta el Atlántico. El problema de la Arqueología de los Hipogeos", J.L Cunchillos, J.M. Galán, J.A. Zamora, Villanueva de Azcona (eds.), *Actas del I Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo: El Mediterráneo en la Antigüedad. Oriente y Occidente*. Sapanu. Publicaciones en Internet II.

5. Por limitaciones de espacio principalmente. Desde la perspectiva geográfica obviaremos referencias a Cataluña y Asturias, pues la arquitectura altomedieval monástica de estos territorios será objeto de análisis en esta misma publicación por parte de los profesores Lorenzo Arias y Gerardo Boto.

6. La bibliografía al respecto es numerosísima. No obstante destaquemos, desde una perspectiva arquitectónico-arqueológica, la importancia de los trabajos de Puertas para Andalucía y La Rioja (junto con los de González Blanco para esta última comunidad); de Riu para Cataluña y Andalucía; de Latxaga, Azkarate, Monreal y Llanos para Álava; de Carrión, García-Guinea y Bohigas para Cantabria; de Bielsa y Cadiñanos para Burgos; de Benito del Rey y Grande del Brío para Salamanca y Zamora; de Alcalde para Palencia; de Caverro, Corullón y Quintana para León; de Durán para Aragón; de Ferro para Galicia; de Monco, Morín y Barroso para Cuenca; de Barriónuevo para Granada; de Riu y Enrich para Cataluña, etc.

7. GONZÁLEZ BLANCO, A.; ESPINOSA RUIZ, U. y SÁENZ GONZÁLEZ, J. M. (1979): "La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-IX)", *Berceo* 96, pp. 81-111. Y de manera premeditada también nos olvidamos para esta ocasión de esos espacios eclesiales, habitaciones o cámaras que han sido identificadas como *inclusae*, como celdas para solitarios, para monjes reclusos o emparedados, o bien como estancias destinadas a los penitentes, en este caso situadas a los pies de algunos edificios peninsulares altomedievales (San Pedro de la Nave, Quintanilla de las Viñas, Sao Gião de Nazaré, Santa Cristina de Lena, San Salvador de Valdediós, etc.). Referencias a esta problemática las encontramos en los

trabajos de GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, M. (1905-1906a): "San Pedro de la Nave, Iglesia visigoda", *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones* T. II, pp. 365 y ss. ZOZAYA STABEL-HANSEN, J., 1976: "Algunas observaciones en torno a la ermita de San Baudelio de Casillas de Berlanga", *Cuadernos de la Alhambra* 12, pp. 307-338. CORZO SANCHEZ, R. (1986): *San Pedro de la Nave. Estudio historiográfico y arqueológico de la iglesia visigoda*, pp. 143-147, Zamora. GIL FERNÁNDEZ, J. (1994): "La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda", *Codex Aquilarensis* nº 10, p. 16. BANGO TORVISO, I.G. (1996) 1997: "La vieja liturgia hispana y la interpretación funcional del templo prerrománico", *VII Semana de Estudios Monásticos de Nájera*, pp. 61-120, Instituto de Estudios Riojanos (Nájera) Logroño (especialmente, pp. 79-82). De ser cierta la existencia de celdas para reclusos en los edificios culturales hispanos esta sería una modalidad desconocida en Siria, lugar en el que precisamente surgieron los reclusos (*reclusi* o emparedados, los reclusos voluntarios), ascetas sirios que «para evitar el mundanal ruido, se encerraban en celdas estrechas...», ya que allí la fórmula más difundida fue la reclusión en torres: los "Borj al-Habis", edificios cuadrados para individuos o colectividades, «hechos de piedra de sillería, generalmente aislado, pero dependiente de un complejo eclesiástico: iglesia o monasterio. Su interior está dividido en uno o más pisos, mientras que su exterior, provisto de una puerta y de ventanillas minúsculas, no presenta otra ornamentación que cruces y grafitos...»: PEÑA, I. (1985): *La desconcertante vida de los monjes sirios. Siglos IV-VI*, Ediciones Sígueme, pp. 28 y 54, Salamanca. Y sabemos también que en determinados templos cordobeses pudo haber existido un tipo de estancia para solitarios (tal vez reclusos) de la que desconocemos su ubicación concreta; este pudo ser el caso de la basílica de los Tres Santos, según parece deducirse del testimonio ofrecido por San Eulogio en su *Memoriale Sanctorum* (II, 9, 10): «*serue Dei monache, qui tunc in supradicte sanctuario adhuc iuuenis cum Paulo presbytero reclusus manebat...*»: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, ed. Juan Gil Fernández. Manuales y Anejos de "Emerita", T. XXVIII, 2 Vols., Instituto Antonio de Nebrija (CSIC), Madrid: T. II, p. 415 (de aquí en adelante CSM). Y no me gustaría concluir este inciso sin hacer alusión a un edificio singular erigido, al parecer, a finales del siglo XI: San Baudelio de Berlanga (prov. de Soria). Respecto a esta construcción tan enigmática, surgida probablemente a partir de un hábitat anacorético, no podemos reprimir la necesidad de plantear la siguiente hipótesis: si como se afirma (ZOZAYA, 1976: p. 329) el nicho de la columna central parece haber estado destinado a alojar un solitario, ¿no podría tratarse de una manifestación arquitectónica tardía al servicio de un eremitismo de origen sirio? Sabemos que el Dendritismo - el movimiento de los Dendritas, los anacoretas que vivían en los árboles (del griego "dendron", árbol) - emigró a Occidente y que en el siglo XIII contó con seguidores de renombre como San Antonio de Papua: PEÑA, I. (1985): pp. 26 y 46.

8. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1963) 1970: "La vida eremítica en el reino visigodo", en *España Eremitica*, Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos, publicadas en *Analecta Legeriense* I, p. 59 (Abadía de San Salvador de Leyre) Pamplona.

9. Para el "monacato" precristiano: PIÑEIRO, A. (1990) 1991: "Monaquismo precristiano: Qumranitas y Terapeutas", Actas del IV Seminario sobre El Monacato (publicadas en *Codex Aquilarensis* nº 5, pp. 11-30.

10. COLOMBÁS, G.M. (1959): "El concepto de monje y vida monástica hasta final del siglo V", *Studia Monastica* nº 1, pp. 257-342; idem, (1974-1975): *El monacato primitivo (hechos, hombres, costumbres e instituciones)*, 2 Vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: T. I. TEJA CASUSO, R. (1987) 1988: "Los orígenes del monacato (siglos IV-V)", Actas del I Seminario sobre El Monacato (publicadas en *Codex Aquilarensis* nº 1, pp. 15-30), Aguilar de Campoo. MASOLIVER, A. (1994): *Historia del Monacato Cristiano*, 2 Vols. Edic. Encuentro (2ª Edic. Madrid): T. I "Desde los orígenes hasta San Benito", p. 33 y ss.

11. "Colaciones espirituales" (18, 5-6): texto recogido por MASOLIVER, A. (1994): T. I, p. 12. Sobre su papel en la difusión del Cristianismo y del movimiento monástico: CHADWICK, O. (1950): *John Cassian. A Study in primitive Monachism*, Cambridge. LEONARDI, C. (1977): "Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Casiano e Salviano di Mansiglia", *Studi Medievali* nº 18 3ª Serie, pp. 491-608.

12. Sobre el origen y evolución de ambos términos en el periodo histórico que nos ocupa: LECLERCQ, J. (1961): "Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age", *Studia Anselmiana* nº 43, pp. 7-38. CODOÑER MERINO, C. (1972): "Léxico de las fórmulas de donación en documentos del siglo X", *Emerita* T. XL, pp. 141-149. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1992): "El latín en España en el siglo VII", *The Seventh Century: Change and Continuity*, pp. 25-40, London.

13. DONADONI, S. (1983): "Egipto bajo la dominación romana", en *Historia General de África*, T. II ("Antiguas civilizaciones de África"), p. 224, Edit. Tecnos-UNESCO, Salamanca.

14. GIBERT, G.M (1963) 1970: "El eremitismo en la Hispania romana", en *España eremítica...*, pp. 41-47. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1955): "El eremitismo en la España visigoda", *Revista Portuguesa de Historia* T. VI ("Homenagem ao Prof. Pierre David"), pp. 211-237 (publicado también por la Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de estudios Históricos Doutor António de Vasconcelos, Coimbra 1964), pp. 5-25. DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ, P. (1986) 1988: "Áscesis y monacato en la península ibérica antes del siglo VI", Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua, T. III, pp. 80-97, Santiago de Compostela (Santiago de Compostela); idem, (1990) 1991: "La recepción del monacato en Hispania", Actas del IV Seminario sobre El Monacato (publicadas en *Codex Aquilarensis* nº 5, pp. 131-140), Aguilar de Campoo. TEJA, R. (1989): "Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio

Romano", en *Homenaje a Marcelo Vigil*, Universidad de Salamanca, pp. 127-173.

15. Nos referimos a *España eremítica*, las Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos celebrada en Leyre en 1963 y publicadas en 1970; a las actas del I y IV Seminario sobre el Monacato publicadas en 1988 y 1991 respectivamente y varios volúmenes (III, VII, X, etc.) de la serie "Antigüedad y Cristianismo", publicada por la Universidad de Murcia.

16. HEUCLIN, J. (1988): *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Eremites et reclus du Ve au XIe s.*, Presses Universitaires de Lille.

17. VIVES GATELL, J.; MARÍN, T. y MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Colección España Cristiana, Textos, Vol. I, p. 16, Barcelona-Madrid (de aquí en adelante, CVH). Texto recogido, entre otros, por AZKARATE GARAI-OLAUN, A. (1990) 1991: "El eremitismo de época visigótica. Testimonios arqueológicos", Actas del IV Seminario sobre El Monacato (publicadas en *Codex Aquilarensis* nº 5, pp. 141-179), Aguilar de Campoo.

18. Respecto al concepto de "subcultura" y las distintas "subculturas" monásticas que se desarrollaron en Hispania: CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E. (1985): "El concepto de subcultura y su aplicación en arqueología", II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia, pp. 217-242, Cáceres. MARTÍNEZ TEJERA, A.M (1990) 1997: "Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias", *Arqueología, Paleontología y Etnografía* nº 4 ("I Jornadas Internacionales los Visigodos y su Mundo"), pp. 115-125 (Madrid-Toledo) Madrid (especialmente, pp. 117-119).

19. MENÉNDEZ y PELAYO, M. (1880-1882): *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2 Vols. 1ª Edic. Madrid. (2ª Edic. Santander 1946-1948; 3ª Edic. Biblioteca de Autores Cristianos nº 150, Madrid 1965). BARBERO DE AGUILERA, A. (1963): "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?", *Cuadernos de Historia de España XXXVII-XXXVIII*, pp. 5-41. FONTAINE, J. (1981): "Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IV y V: por una nueva problemática del Priscilianismo", Actas de la Iª Reunión Gallega de Estudios Clásicos, pp. 185-209, Santiago de Compostela (p. 203). ESCRIBANO PAÑO, Mª.V. (1999) 2001: (1999) 2001: "Ortodoxos y herejes en la Iglesia hispana del siglo IV", en Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia en España y el Mundo Hispano, pp. 57-89 (Madrid) Murcia.

20. CVH, p. 140. FONTAINE, J. (1989) 1991: "La homilía de San Leandro ante el Concilio III de Toledo: temática y forma", XIV Centenario del III Concilio de Toledo, pp. 249-261 (Toledo) Toledo (p. 252).

21. *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*, edic. crítica bilingüe por Julio Campos Ruíz e Ismael Roca Melia, Vol. II Biblioteca de Autores Cristianos 321 "Santos Padres Españoles", Madrid 1971: p. 67 (de aquí en adelante, RMEV).

22. CORULLÓN PAREDES, I. (1986): "El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas", *Tierras de León* nº 63 pp. 49-62 y nº 64, pp. 25-36.

23. *Etimologías*, Texto latino, versión española, notas e índices por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, nºs 433-434. T. I (libros I-X), T. II (libros XI-XX), Madrid (2ª Edic. Madrid 1993-1994): Libro VII: T. I: pp. 682-683 (de aquí en adelante ETY).

24. «Priuatam enim uitam de usu gentilium traxit Ecclesia; quos dum non quierunt apostoli ad normam suae uitae trasnducere, Ecclesiae uenienti ex gentibus permiserunt priuate uiuere propriisque rebus utere...»: ETY, Lib. VII, 13: T. I, pp. 682-683.

25. Colaciones XVIII, 5-8 e Instituciones, VII, 17-18; COLOMBÁS, G.M. (1957): *San Benito. Su vida y su regla*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: Caps. I, 13 y III, 4.

26. CVH, pp. 255-256, canon V. Sobre los monjes errabundos también reparó PUERTAS, R. (1975): *Iglesias hispánicas (siglos V al VIII). Testimonios literarios*, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, Ministerio de Educación y Ciencia. Temas de Arte nº 4, Madrid: p. 127 (de aquí en adelante IH).

27. De hecho en el Cap. XIX de su *Regula monachorum* ("De la vida en familia") escribe: «Nadie pedirá para sí una celda especial con el fin de vivir en ella separado de la comunidad como un particular, fuera del que por enfermedad o edad necesitare esto con autorización del abad [...] Nadie solicitará para sí una celda separada apartada de la comunidad, para que, a pretexto de reclusión, le sea ocasión de vicio apremiante u oculto, y, sobre todo, para incurrir en vanagloria o en ansia de fama mundana...»: RMEV, p. 118.

28. «Tertium genus est anachoretarum qui, iam coenobiali conuersationi probati includunt semetipsos in cellulis, procul ab hominum conspectu remoti, nulli ad se praeberentes accesum, sed in sola contemplatione Dei viventes [...] sunt qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod procul ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur [...] Heliam et Iohannem...»: *De ecclesiasticis officiis* II, XVI nº 4: *Patrologia Latina* LXXXIII, col. 7950. Sobre esta cuestión ya se refirió AZKARATE, A. (1990) 1991: p.143 y ss.

29. CAVERO DOMÍNGUEZ, G. (1994) 1995: "Eremitismo y emparedamiento en la Edad Media (Diócesis de Astorga)", en *El Monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media*, pp. 167-189 (Astorga) Astorga (especialmente, pp. 168-169).

30. Libro VIII "Acerca de la Iglesia y las sectas", 5. "Sobre las herejías de los cristianos": ETY, T. I, pp. 696-697.

31. Animadversión hacia el movimiento monástico a finales del siglo IV y principios del V justificada por su carácter rural (salvo en lugares concretos como Constantinopla, en donde el monacato fue un fenómeno esencialmente urbano): «se entiende la dificultad para comprender un fenómeno como el monacato y una figura como el monje que [...] optaba por el

desierto [...] que era para los antiguos la no ciudad, la ausencia de sociedad y de vida civilizada...». Tanto fue así que se llegó a caracterizar al monje como un bandido y a este, en ambientes campesinos occidentales, con un mártir: «todo aquello que no estaba sometido a la escala de valores por la que se regía la ciudad era la barbarie, la incivilización [...] fuera de allí imperaba el peligro físico, la ausencia de la ley: el bandido, el ladrón, el bárbaro...»: TEJA, R. 1992 (1993): "Los monjes vistos por los paganos", *Actas del VI Seminario sobre El Monacato* (publicadas en *Codex Aquilarensis* n° 8, pp. 9-24), Aguilar de Campoo (especialmente, pp. 12-16). Sobre la asimilación bandido=santo, GIARDINA, A. (1983): "Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra Tarda antichità e medioevo", *Athenaeum* n° 17, pp. 374-389.

32. DÍAZ Y DÍAZ, (1963) 1970: pp. 60-62.

33. Sobre el ambiente en la provincia a lo largo de la cuarta centuria: FONTAINE, J. (1981): "El ascetismo, ¿manzana de la discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV?", *Actas del I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, p. 203, Zaragoza

34. LAMBERT, A. (1930): "Asan", *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastique* IV, cols. 1199-1227, Paris; DURÁN GUDIOL, J.A. (1977): "El monasterio de Asan", *Estudios Medievales* I ("Homenaje a D. José María Lacarra"), pp. 135-155, Zaragoza. DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la Cruz (1985): "La estructura de la propiedad en la España Tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asan", *Studia Zamorensia Historica* VI, pp. 347-362.

35. FITA I COLOMÉ, F. (1900): "Epitafios de San Victoria-abad", *Boletín de la Real Academia de la Historia* T. XXX-VII, pp. 491-524. VIVES I GATELL, J. (1942): *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Instituto Jerónimo Zurita (2ª Edic. ampliada, Barcelona 1969): inscrip. n°s 283-284, pp. 87-90 (en adelante ICERV). MUNDÓ I MARCET, Manuel Anscari, (1956) 1957: "Il Monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie", *IV Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* ("Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della Civiltà Occidentale"), pp. 73-118 (Spoleto) Spoleto (especialmente, pp. 89-90). LINAGE CONDE, A. (1973): *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, Colección "Fuentes y Estudios de Historia Leonesa", 3 Vols., n°s 9-11, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León: T. III, p. 167.

36. VÁZQUEZ DE PARGA E IGLESIAS, L. (1943): *Sancti Braulionis Caesaraugustiani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani*, Escuela de Estudios Medievales, Madrid. ORTÍZ GARCÍA, P. (1993): "San Braulio, La 'Vida de San Millán' y la Hispania visigoda del siglo VII", *Hispania Sacra* Vol. XLV n° 92, pp. 459-486 (de aquí en adelante, VSM).

37. Sobre la posible localización del *castellum*: CEPEDA OCAMPO, J.J. y MARTÍNEZ SALCEDO, A. (1994): "Buraadón. Un conjunto arqueológico singular en La Rioja Alavesa", *Revista de Arqueología* año XV, n° 156, p. 38 y ss.

38. VSM, p. 478.

39. Ibidem, p. 479.

40. Ibidem, p. 480.

41. Ibidem.

42. Ibidem, p. 485.

43. IV Concilio de Toledo (633) Cánones V-VI: CVH, pp. 279-280

44. Editada por NOCK, F.C. (1949): *The "Vita Sancti Fructuosi". Text with translation, introduction and commentary*, Studies in Medieval History, New Serie, 7, The Catholic University of America, Washington; DÍAZ Y DÍAZ, M.C (1974): *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga y CARDOSO, J. (1974): *Vida de S. Frutuoso*, Braga. Seguimos aquí el texto latino recogido en *Patrología Latina* LXXXVII, cols. 0459C-0470A: *VITA SANCTI FRUCTUOSI BRACARENSIS EPISCOPI. (Ex Actis ordinis sancti Benedicti.)*

45. Tal y como señala el epígrafe de la consagración de la iglesia de San Pedro de Montes el año 919, recogido en IH, pp. 104 y 129. VIÑAYO GONZÁLEZ, A. (1990): "Lápida de San Genadio", en *Las Edades del Hombre* ("Libros y Documentos en la iglesia de León y Castilla"), Burgos: ficha n° 22, p. 82; MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1995): "El Bierzo I: San Pedro de Montes y la ermita de la Santa Cruz", *Historia* 16 n° 227, pp. 112-117, Madrid; idem, (1996): "Dedicaciones, consagraciones y Monumenta consecrationes (ss. VI-XII): testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León", *Brigecio* (Estudios de Benavente y sus tierras. Centro de Estudios Benaventinos "Ledo del Pozo") n° 6, p. 93, foto n° 4; idem, (2004): "La 'Tebaida Berciana' en tiempos de San Fructuoso (siglo VII)", *Argutorio* (Asociación "Cultural Monte Irago", Astorga) Año VI, n° 12 1º Semestre, pp. 43-45.

46. «Post discessum igitur parentum, abjecto saeculari habitu, tonsoque capite cum religionis initia suscepisset, tradidit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo viro Conantio episcopo...»: *Vita Sancti Fructuosi*, Cap. Prim. (*Patrología Latina*, LXXXVII, col.0461A y ss.) de aquí en adelante VSF. Es más, para su formación no eligió una escuela monástica sino cateдрalicia o episcopal, la escuela palentina de Conancio. FERNÁNDEZ POUSA, R. (1942): *San Valerio: Obras. Edición crítica con XIII facsímiles*, Escuela de Estudios Medievales, Madrid: p. 119. Para conocer los orígenes y formación del santo, ver también ALONSO ÁVILA, A. (1985): "Fuentes para el estudio de la visigotización de la provincia de León", *Archivos Leoneses* n° 77, pp. 29-71 (especialmente, p. 41 y ss.).

47. Canon XXIV: CVH, pp. 17-18.

48. MANGAS, J. (1986): "Dioses y cultos en Asturica Augusta antes de su cristianización", *Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana*, pp. 55-74, Astorga. GARCÍA GONZÁLEZ, M.J. (1984): "Creencias y culturas en el Bierzo

zo prerromano y romano", *Revista del Instituto de Estudios Bercianos* nº 2, pp. 37-58.

49. «*Et quia rumor gloriae sanctitatis ejus cunctas peragraverat regiones, cum ex multitudine diversorum occurrentium crebram pateretur inquietudinem, humanam fugiens laudem atque favorem, egrediebatur a congregatione, et nudus vestigiis penetra-
bat loca nemorosa, argis densissima, aspera et fragosa: ubi per speluncas et rupes, triplicatis jejuniis, et multiplicatis vigiliis, et orationibus vacabat...*»: VSF, Cap. III, col. 0462A.

50. FERNÁNDEZ POUSA, R. (1942). AHERNE, C.M. (1949): *Valerio of Bierzo, an Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington D.C. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1952): "Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo", *Hispania Sacra* nº 5, pp. 3-25; idem, (1953): "A propósito de la 'Vita Fructuosi', Bibliotheca hagiographica latina 3.194", *Cuadernos de Estudios Gallegos* nº 25, pp. 155-178. UDAONDO PUERTO, F.J. (1993) 1995: "La autobiografía de Valerio del Bierzo", *Actas del I Congreso Nacional de Literatura Medieval*, pp. 379-386, (León) León.

51. «*Donatus et professione et opere monachus cuiusdam eremitae fertur in Africa exstitisse discipulus [...] Iste prior in Hispaniam monasticam observantiam usum regulamque dicitur adu-
xisse...*»: CODONER MERINO, C. (1972): *El "De Viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Acta Salmanticensia nº 65, Salamanca: págs. 120-121.

52. En su obra *Ordo Quaerimonie Prefacio Discriminis* (Patrología Latina LXXXVII, Col.0444D y ss.): «*In finibus enim Bergidensis territorii inter caetera monasteria, juxta quoddam castellum, cujus vetustus conditor nomen edidit Rupiana, est hoc monasterium inter excelsorum Alpium convallia a sanctae memoriae beatissimo Fructuoso olim fundatum, in quo me divina pietas collocavit perenniter permansurum. Cumque in cellulam quam sibi jam dictus sanctus praeparaverat Fructuosus me de-
nuo retrusissem, non cessavit invidus inimicus impedire propositum voluntatis meae [...] Dum de supradictas evectiones praefatus minister meus Joannes diaconus [...] Post haec, instigante diabolo, ita eorum invidia exarsit malitia, ut destinatus unus ex eorum collegio praedictum Joannem diaconum jugulavit, et mortuus est...*».

53. «*Cum [autem] parvulum quemdam pupillum litteris imbuerem, tantam dispensatio divina dedit illi memoriae capacitatem, ut intra medium annum peragrans cum canticis universum memoria retinet Psalterium...*»: *Replicatio sermonum a prima conversione* (Patrología Latina LXXXVII, Col. 0449C).

54. *Ordo Quaerimonie...*, Col.0445B. Sobre la resistencia de los primeros solitarios egipcios y sirios a alcanzar dignidades eclesiásticas: PEÑA, (1985): pp. 50-51.

55. *Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y "A Sebastian")*. *Crónica Albeldense* (y "Profética"), Introducción y edic. crítica de J. Gil Fernández. Traducción y notas de J.L. Moralejo. Estudio preliminar de J.I. Ruiz de la Peña. Universidad de Oviedo, Oviedo 1985: XIII, 33: p. 233 (de aquí en adelante, CAST).

56. COLOMBÁS, G.M. (1991): *La tradición benedictina. Ensayo histórico*, 3 Vols., Ediciones Monte Casino, Zamora: T. III, p. 11.

57. Mal llamado por cuanto que la "Crónica Albeldense" (Cap. XV. 9) denomina "el Magno" a Alfonso II y no a Alfonso III: CAST, pp. 174 y 248.

58. Aquellos a los que los cristianos del siglo XI - y no antes - llamaron "mozárabes": MARTÍNEZ TEJERA, A.M (2003a): "San Genadio: cenobita, obispo de Astorga y anacoreta (?865-936?)", *Argutorio* ("Asociación Cultural Monte Irago", Astorga) Año VI, nº 11 2º Semestre, pp. 20-22; idem, (2003b): "La arquitectura de la comunidad dimmiyyun (siglos IX-X): 'arquitectura del pacto' y 'arquitectura de resistencia'", *Codex Aquilarensis* (Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real) nº 19, pp. 48-72 (Aguilar de Campoo, Palencia).

59. RODRÍGUEZ LÓPEZ, P. (1906-1908): *Episcopologio asturicense*, 4. Vols., Astorga.: T. II, Apéndice III, pp. 462-463.

60. Ibidem, T. II, Apéndice VI, pp. 484-485. LINAGE (1973): T. III, p. 315. QUINTANA PRIETO, A. (1980): "La regla de San Benito en el Bierzo", en *Temas Bercianos*, T. II: pp. 329-330.

61. Una breve reseña biográfica, con abundante bibliografía: MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (2003a).

62. FERRO COUSELO, J. (1965) 1967: "Monjes y eremitas en las riberas del Miño y del Sil", *Actas do Congresso de Estudos da Conmemoração do XIII Centenario da morte da S. Fructuoso* (Braga, Portugal), en *Bracara Augusta* Vol. XXI, nºs 47-50, pp. 199-214. ARIAS, M., (1963) 1970: "La vida eremítica en Galicia", en *España Eremítica*, *Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos*, publicadas en *Analecta Legeriense* I, pp. 357 y ss. (Abadía de San Salvador de Leyre) Pamplona.

63. No en vano Genadio instituyó la primera "biblioteca circulante" conocida en la península: PÉREZ DE URBEL, Fr.J. (1933-1934): *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2.Vols. Madrid (Vol. I 1933, Vol. II 1934) (2ª Edic. 2 Vols. Madrid 1945, 3ª Edic. Madrid 1953): T. II, p. 345.

64. DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1994) 1995: "El monacato fructuosiano y su desarrollo", en *El Monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media*, pp. 33-48, (Astorga) Astorga (especialmente, p. 30).

65. PEÑA, I. (1985): p. 107.

66. *Memoriale Sanctorum* (II, 3): CSM, T. II, p. 399. YELO TEMPLADO, A. (1993): "El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus", *Antigüedad y Cristianismo* X ("La cueva de la Camareta, Agramón, Hellín-Albacete"), pp. 453-466, Murcia (especialmente, p. 461).

67. GIL FERNÁNDEZ, J. (1970): "En torno a las santas Nunilón y Alodia", *Revista de la Universidad de Madrid* Vol. XIX, nº 74 ("Homenaje a Menéndez Pidal, IV"), pp. 103 y ss.: RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario Hispánico (siglos*

VII-XI), Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla: «Postea, si placuerit uobis, aut uiuetis christianas aut fugietis ad montes, ubi christiani habitant...», pp. 298-299.

68. GUICHARD, P. (1994): (1990) 1994: "La formación de Al-Andalus", en *Los orígenes del Feudalismo en el mundo mediterráneo*, eds. A. Malpica y T. Quesada, pp. 57-67, Universidad de Granada, Granada (cita p. 63). BAZZANA, A.; CRESSIER, P. y GUICHARD, P. (1988): *Les châteaux ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des husun du sud-est de l'Espagne*, Madrid. Abundantes hábitats cristianos de este tipo se han localizado en Málaga: RÍU, M. (1974-1975): "Poblados mozárabes de Al-Andalus. Hipótesis para su estudio: el ejemplo de Busquistar", *Cuadernos de Estudios Medievales* T. II-III, pp. 3-35 y (1980): "Marmuyas, sede de una población mozárabe en los montes de Málaga", *Mainake* II, pp. 235-262. GOZALBES CRAVIOTO, E. (1989): "Nuevos yacimientos mozárabes en la provincia de Málaga", *Boletín de Arqueología Medieval* nº 3, pp. 221-232.

69. «Multi [...] nobiscum uel fugere [...] uel etiam delitescere recusantes pietatem relinquunt [...] de ciuitate in urbe, de uico in oppido per multa et varia exilia atque latibula remedio fugae [...] suam quietem quam gerebat in montibus et tumultus quos in urbe incurreat...»: *Memoriale Sanctorum* (II, XV; III, X.9) y «Documentum Martiriale» (21): CSM, T. II, p. 421. Textos recogidos por YELO, A. (1993): pp. 457-458.

70. *Memoriale Sanctorum* (III, Cap. XVII): CSM, T. II, p. 499.

71. MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (2003b).

72. RÍU M. (1969) 1972: "Cuevas, eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental", VIII *Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, (Barcelona) Ciudad del Vaticano, pp. 431-443.

73. Afortunada expresión acuñada por COTARELO Y VALLEDOR, A. (1933): *Historia crítica y documentada de la vida y acciones de Alfonso III el Magno, último rey de Asturias*, Gráficas Góngora Madrid (Reed. Edit. Itsmo, Madrid 1991), para denominar a las fuentes escritas.

74. Como los ha definido GRANDE DEL BRÍO, R. (1997): p. 7

75. CABALLERO ZOREDA, L. (1980): "La arquitectura monástica", XV *Centenario de San Benito* ("La comunicación en los monasterios medievales"), Ministerio de Cultura (Dirección General del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos). Exposición Itinerante organizada en colaboración con ANABAD), pp. 17-38, Madrid: p. 25.

76. ETY, T. I: p. 682; T. II, pp. 234-235 y 238-239.

77. O "Libro de las Reglas", verdadero compendio de textos que el obispo entregaba al abad - según la "Ordinatio abatis" recogida en el *Liber Ordinum* (cols. 57-60) - en el momento de su ordenación: FÉROTIN, M. (1904): *Le "Liber Ordinum" en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozárabe du V au XI siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica T. V, Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris.

78. GONZÁLEZ BLANCO, A. (1993) "La investigación sobre las cuevas". *Antigüedad y Cristianismo* X, pp. 15-40. VAN DER EYNDE CERUTI, E. (1985): "La problemática de la datación cronológica de las iglesias rupestres. Nueva lectura de la inscripción supuestamente fundacional de S. Martín de Villaren", *Sutuola* (Instituto Cultural de Cantabria. Inst. de Prehistoria y Arqueología), Santander. Vol. IV, pp. 361-365.

79. Que es lo que ocurre en la "Cueva de los Moros" (Corros, Álava), fechada en el 620 d.C +/- 90: AZKÁRATE (1990) 1991: p. 165 y nota nº 58.

80. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (1978): *Arquitectura Pre-románica, Historia da Arquitectura Galega*, (Colegio Oficial de Arquitectos de Galicia), Madrid: p. 47.

81. PUERTAS, R. (1987): "Iglesias rupestres de Málaga", Actas del II *Congreso de Arqueología Medieval Española*, T. I (Ponencias), pp. 99-152, Madrid; idem, (1988): *Exploraciones en iglesias rupestres de Ronda*, Caja de Ahorros de Ronda, Málaga.

82. JORDÁN MONTES, J.F. y GONZÁLEZ BLANCO, A. (1985): "Probable aportación al monacato del SE peninsular. El conjunto rupestre de la muela de Alborajico (Tabarra, Albacete)", *Antigüedad y Cristianismo* II ("Del Conventos cartaginensis a la chora de Tudmir. Perspectivas de la Historia de Murcia entre los siglos III-VII"), pp. 335-363, Universidad de Murcia, Departamento de Historia Antigua, Murcia (especialmente, p. 361 y ss).

83. AZKÁRATE (1990) 1991: p. 155, notas nº 39-40.

84. MONREAL JIMENO, L.A (1989): pp. 210-211.

85. ETY Lib. XV, 4-5: pp. 238-239.

86. TORRES, J. M^a, 1990: 1990: "El término "ergastulum" en la primera literatura monástica", *Antigüedad y Cristianismo* VII ("Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano"), pp. 287-290, Murcia (p. 289).

87. «quatenus reclusae in suis ergastulis [...] purificatio possint poenitudinis...»: VEGA, A.C. (1943) *El pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos*, El Escorial: pp. 31-38.

88. Interpretación efectuada por CAVERO, (1994) 1995: p. 172, siguiendo a RUIZ DE LOIZAGA, S. (1991): *Iglesia y sociedad en el Norte de España (Alta Edad Media)*, Burgos: p. 51.

89. «et erga sanctum altare se in augusto et parvulo retrusit ergastulo...»: NOCK, (1949): VI-VII, pp. 95-97. IH, p. 121. «verum etiam diversa heremi deserta copiosius contegerentur perfectorum ergastulis anachoritanu...»; «Elegi, ut erga sancta altaria me ergastulo manciparem [...] in eiusdem basilicae angustis coarctatus [...] visita monachorum gloriosissima congregatio-num cenobia similiter et sancta anachoretanum ergastula...»: *Ordo quaerimonie*, 4 y *De genere*, 8-9: ed. E. Flórez, en *España Sagrada* T. XVI, pp. 391-402, Madrid 1762 (pp. 303-304) y FERNÁNDEZ POUSA, (1942): pp. 161-163, respectivamente.

90. TORRES, J. M^a (1990): p. 290: «los testimonios aducidos [...] a partir de la segunda mitad del siglo IV, registran el

término como sinónimo de *cellula*. Debido a una asimilación semántica que tienen presentes los conceptos de “aislamiento”, “soledad”, y “castigo”, ciertos autores latinos tardíos utilizan “ergastula” para designar las celdas individuales de los monjes, ya vivan en comunidad ya sean anacoretas...». MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1990) 1997: p. 122.

91. IH, p. 128. LIALINE, C. (1960): “Monachisme oriental et monachisme occidental”, *Irenikon* nº 23, pp. 440 y ss. (especialmente, p. 451).

92. «*Illico voluntate Domini comperta, de opera manum mearum, uel unde nihi dispensatio diuina iusit tribuere, pro munificentia mercedis bonorum Christianorum...*»: *Replicatio sermonum...*, 53 1-2. También recoge el texto PÉREZ DE URBEL, Fr. J. (1933-1934): T. II: pp. 18-19.

93. «*et in eadem loco in nomine Sanctae Crucis et Sancti Pantaleonis, ceterorumque sanctorum Martyrum, licet brevis fabricae tantillum, sed virtutis culmine magnum, sacro Dominum constructam est templum: quod a vivo Dei reuerentissimo Aurelio episcopo est et cum omni diligentia Domino consecratum: simulque humus [...] Saturninum ope Domini sacravit Presbyterum...*». Asistente al XIII Concilio de Toledo, celebrado en el reinado de Ervigio (683) y a los que tuvieron lugar durante el de Egica (XV y XVI de Toledo, 688 y 693): ALONSO ÁVILA, A. (1985): pp. 32-36. Ordenación que en cierto modo se haría eco de aquella ley que autorizaba a los patronos a proveer sus iglesias de presbíteros: UDAONDO, F.J. (1993) 1995: p. 379.

94. Sobre los restos conservados: GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, M. (1919): *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Centro de Estudios Históricos Granada (Reimpresión, Patronato de la Alhambra, Granada 1975; edic. Facsímil, estudio Preliminar por I.G. Bango Torviso, Granada 1998): pp. 216-217. QUINTANA PRIETO, A. (1956): “Las fundaciones de San Genadio”, *Archivos Leoneses* nº 19, pp. 55-118 (especialmente, pp. 57-58, 63 y 106-107). LUENGO Y MARTÍNEZ, J.Mª (1961): “De la Tebaida leonesa: Montes y Peñalba”, *Tierras de León* nº 2, pp. 25-41. BARCIA MERAYO, L. (1993): “Valerio del Bierzo”, *Historia 16* nº 216, pp. 58-65. MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1995).

95. 1955: p. 16. CORULLÓN, I. (1986). Lugar destacado ocupa, por su significación ideológica, Santa María de Covadonga, un edificio rupestre o tal vez semirupestre puesto que según la versión Rotense (CAST, X, p. 204) estaba dentro, en la cueva («*qui intus est in cova*»). Prueba de ello es el grabado realizado en 1759 por A. Miranda, poco antes del incendio que lo destruyó. Ya que el cronista no insinúa que dicha iglesia fuera construida o restaurada por Pelayo, bien pudiera tratarse de un templo ya existente, aunque los documentos que dan cuenta de su consagración y erección como monasterio (31 de octubre del 740 y 11 de noviembre del 741) estén interpolados: *España Sagrada...*, T. XXXVII (1789), Apéndice III, p. 33. Para ESTEPA DÍEZ, C. (1986): *El nacimiento de León y Castilla (siglos VIII-X)*, Historia de Castilla y León T. III, pp. 11-12. Edit. Ámbito 2ª Edic, Valladolid, sería una

antigua cueva con culto pagano cristianizada «la cuál uniría a su carácter de centro religioso el estar vinculada a un jefe local, de ahí el adjetivo *dominica*...».

96. (1982): *Un asentamiento mozárabe en la zona de la Alozaina. La necrópolis de los ‘Hoyos de los Peñones’*, Caja de Ahorros de Ronda, Málaga.

97. Y también hasta no hace mucho tiempo se venía identificando como *ergastula* - en cuanto a su acepción clásica, sala de trabajo para los esclavos - una larga galería cubierta con bóveda de cañón que había aparecido en Astorga, pero los últimos estudios rechazan tal hipótesis después del descubrimiento de la basílica romana, confirmándose que se trata en realidad de un «criptopórtico de una de las crujiás que cerrarían el foro por el norte...»: GARCÍA MARCOS, V. y VIDAL ENCINAS, J.M. (1990): *Arqueología en Asturica Augusta*, p. 27, Junta de Castilla y León, León.

98. *Replicatio Sermonum* VI, 26-32.

99. LINAGE, A. (1965) 1967: “En torno a la *Regula Monachorum* y su relación con otras reglas monásticas”, *Actas do Congresso de Estudos da Commemoração do XIII Centenario da morte da S. Frutuoso* (Braga, Portugal), en *Bracara Augusta* Vol. XXI, nºs 47-50, pp. 123-163 (cita, p. 161).

100. CARRIÓN IRÚN, M. y GARCÍA GUINEA, M.A. (1968). BOHIAS ROLDÁN, R. (1997): *Las iglesias rupestres de Valderredible*, Cuadernos de Campoo nº 7. BOHIGAS, R.; IRALA, V. y MENÉNDEZ, J.F. (1982): “Cuevas artificiales de Valderredible, Santander”, *Sautuola* III, pp. 279-294. BERZOSA GUERRERO, J. (2005): pp. 132-164 y 168-173.

101. BIELSA, Mª A (1971) 1973: “Avance sobre el eremitorio de Cueva Andrés, en Quintanar de la Sierra (Burgos)”, *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología* (Jaén) Zaragoza: pp. 801-804. PADILLA LAPUENTE, J.I. (2003): *Yacimiento arqueológico de Cuyacabras: despoblado, iglesia y necrópolis. Eremitorio de Cueva Andrés. Quintanar de la Sierra (Burgos)*, Barcelona.

102. CABALLERO ZOREDA, L. (1980): p. 25. MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1990) 1997: «poblados monacales que a nivel organizativo apenas si se podrían diferenciar del típico asentamiento rural de esta zona –refiriéndome a la *Gallaeicia*–, los castros» (p. 120 y nota nº 27).

103. *Vie de Saint Martin*, IX-X (Patrología Latina XX): «*Aliquamdiu ergo adhaerente ad Ecclesiam cellula usus est; deinde cum inquietudinem se frequentantium ferre non posset, duobus fere extra civitatem millibus monasterium sibi statuit. Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret: ex uno enim latere praecisa montis excelsi rupe ambiebatur; reliquam planitiem Liger fluvius reducto paululum sinu claustrat. Una tantum eademque arcta admodum via adiri poterat. Ipse ex lignis contextam cellulam habebat: multique e fratribus in eundem modum; plerique, saxo superjecti montis cavato, receptacula sibi fecerant...*»: Cols. 1066A-1066B.

104. BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (1997): "La transformación del monacato en época macedónica: refundación y patronazgo", en *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, pp. 33-45, Serie Nueva Roma nº 3 (CSIC), Madrid, pp. 35-36: «conjuntos de celdas (κελλία), individuales y dispersas a lo largo o en torno a un camino, donde la vida cotidiana (δίαζτα) la realiza el monje en su choza y la relación social derivada de las devociones colectivas que congregan al conjunto de los distintos hermanos (la πολυζτεία) es lo que constituye en origen una λαύρα».

105. ARCE, A. (1980): *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Biblioteca de Autores Cristianos nº 416, Madrid: pp. 192-194.

106. Fenómeno ampliamente estudiado, aunque no por ello muy bien conocido todavía, en distintas zonas de la mitad norte de nuestra geografía peninsular: MADARIAGA DE LA CAMPA, B. (1971): "Notas acerca del origen de las iglesias rupestres", *Altamina* Vol. 3 nº 153, pp. 153-174. PUERTAS, (1965) 1966: p. 420. CARRIÓN y GARCÍA, 1968. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A. (1982): "Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Norte y Cordillera Cantábrica", *Estudios Humanísticos* nº 4, pp. 29-56. CADIÑANOS BARDECI, I. (1986): "Necrópolis, Eremitorios y Monasterios Altomedievales en el Valle de Tobalina (Burgos)", *Hispania Sacra* Vol. XXXVIII, nº 77, pp. 91-151. CAMPUZANO RUIZ, E. (1987): "La ermita rupestre de Cambarco (Cantabria)", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* LIII, pp. 309-311. LORING GARCÍA, M^a L. (1987): *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica y relaciones sociales*, (edic. reprografiada de la Universidad Complutense), Madrid: pp. 271 y ss. LAMALFA DÍAZ, C. (1989) 1991: "Iglesias y habitáculos rupestres de la cabecera del Ebro", *Actas del I Curso de Cultura Medieval*, pp. 253-274 (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid.

107. Pautas espirituales extraídas del *Liber regularum* del que ya hemos hablado o bien del *Geronticon* o "Vida de los Padres", como el que encontramos en el códice misceláneo de la Seo de Urgel, un códice de marcado contenido monástico realizado en el 928: DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1995): *Manuscritos visigóticos del sur de la península. Ensayo de distribución*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie Historia y Geografía nº 11, Sevilla: pp. 127-129

108. Pues se reunían para celebrar conjuntamente la vigilia nocturna del sábado, para celebrar la Eucaristía, etc.: KNOWLES, M.D. (1979): *El Monacato cristiano*, Edic. Guadarrama. 2ª Edic. Madrid: p. 20.

109. PUERTAS, R. (1979): *Planimetría de San Millán de Suso*, Biblioteca de Temas Riojanos, Servicio de Cultura de la Excm. Diputación Provincial de Logroño, Logroño.

110. VSM, p. 485.

111. *Liber Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, ed. A. Maya, Corpus Christianorum, Series Latina CXVI, Turnholt, Brepols (III, 8): «osthaec denique statim egressus ad eremi loca

paucis cum fratribus pervenit ibique sibi vilissimum habitaculum construxit...». Personalmente creemos que se trató de una construcción *ex novo* (*construxit*) y no de una restauración o reutilización de una estancia de una villa, como propone CHAVARRÍA ARNAU, A. (2004): "Monasterios, campesinos y villae en la Hispania visigoda: la trágica historia del abad Nancto", *Mélanges d'Antiquité Tardive* 5 ("Studiola in honorem Noël Duval"), pp. 113-125: p. 117.

112. MONCO, C. (1985) 1986: "El eremitorio y la necrópolis hispano visigoda de Ercavica", *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, T. II (Visigodo), pp. 241-257 (Huesca) Zaragoza. BARROSO CABRERA, R. y MORÍN DE PABLOS, J. (1994): "La ciudad de Arcávica en época visigoda: fuentes literarias y testimonios arqueológicos", *Actas dos Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Vol. XXXIV, Fasc. 3-4, pp. 287-303, Porto; idem, (1996): "La ciudad de Arcávica y la fundación del monasterio Servitano", *Hispania Sacra* Vol. XLVIII, nº 97, pp. 149-187; idem, (2003): "El monasterio Servitano. Auge y caída de un monasterio visigodo", *Codex Aquilarensis* (Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real) nº 19, pp. 6-25 (Aguilar de Campoo, Palencia).

113. DUVAL, Y.M. (1988): *Auprès des saints, corps et âmes. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, École de Studes Augustiennes, Paris.

114. BARROSO y MORÍN, (1996): p. 169, nota nº 81.

115. ETY, Libro XV.3: MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1993): "De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispanos (ss. IV-X): atrio y pórtico", *Boletín de Arqueología Medieval* 7, pp. 163-215 (especialmente pp. 170 y ss.).

116. LINAGE CONDE, (1971): "La donación de Alfonso VI a Silos del futuro priorato de San Frutos y el problema de la despoblación", *Anuario de Historia del Derecho Español* T. XLI, pp. 973-1011 (especialmente, p. 986). Sobre el eremitorio segoviano, MARTÍN POSTIGO, M.S. (1970): *San Frutos del Duratón. Historia de un priorato benedictino*, Publicaciones de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia, Segovia.

117. (1990) 1991: pp. 173-174.

118. Plasmadas en los *Capitula Martini* que aparecen recogidos en las actas del concilio bracarense celebrado el año 572 (CVH, pp. 85-106). MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1967): "La colección canónica de la Iglesia sueva. Los "capitula Martini", *Bracara Augusta* XXI, pp. 224-243. FITA I COLOMER, (1902): "Inscripciones visigóticas y suevas de Dueñas, Baños de Cerrato, Vairáom, Baños de Bande y San Pedro de Rocas", *Boletín de la Real Academia de la Historia* T. XLI, pp. 476-511. NÚÑEZ RODRÍGUEZ (1978): pp. 47 y ss.

119. Bibliografía al respecto en MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1998): "Peñalba de Santiago y las Cuevas del Silencio", *Historia* 16, Año XXII nº 265 (mayo), pp. 94-99, Madrid.

120. Por ejemplo, *Odoario anacoriat*, que confirma la donación de una serie de posesiones en Astorga y Priaraza por parte de Aval y su mujer Formosa al monasterio de San Pedro de Montes en el 981: QUINTANA PRIETO, (1971): *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes*, Colección "Fuentes y Estudios de Historia Leonesa" nº 5, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León: doc. nº 13, pp. 98 y ss. Y el ermitaño *Gaucelmes*, presente en un documento ya desaparecido por el que Alfonso VII da a Santiago de Peñalba un privilegio de franquicia y libertad de un lugar suyo llamado San Juan de Valvería, por respeto a este célebre ermitaño, que hacía allí vida eremítica: idem, (1963): *Peñalba (Estudio histórico sobre el monasterio berciano de Santiago de Peñalba)*, Serv. de Public. de la Excma. Diputación. Prov. de León, León. (2ª Edic. Edit. Nebrija, León 1978): pp. 74-75.
121. QUINTANA PRIETO, A. (1963): Apéndice I, p. 120. CAVERO DOMÍNGUEZ, G. y MARTÍN LÓPEZ, E. (1999): *Colección documental de la Catedral de Astorga I (646-1126)*, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa nº 77, León: p. 106.
122. TARACENA AGUIRRE, B (1927): *Excavaciones en las provincias de Soria y Logroño*, Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades 86, Madrid: pp. 38 y ss. CANTERA ORIVE, J. (1950). ESPINOSA RUÍZ, U. (1983): "La iglesia hispano-visigoda de Albelda", *Actas del I Coloquio sobre Historia de la Rioja* (publicadas en *Cuadernos de Investigación. Geografía e Historia*, T. IX, Fasc. 1, pp. 231-241). MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 193 y ss.
123. MONREAL JIMENO, L.A. (1989): p. 197.
124. CARRIÓN IRÚN, M. (1973): "El Prerrománico en Santander", en *La Edad Media en Cantabria*, pp. 37-57, Inst. de Cultura de Cantabria, Santander (especialmente, p. 49). MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 42 y ss. BERZOSA GUERRERO, J. (2005): pp. 71-86 y 238-251.
125. GONZÁLEZ, CARRIÓN y PÉREZ, (1961). CARRIÓN y GARCÍA GUINEA, (1968): p. 314. MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 48-50. BERZOSA GUERRERO, J. (2005): pp. 61-70.
126. Respecto a este espacio en la edificación hispánica altomedieval: MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (1991) 1993: "El contraábside en la "arquitectura de repoblación": el grupo castellano-leonés", *Actas del III Curso de Cultura Medieval* ("Repoblación y Reconquista") pp. 149-161 (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid.
127. Cruces similares se encuentran en Tobazo (Villaescusa de Ebro), San Martín de Villarán, Quintanar de la Sierra (Burgos), etc.: ÍÑIGUEZ ALMECH, F. (1955): pp. 42-43. CARRIÓN IRÚN, M. (1973): p. 46. BOHIGAS, IRLA y MENÉNDEZ, (1982). MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 43-46. BERZOSA GUERRERO, J. (2005): pp. 177-217.
128. MARCOS, J.; BOHIGAS, R. *et alii* (1994): *San Juan de Socueva. Acercamiento a una de las primeras manifestaciones del Cristianismo en Cantabria*, Federación Cántabra de Espeleología, Santander 1994.
129. BERZOSA GUERRERO, J. (2005): pp. 117 y 252 y ss.
130. ÍÑIGUEZ ALMECH, F. (1955): pp. 43 y ss. GARCÍA GUINEA, M.A. (1975): *El arte románico en Palencia*, Ediciones de la Diputación Provincial de Palencia, Palencia: pp. 270 y ss. MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 30-35. ALCALDE CRESPO, (1990): pp. 14-23.
131. ALCALDE CRESPO, (1990): pp. 25-30.
132. VAN DER EYNDE CERUTI, E. (1985). MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 35-38. ALCALDE CRESPO, (1990): pp. 32-33.
133. ALCALDE CRESPO, (1990): p. 41. MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 39-40.
134. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (1978): pp. 47 y ss.
135. GONZÁLEZ, CARRIÓN y PÉREZ, (1961): pp. 11 y ss. CARRIÓN y GARCÍA GUINEA, (1968): p. 312. CARRIÓN IRÚN, M. (1973): p. 51. RUBIO MARCOS, E. (1981): "Eremitas en el norte de Burgos", *Kaite* nº 2, pp. 127 y ss. MONREAL JIMENO, L.A. (1989): pp. 50-53.
136. MARTÍNEZ TEJERA, A.M. (2003).
137. HAMAKER, H.A (1825): *Incerti auctoris de expugnatio-ne Memphidis et Alexandriae*, Ludguni Batavorum: pp. 165-166; RIVERA RECIO, J.F. (1975) 1979: "Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe", *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes* T. I, pp. 3-16 (Toledo): p. 6.
138. MERGELINA, C. de, (1925). VALLVÉ BERMEJO, J. (1965): "De nuevo sobre Bobastro", *Al Andalus* Vol. XXX, pp. 139-173 y (1980-1981): "La rendición de Bobastro", *Mainake* nºs 2-3, pp. 218-230. PUERTAS, R. (1979): "La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga)", *Mainake* nº 1, pp. 179-216 y (1986) 1987: "Excavaciones arqueológicas en las Mesas de Villaverde (Ardales, Málaga)", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, pp. 478-486
139. MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2004): "Sobre las 'cuidadas iglesias' de Ibn Hafsun. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)", *Madridrer Mitteilungen* 45, pp. 507-531.
140. Textos recogidos por ACIÉN ALMANZA, M. (1994): *Entre el Feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Colección "Martínez de Mazas", Serie Estudios. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, Granada: p. 83; ARCE SAINZ, F. (2001): "Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de 'Umar B. Hafsun", *Al-Qantara* Vol. XXII, fasc. 1, pp. 121-145: p. 129. MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2004): p. 523.
141. CHAVARRÍA ARNAU, A. (2004).

142. MADOZ, J. (1942): "Herencia literaria del presbítero Eutropio", *Estudios Eclesiásticos*, pp. 27-54 y CODONER, 1964, pág. 152. DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. (1954): "Eutropio de Valencia y sus fuentes de información", *Revista Española de Teología* n° 14, pp. 367-392. Ver también MUNDÓ, 1956 (1957): pp. 83-89.

143. CAMPOS RUÍZ, J. (1960): *Juan de Biclano. Obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Escuela de Estudios Medievales (CSIC), Serie Estudios Vol. XXXII, Madrid: "SEGUNDO AÑO DEL EMPERADOR MAURICIO Y DÉCIMOSEXTO DE LEOVIGILDO [¿584?], 5. DÍAZ Y DÍAZ, M.C (1958): "Las epístolas de Eutropio", en *Anecdota Wisigothica: estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, 1 Vols. Universidad de Salamanca (Vol. I, Reedición, León 1997, pp. 20-35). LINAGE CONDE, A. (1972): "Eutropio de Valencia y el monacato", *Salmanticensis* n° 19, pp. 635-646 (también *I Congreso de Historia del País Valenciano*, T. II, pp. 365-376, Valencia).

144. Cap. XXVIII: «*Ne peculiare habeat virgo in monasterio: "Peculiare, quid in coenobiis pro magno habetur crimine, tu pro grandi euita contagione..."*»: RMEV: p. 70.

145. IH, p. 104.

146. RMEV, p. 172.

147. GARCÍA GALLO, A. (1950): "El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español* T. XX, pp. 275-633 (especialmente, pp. 418 y ss.) y LORING GARCÍA, M^a L. (1987): *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica y relaciones sociales*, (edic. reprografía de la Universidad Complutense), Madrid: pp. 90 y ss.

148. GARCÍA GALLO, A. (1950): pp. 418-420. Un caso conocido de transformación de *ecclesia* en *monasterium* lo protagoniza el enclave de los Santos Cosme y Damián (Abellar, prov. de León) en el 905: CARBAJO SERRANO, M^a.J.(1988): *El monasterio de los santos Cosme y Damián de Abellar. Monacato y sociedad en la época astur-leonesa*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Archivo Histórico Diocesano, León: p. 34.