

MONACATO Y SOCIEDAD EN LA HISPANIA VISIGODA

PABLO C. DÍAZ MARTÍNEZ

Universidad de Salamanca

«Materia de las más embrolladas y oscuras que hay en nuestra historia... que se presta a investigaciones inauditas y a cuadros históricos de gran novedad; podríamos enlazar diestramente la historia eclesiástica con la social y la literaria haciendo resaltar el carácter civilizador de aquellos institutos».

Quien así se expresaba era D. Marcelino Menéndez Pelayo en una carta a Valera de 18 de marzo de 1882.¹ El ilustre polígrafo estaba pensando en ocuparse «del monacato español desde el siglo VI al XII» en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia. Tal proyecto no se materializó, y no podemos precisar cuál habría sido el desarrollo del mismo, sin embargo no tenemos ningún inconveniente en asumir aquí su declaración de intenciones.

Pero, mientras que D. Marcelino apenas contaba con estudios de referencia previos mínimamente rigurosos, excepción hecha de la meritoria monografía de Antonio Siles,² a lo largo de nuestro siglo los estudios de Herwegen,³ Pérez de Urbel,⁴ Bishko,⁵ Mundó,⁶ Orlandis⁷ o Linage Conde,⁸ entre otros,

¹ M. Artigas Ferrando - P. Sáinz Rodríguez, *Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo*, Madrid - Buenos Aires, 1930, 115.

² *Investigaciones históricas sobre el origen y progreso del monacato español hasta la irrupción sarracena a principios del siglo VIII*, Madrid, 1832.

³ *Das Pactum des Hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des Suevischwesgothischen Mönchtums und seines Rechtes*, Stuttgart, 1907.

⁴ *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 t., Madrid, 1933-34.

⁵ Diversos trabajos publicados a lo largo de más de 40 años. Una selección se puede consultar ahora en *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300. Collected Studies*, London, 1984.

han resuelto una gran cantidad de interrogantes que en principio nos permiten plantear hipótesis cada vez más constructivas. A esto se une el avance que simultáneamente han experimentado los estudios sobre la historia de la Península Ibérica en la Tardía Antigüedad y en la Alta Edad Media, tanto a nivel general como en parcelas concretas del conocimiento histórico. Sin olvidar la inapreciable tarea de fijación, crítica y publicación de las fuentes originales. Y, a pesar de todo, al afrontar aquí «EL MONACATO Y LA SOCIEDAD EN LA HISPANIA VISIGODA» somos conscientes de que nos enfrentamos a una polémica abierta.⁹

Como punto de partida, y con un carácter previo, queremos anotar algunas consideraciones que podríamos valorar como de índole metodológica. Por un lado, sin olvidar nunca la dimensión religiosa de la institución monacal, juzgamos que cualquier estudio que implícita, o explícitamente, nos muestre la historia del monacato tardohispano movida por resortes propios y ajenos a la realidad social, económica y política del reino visigodo, está ofreciendo una imagen deformada de la realidad. No se puede entender el desarrollo y significado de la institución monacal sino estudiada como una más de las piezas del esquema de funcionamiento de su sociedad.

De igual modo es esencial analizar el monacato hispano de los siglos VI-VII, y de la etapa inmediatamente posterior, como inmerso en un proceso formativo, y donde más allá de la adopción de modelos estereotipados nos encontramos con una perfecta adecuación entre realidades sociales y modelos monacales disímiles. Idea que está expresamente recogida por Isidoro de Sevilla en el preámbulo de su Regla:

«Son muchas las normas y reglas de los antepasados que se encuentran acá y allá expuestas por los Santos Padres y que algunos escritores transmitieron a la posteridad de forma excesivamente difusa u oscura. Por nuestra parte, a ejemplo de estos, nos hemos lanzado

⁶ «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questione ideologiche e litterarie», en *Settimane di Studio del centro italiano di studi sul'Alto Medioevo*, IV, Spoleto, 1957, 73-117.

⁷ Ver en especial la recopilación *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971.

⁸ *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. I. El monacato hispano prebenedictino*, León, 1973.

⁹ Esperamos haber contribuido a la misma con nuestro *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.

a seleccionar unas cuantas normas en estilo popular y rústico con el fin de que podáis comprender con toda facilidad como debéis conservar la consagración de vuestro estado».¹⁰

Idea, que aun es más evidente cuando se estudian en profundidad las formas monásticas que conoció el NO hispano.

Para entrar ya en materia recojemos dos afirmaciones generalmente asumidas por las distintas tradiciones historiográficas:

1. El hecho de que la Iglesia fue el vehículo de transmisión de toda la herencia superestructural clásica, arrojada ahora con una nueva escala de valores. Hecho que en su aspecto más material y evidente, la transmisión de la cultura clásica, va a tener en los monjes y monasterios a sus principales protagonistas.

2. La segunda afirmación nos va llevar ya directamente al tema que nos proponemos desarrollar. Desde el siglo IV a lo largo de todo el Imperio la gran propiedad agraria se nos presenta como el factor dominante de toda la estructura socio-productiva. A nivel estructural, e incluso institucional, la gran propiedad es el elemento que mejor va a definir la transición y la continuidad entre el tardoimperio romano y las monarquías que lo sustituyen.

Una lectura atenta de los documentos monásticos visigodos, y en especial de las Reglas, nos pone de manifiesto que no pueden ser estudiados si los abstraemos de una realidad espacial. Las Reglas visigodas están organizando y distribuyendo un espacio, y este espacio que sólo podemos reconstruir, a falta de testimonios arqueológicos, a partir de estas mismas fuentes, responde al modelo de una gran propiedad.¹¹

La documentación visigoda nos muestra que los monasterios se convertían por acumulación de donaciones en grandes propietarios, cuando no era ya una

¹⁰ Para las Reglas visigodas seguimos la edición y traducciones de J. Campos - I. Roca, *Santos Padres Españoles*, t. II, Madrid, 1971.

¹¹ Nos hemos ocupado ampliamente del tema en nuestro *Formas...*, 15 ss.; igualmente en «La estructura de la propiedad en la España tardoantigua. El ejemplo del monasterio de Asán», *Studia Zamorensia Historica*, VI (1985), 347-62. Debemos matizar que nuestra afirmación no implica que todos los monasterios se levantasen sobre, y se organizarasen como grandes propiedades. Las fuentes nos dan también evidencia de fundaciones muy modestas, aunque cualitativa y cuantitativamente creemos que la forma dominante respondería al esquema aquí presentado, y en última instancia el monasterio disponía de los mecanismos necesarios para 'tender a'. Tampoco olvidamos la indudable importancia que tuvo el fenómeno eremítico, pero ese es un tema que se aparta del objetivo de esta conferencia.

gran propiedad o una propiedad considerable el objeto de la donación. Estas donaciones podían proceder de fuentes muy dispares: podían responder a iniciativas episcopales (por fundación o donación), a los aportes de fundadores y profesos, a la munificencia del Estado, la monarquía o los ricos del reino; y en general los monasterios se veían beneficiados por legados testamentarios y ofrendas de los fieles, que en muchos casos veían a los monasterios como intermediarios válidos ante la divinidad, con preferencia a las iglesias diocesanas.

Los testimonios no son siempre muy explícitos. Podemos pensar que la *Deibiensi villula* (Iul. Tolet. *Elogium*) en la que Ildefonso construyó un monasterio femenino reunía los requisitos en cuanto a extensión para mantener una comunidad. Igual razonamiento podemos aplicar a la propiedad que Minicea cedió a Donato y los 70 monjes que le acompañaban y donde fundaron el monasterio servitano (Ild., *de vir. ill.* 3). Otro tanto podría decirse sobre la propiedad que Fructuoso aportó para la fundación de Compludo (*Vita Fruct.* 3), en la que son mencionados unos siervos, que según el redactor de la *Vita* fueron reconvertidos en monjes. Una propiedad con aquellos que la trabajaban fue entregada por Leovigildo al abad Nacto (*Vitae Sanctorum Patrum Emeritensium*, III, 11). No conocemos mucho sobre las características y extensión de las propiedades del monasterio de Dumio, en cualquier caso una gran propiedad, pues Ricimiro, su abad, decidió declarar libertos a algunos de los siervos de la Iglesia-monasterio y cedió a estos más de 500 esclavos, en su mayoría del propio monasterio (Conc. X Toledo, *Item aiiud decretum*).

Otros documentos permiten conocer mejor la estructura de la propiedad monástica visigoda. Es el caso de algunas de las conocidas como *Fórmulas visigóticas*,¹² en concreto la VIII, IX y XXI, tres documentos de donación. En todos los casos la propiedad donada ofrece características similares: se mencionan siervos, edificios, viñas, prados, pastos, huertos, pantanos, bosques, aguas y acueductos, etc. Los tres documentos están describiendo los elementos de una gran propiedad. Descripción que más allá del tópico formular se correspondería con una situación real, no son fórmulas inútiles, sino que estos documentos están describiendo la forma más extendida y generalizada de la propiedad agrícola hispano-visigoda.

¹² La problemática específica presentada por estos textos es estudiada por A. García Gallo, «Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda», *AHDE* XLIV (1974), 343-454.

Como confirmación tenemos otro testimonio de gran valor. Se trata de la donación que Vicente hace al monasterio de Asán en el Pirineo oscense. Texto este en el que la fórmula tónica aparece asociada a una donación concreta, minuciosamente descrita: un mínimo de 26 propiedades dispersas en una superficie próxima a los 10.000 kms². Una reflexión sobre la somera descripción que el documento hace de estas propiedades, o sobre el análisis de su toponimia,¹³ nos lleva a pensar que no hay contradicción entre la realidad del documento, según el cual Vicente cede estos lugares «con sus edificios, tierras, viñas, olivos, huertos, prados, pastos, con sus aguas y sistemas de riego, con las entradas y accesos, con sus colonos y siervos y con todo lo que en derecho les corresponda, y con el peculio, los rebaños de ovejas, vacas y yeguas, todo lo que pertenece a mi propiedad y dominio».¹⁴

Estos documentos, y en especial el último mencionado no dejan duda de que la propiedad monástica se enmarcaba perfectamente en el esquema propietario tardoantiguo.

Por otro lado las mismas características de este patrimonio, que hace que los monasterios se conformen como unidades cerradas de producción y reproducción, es de por sí una garantía de la perdurabilidad de los cenobios en cuanto centros económicos, a lo que se une que las Reglas van a ocuparse también de sistematizar las tareas temporales que sirvieran para que el monasterio viviese con unos mínimos de prosperidad, por más que el monje fuese individualmente pobre.

Con todo, esta perdurabilidad patrimonial sólo podía ser garantizada si se daba una transmisión y una fijación legal de propietarios. Desde primeros del siglo V los monasterios habían visto reconocido el *ius possessionis* (C. Th. VI, 3, 1); pero esto no era suficiente, las Reglas visigodas se van a preocupar porque toda transmisión se haga de acuerdo con la normativa legal vigente. En la *Regula Isidori* (RI) se plantea que el converso puede distribuir sus bienes entre los pobres o agregarlos al monasterio (c. 4). Pero en cualquier

¹³ Ver F. Fita, «Patrología visigótica. Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI», *BRAH* XLIL (1906), 137-169. J. Campos, «Vicente, obispo de Huesca y Calasancio, en el siglo VI», *Analecta Calasanciana*, 23 (1970), 51-94. F. Lara Peinado, «En torno a los topónimos *Terra Hilardensi* de la donación del diácono Vicente de Huesca», *Ilerda*, XXXV (1974), 33-43.

¹⁴ Según la más reciente edición de J. Fortacín Piedrafita, «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 47-48 (1983), 7-70.

caso «ningún converso ha de ser admitido en el monasterio si antes no prometiese por escrito su estabilidad en él» (c. 4), donde implícitamente se garantiza no sólo la continuidad de la profesión, sino la irreversibilidad de la aportación.

El problema que al monasterio se presentaba si los profesos perdían la vocación y pretendían recuperar los bienes aportados es puesto de manifiesto en la *Regula Communis (RC)*:

«Tenemos averiguado por monasterios poco cautos que aquellos que ingresaron con sus bienes, entibiados después buscan con gran infamia y vuelven al siglo que dejaron, como perros al vómito, y tratan de arrancar, junto con sus parientes, lo que habían llevado al monasterio; y acuden a los jueces seculares, y debastan con armas los monasterios y vemos que por un solo culpable son perturbados muchos sencillos; por lo cual ha de preverse con diligencia y discernir con toda prudencia que no sean admitidos esos tales...» (c. 18);

salvo, que como añade un poco más adelante, por su propia mano hayan distribuido sus bienes entre los pobres.

En estas circunstancias no es extraño que surgiesen las formas monásticas pactuales. En las cuales mediaban 'pactos', esto es documentos formales de compromiso monástico, donde se dejase constancia por escrito y se suscribiese por los profesos cuáles eran las circunstancias de su ingreso. Entre los documentos de este tipo, para la época visigoda, el que mejor recoge estos aspectos patrimoniales es sin duda el conocido como *Regula Consensoria Monachorum*¹⁵ que complementa, o viene a solucionar, el problema concreto recogido por la Regla Común. Según la Consensoria los residentes en el monasterio deciden, de acuerdo con la tradición apostólica, tener un mismo criterio y tener las posesiones en común (c. 1); comunidad de bienes que se ha de sostener por el común sometimiento a las leyes del Señor y con promesa de preservar hasta el final. Más adelante tras distintas exhortaciones a la pobreza personal y a la renuncia en favor de los pobres y de la comunidad de bienes, se advierte que si por cualquier motivo alguien es removido del monasterio no intentará llevarse nada de allí, ni de lo que pudo traer consigo al profesar ni de lo que adquirió cuando estaba en el monasterio (c. 4).

¹⁵ El carácter de este documento ha sido ampliamente debatido, sobre el particular Ch. J. Bishko, «The date and nature of the Spanish *Consensoria Monachorum*», *American Journal of Philology*, LXIX (1948), 377-395.

Sin insistir en otros aspectos de este interesante documento, tanto la Consensoria como el pacto anexo a la *RC* nos ponen en contacto con unos medios sociales, en este caso en el NO hispano, donde las concepciones del derecho de propiedad romano no habían sido plenamente adquiridas. Esto obligó al monacato a asumir mecanismos organizativos desconocidos fuera de entorno.

Sin entrar en estos ejemplos extremos, lo normal es que, de acuerdo con el derecho civil vigente, las cesiones y donaciones se acompañasen de los documentos acreditativos correspondientes. Con esta práctica legal, probablemente habitual, se corresponderían las Fórmulas VII y VIII, y de una manera muy precisa el documento de donación de Vicente. Documentos que deben ser preservados.¹⁶

Conocemos otros mecanismos que tenían por objetivo esta finalidad preservadora respecto al patrimonio de los bienes monasteriales. Así, el castigo que el Concilio de Agde (c. 26) aplica a los clérigos que destruyan o entreguen a un enemigo los documentos acreditativos de propiedades, es probable que se extendiese también a los monjes. Tampoco dejaría de ser eficaz la práctica de aquel ideal de renuncia por parte del monje a participar en cualquier negocio mundano, recogido ya en el Concilio de Tarragona del año 516 (c. 11), y en el que insiste Isidoro en su Regla (c. 5), y en un capítulo completo, el 21, del libro III de las Sentencias; y que también encontramos en la *RC* (c. 3).

No hay razón para dudar que estas medidas legislativas y estas recomendaciones morales o prácticas conformaban un programa disuasorio perfectamente coherente orientado a un fin muy concreto: la preservación patrimonial.

Con todo, para poder objetivar aún más el carácter que tuvo la propiedad monástica visigoda es necesario contrastar el lugar que ocupaba frente a quienes de un modo u otro podían limitar su posición y patrimonio, esencialmente la Iglesia diocesana y el Estado. Junto a ellos y a los grandes propietarios laicos conformaban los monasterios la clase de los grandes propietarios territoriales.

Las disputas sobre la titularidad de las propiedad eclesiástica, y la limitación al poder absoluto sobre la misma de los obispos, se detectan ya en el Concilio de Antioquía del año 341 (cc. 24 y 25). La disputa alcanzó primero a la autoridad del obispo sobre el patrimonio de las distintas iglesias de la

¹⁶ Esta problemática en M. M. Pérez de Benavides, *El testamento visigótico. Una contribución al estudio del derecho romano vulgar*, Granada, 1975.

diócesis, y para el año 451 el Concilio de Calcedonia (c. 24) define el carácter perpetuo que tiene la asignación de los bienes monasteriales.

Para la España visigoda,¹⁷ y ya desde el Concilio de Tarragona del año 516 (c. 8), la escisión de los patrimonios es ya un hecho, al menos entre la Iglesia diocesana y las rurales. Y en el Concilio de Lérida del año 546 (c. 3) queda claro que los bienes ofrecidos a un monasterio no estaban sujetos a la administración del obispo. Sin embargo, a lo largo de los siglos VI-VII la pugna va a ser constante, máxime si tenemos en cuenta la indiscutida preeminencia jurídica y disciplinar del obispo, que lleva a constantes intromisiones de la autoridad episcopal. Los concilios del siglo VII dan cuenta de esta agresión constante y de la defensa que las máximas autoridades eclesásticas, reunidas en Concilio, hicieron de la independencia patrimonial de los monasterios. Independencia que fue sancionada en el código civil por una ley de Wamba de 23-XII-675 (*Lex Visigothorum*, IV, 5, 6).

Más problemático aún es conocer cuál era la relación que los monasterios mantenían respecto al régimen general de la propiedad visigoda. Su grado de sometimiento o su exención respecto a un sistema fiscal cuyo beneficiario era en última instancia el Estado, la monarquía. Sin entrar en detalles, baste decir aquí que ninguna norma conocida concedía a los monasterios ayuda o ventaja alguna respecto a la tributación. Otra cosa es que en el proceso de feudalización progresiva que vivía la sociedad visigoda en su conjunto, los grandes propietarios, y entre ellos los monasterios, se independizaban cada vez más de la tutela del Estado.

Llega el momento de dar un pequeño giro a la exposición. La estructura de la propiedad monástica no puede reducirse a un problema de tamaños, ni a una pugna de conflictos patrimoniales, es de una manera muy clara la forma en que esa propiedad se organiza y se explota, la manera en que se obtienen unos excedentes.

Las Reglas visigodas son manuales de disciplina, pero son también claramente tratados de organización y de economía doméstica. Además por encima de ese régimen granpropietario que hemos querido presentar como omnipresente, un análisis pormenorizado de la documentación disponible permite conocer lo que de común y de disímil tenían los sustratos en los que los distintos «monacatos hispanos» se desarrollaban. Donde se confirma que

¹⁷ Ver, en general, G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico*, Comillas (Santander), 1959. También nuestro *Formas*, 53 ss.

la declaración de intenciones de Isidoro en el prefacio a su Regla era coherente con el desarrollo de la misma.

El monacato fue desde sus orígenes, y casi por definición, un fenómeno rural, y en la práctica el principal mecanismo de cristianización del agro. El monacato visigodo, salvo casos excepcionales, cumple esa norma. Isidoro advierte casi al inicio de su Regla (c. 1):

«Es preciso que la ciudad, por su parte, quede muy alejada del monasterio, con el fin de que no ocasione penosos peligros o menoscabe su prestigio y dignidad si está situada demasiado cerca».

Y, aunque el hispalense se ve obligado a hacer concesiones con el entorno urbano de la Bética, en general su atención está dirigida a ordenar una hacienda rústica. Hacienda que en la hipotética reconstrucción que hacemos a partir de la Regla responde al esquema de explotación que conocíamos para el Bajo Imperio: una propiedad agrícola dividida en dos partes perfectamente definidas, aquella que era explotada directamente por su titular y otra integrada por las partes más alejadas de la hacienda central, que en parcelas o pequeños arrendamientos eran trabajadas por colonos. La primera parte sería la *villa* en sentido estricto y las dependencias anejas de la explotación. Esta zona se encontraba «rodeada de ordinario por un muro y un foso, y era la mejor de la finca. Su explotación corría a cargo de la familia, es decir de los esclavos del propietario de la hacienda».¹⁸

A esta parte central de la explotación dedica el ordenamiento isidoriano el grueso de sus capítulos e indicaciones. Sería la zona que identificamos como el monasterio propiamente dicho, que se compondría en esencia de las dependencias de los monjes y del huerto (c. 1). En 'anillos concéntricos' se situarían el resto de las propiedades cuyas funciones, distribución y explotación son únicamente insinuadas en la Regla. En las inmediaciones del monasterio se localizarían aquellas dependencias, espacios y cultivos que atenderían a necesidades inmediatas de la comunidad. Más alejadas, en algunos casos a más de una jornada se encontrarían las tierras de labor dedicadas a cultivos extensivos: cereal, vid y olivos; así como zonas de pasto y bosques. Por último, a manera de satélites se encontrarían fundos dispersos de los que el monasterio obtendría beneficios en forma de rentas.

¹⁸ A. Dopsch, *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*, Madrid, 1982 (=1918), 154.

Este esquema probablemente respondía al prototipo monástico que predominaba en el sur de la Península en buena parte de Levante, Valle del Ebro y ambas mesetas. Pero parece que no respondía a un modelo tan homogéneo en el NO.

Fructuoso, mucho menos preocupado por la ordenación material de la comunidad, nos ha dejado en su Regla un cuadro más difuso. Sin embargo, sí podemos percibir la división en dos grandes espacios, el monasterio y lo que queda fuera; y en general una infraestructura común que ya nos es conocida, la *villa* bajoimperial¹⁹ pero que en el NO se debe adaptar a unas condiciones ecológicas y a unas potencialidades agrícolas mucho más pobre. Lo que entre otras cosas obligaría a concentrar los recintos de habitación en espacios no productivos. Además el medio impedía que la explotación central, la clausura monástica, tuviese una homogeneidad y unidad que sí veíamos en Isidoro, mientras que los predios inmediatos se nos muestran muy dispersos y aislados.

En el caso de la *RC* el espacio que organiza se aleja ya de forma radical del que hemos visto hasta aquí. Sus redactores encuentran grandes dificultades para adecuar el esquema espacio interior / recintos exteriores con aquella realidad de la que parten. A lo que se une que debe distribuir ese espacio en función de la duplicidad de profesiones, de los hombres y las mujeres de las familias.

Por otro lado mientras que la *RI* e incluso la *RF* nos ponen frente a una agricultura mediterránea de tradición romana, la *RC* nos sitúa frente a formas de asentamiento y de explotación más primitivas, donde la impronta romana es nula o escasa. La razón debemos de buscarla en el hecho de que los monasterios descritos en la *RC* no son sino la adecuación canónica de una realidad social muy peculiar: el hecho de que grupos familiares y comunidades campesinas completas, con unas tradiciones indígenas aun muy fuertes, se organizaban como monasterios.²⁰

Para completar el estudio de la organización socio-económica de los monasterios queda analizar las relaciones de producción que se establecían en el conjunto de las propiedades del monasterio, tanto en la zona central de la explotación como en las pertenencias más alejadas. Separación que en principio nos sitúa, por un lado frente al trabajo directo de los monjes y

¹⁹ Ver J. Percival, *The Roman Villa. An Historical Introduction*, California U.P., 1976.

²⁰ Ver nuestro «Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda», en *Los visigodos. Historia y Civilización (Antigüedad y Cristianismo III)*. Murcia, 1986, 189-195.

de aquellos dependientes cuya actividad ordenaban y controlaban de manera inmediata, y por otro frente a aquellos que por su lejanía se veían sometidos a un sistema de control indirecto por medio del pago de una renta, en dinero o en especie, y más excepcionalmente mediante el recurso a un sistema de prestaciones personales.

Con todo, las Reglas, en la medida que regulan la vida del monasterio como tal y tienen en la vida y actividad de los monjes su centro de atención, no son muy explícitas respecto a las actividades productivas y a la condición legal de los no monjes. De hecho las Reglas sólo mencionan la existencia de *servi* (RI 5 y 20; RC 1 y 21), probablemente, al menos en Isidoro, aquellos dependientes que trabajaban las explotaciones inmediatas al monasterio. Aunque para esta época el término probablemente designaba una amplia gama de formas de dependencia.

En otros documentos, caso de las Fórmulas (VIII, IX y XXI), se alude a la cesión hecha a los monasterios de *servi* y *mancipia*; y la sentencia del Concilio X de Toledo sobre el testamento de Ricimiro alude a libertos e igualmente a *mancipia* en número considerable, al tiempo que nos pone en relación con la situación que estos dependientes vivían respecto a sus patronos. Situación que está resumida, por ejemplo, en el canon 56 del Concilio de Agde, que a principios del siglo VI prohibía a los abades que manumitiesen los esclavos donados a los monjes, ya que los obispos allí reunidos consideraban injusto que estando los monjes trabajando diariamente sus siervos disfrutasen la libertad. Idea que Isidoro presenta en su Regla mucho más elaborada (c. 20):

«Ni al abad ni a los monjes estará permitido hacer libre a un siervo del monasterio, pues el que no tiene nada propio no puede conceder la libertad de cosa ajena. En efecto, así está sancionado por las leyes civiles, que no puede enajenarse una propiedad sino por su propio dueño».

Esto no implica que no existiesen libertos monásticos, de hecho los acabamos ver citados en el Concilio X de Toledo, pero es probable que se enmascaren también dentro del término *servi*, dado que como los libertos eclesiásticos en general quedarían a perpetuidad y con carácter hereditario en el *obsequium* de sus respectivas iglesias. Baste recordar la sentencia del Concilio IV toledano (c. 70), según la cual los libertos de la iglesia y sus descendientes no podían salir nunca de su *patrocinium*, porque su patrona, la Iglesia, no moría nunca.²¹ Enunciado que se inspira en los mismos criterios por los que se regía Isidoro en el texto que acabamos de mencionar.

Este enmascaramiento alcanza también a los colonos, que ya en el documento de donación de Vicente son equiparados a los *servi* (*colonis uel servis atque omni jure suo*).

La forma en que el monasterio obtendría el excedente productivo de estas clases dependientes no puede ser conocido a través de las Reglas ni de otros documentos monásticos, pero no diferiría de la forma en que la renta campesina era enajenada por la emergente sociedad feudal de la Hispania visigoda, y que conocemos, por ejemplo, a través de las fórmulas visigóticas: el pago anual de unas *decimas* y *exenias*, y si ha lugar de unas prestaciones «según es costumbre entre los colonos» (FW XXXVI); pago que se hacía sobre una cuota que era revisada anualmente (FW XXXVII).

Tanto la formación del patrimonio monástico como la organización económica de los monasterios eran aspectos que participaban del entorno social. En el primer caso porque ese proceso acumulativo no se hacía en un mundo imaginario, sino en un medio donde los monasterios competían y donde los monasterios acumulaban a costa de individuos o colectivos sociales vecinos. Al mismo tiempo, en cuanto organización económica de monjes y dependientes, los monasterios eran una parte de la sociedad y una porción no despreciable de su estructura socio-económica

Debemos ahora completar la visión de los monasterios en función de las relaciones sociales que establecen con su entorno, no sólo a partir de elementos de funcionamiento económico, que es lo que hemos visto hasta ahora. Se trata de ver como el monasterio participa del medio social, en qué medida se puede conocer la sociedad de la época a través del monacato, y, también, examinar hasta qué punto los monasterios viven separados de la norma del entorno.

La profesión monástica es en principio un acto de renuncia por parte de aquellos que apartándose del mundo quieren acercarse a Dios. Esta imagen ideal, hagiográfica, no debe, sin embargo, desvincularse de innegables motivaciones sociales, imperativos múltiples que son enunciados ya por San Agustín (*De op. monach.* XXII, 25):

«La mayoría de los que vienen a la profesión monástica proceden de la esclavitud, o se trata de libertos, obreros y campesinos, o han recibido la libertad o la promesa de libertad por ingresar en el servicio de Dios, o eran sencillos artesanos o menestrales... Sería un crimen rechazarlos, ya que lo débil del mundo eligió Dios... Este

²¹ Sobre la feudalización de la iglesia visigoda en su conjunto A. Barbero-M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 53 ss.

piadoso y santo pensamiento abre las puertas del monasterio a los que no presentan prueba alguna de haberse convertido y mejorado. No se sabe si llegan con el propósito de servir a Dios o vienen vacíos, huyendo de una vida mísera y trabajada con la intención de dejarse alimentar y vestir y aún honrar por aquellos que en el siglo solían despreciarlos y atropellarlos».

Tal situación debía ser corregida por cuanto en su desarrollo potencial amenazaba el orden social vigente. A mediados del siglo V una constitución imperial (*Nov. Val.* 35, 1 a. 452) prohibía el acceso al monasterio a inquilinos, esclavos y colonos; y a cualquier persona vinculada a cargos públicos. Norma que se repetirá para Oriente a finales de siglo (*CI* I, 3, 36-7 a. 484). Estos imperativos de la ley civil fueron incorporados por el Papa Gelasio a la legislación canónica entre los años 492 y 496. En su 'Decreto General' se hace eco de que los siervos huyen de sus dueños y bajo pretexto de vida religiosa se refugian en los monasterios y son admitidos al servicio de las Iglesias. Gelasio establece que «en adelante ningún siervo sea admitido en Iglesias y monasterios si antes no son liberados por sus dueños, o lleguen cedidos por transacción legal (c. 14); «no vaya a parecer —dice Gelasio— que en nombre de la Iglesia se invaden los derechos privados o se altera la disciplina pública».

Las fuentes monásticas visigodas presentan, al menos como norma teórica, una total coherencia con lo anterior, al marcar que sólo los libres tienen acceso a la condición de monjes. Así en Isidoro (*RI* 4):

«Todo aquél que está sujeto al yugo de servidumbre ajena, de ningún modo ha de ser admitido si el dueño no soltase su atadura».

Igualmente en Fructuoso (*RF* 21):

«Todo converso, cuando llegase al monasterio y solicitare ser admitido... será interrogado por el abad si es libre o siervo, si trata de ingresar por recta y libre voluntad o quizás forzado por alguna necesidad. Si efectivamente previese que hay una intención libre de conversión y que no está ligado por vínculo alguno de su condición, recibirá su pacto».

Y del mismo modo en la Regla Común (c. 4):

«A los que solicitan ingresar en el monasterio como monjes... se les preguntará a continuación si son libres o siervos. Si son siervos

no deberán ser admitidos a no ser que presentaren en mano el documento de libertad otorgado por su señor».

En la práctica nos encontramos con situaciones anómalas respecto a estos principios generales, de las cuales la más significativa viene representada por la misma RC donde los siervos podían llegar al monasterio dentro de esas profesiones colectivas ya mencionadas, e incluso podrían formar parte de la comunidad sin perder su condición servil. En cualquier caso la trasgresión de la norma sólo era relativa, por cuanto sus dueños no se veían aquí lesionados en sus derechos.

En lo que están de acuerdo todas las fuentes visigodas es en que la profesión, una vez hecha firme, ya sea libremente, por imposición de los dueños, o por imperativo paterno, caso de los oblatos, es irrevocable. Perpetuidad de la profesión que será sancionada por la ley civil al incluir en la LV (III, 5, 3) una norma que ordena la vuelta al monasterio de los monjes fugitivos. En este caso la perpetuidad de la profesión se adecuaba con el carácter permanente que las relaciones sociales asumían en el conjunto de la sociedad visigoda.

Esto en cuanto a las profesiones individuales. Junto a ellas otro fenómeno que nos pone de manifiesto la RC es el que podríamos denominar 'profesiones colectivas'. Aquellas que como mencionábamos²² impulsaban a grupos familiares, y quizás a comunidades aldeanas, a organizarse en forma monástica o a ingresar como un todo en un monasterio. Esta anómala modalidad monacal debe ponerse en relación con la incidencia que un proceso de cristianización tardío tuvo sobre una población rural en que aún tenían gran vitalidad las estructuras sociales indígenas y sus prácticas comunitarias. La organización monástica probablemente permitía una identificación entre sus prácticas tradicionales y los nuevos imperativos religiosos. Sin entrar ahora en más complicaciones es posible afirmar que el monacato fue el vehículo de cristianización de buena parte de las comunidades rurales del N y NO hispano.²³

Pero además, estas comunidades monásticas, pese a su ideal de aislamiento, no se mantenían como unidades estanco, aisladas del medio, y no sólo porque se viesen afectadas por las condiciones sociales de sus profesos o dependientes,

²² Ver nota 20.

²³ Se puede ver J. González Echegaray, «El monacato en la España nórdica en su confrontación con el paganismo (ss. VI-VII), *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, 35-56. También M. Sotomayor, «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo (XXVIII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'Alto Medioevo. Spoleto)*, Spoleto, 1982, 17-53.

o por las crisis del sistema productivo, sino porque una gran cantidad de lazos las vinculaban con el medio circundante.

Hemos mostrado el monacato visigodo como esencialmente rural, proyección en buena medida de la estructura socio-económica dominante. Pero el mundo visigodo conoció también un monacato urbano, reflejo de la pervivencia de las antiguas ciudades, sería el caso de Mérida y Zaragoza, quizás de Córdoba, Barcelona o Segóbriga, entre otras, o de la importancia política del momento, caso de Toledo.

Por otra parte la 'dedicación social' de los monasterios ponía a estos en contacto con personas ajenas a la profesión. Labor que conocemos para estos monasterios urbanos,²⁴ pero también en aquellos regidos por las Reglas conservadas. La asistencia a los pobres es recogida tanto por Isidoro (cc. 9 y 20) como por Fructuoso (c. 11), mientras la Regla Común alude a la 'redención de cautivos' (c. 9). Estas tareas asistenciales se complementan con otras no menos importantes de hospitalidad, a las que se une en el caso de la Regla Común (c. 8) funciones de asilo.

Con todo, la labor social del monacato no sólo tenía una vertiente material y asistencial. En un momento en que los impulsos culturales estaban reducidos a su mínima expresión, los monasterios se encargaron de conservar y transmitir buena parte de la tradición clásica, cristiana y pagana. En los monasterios se encontraban a su vez buena parte de los hombres capaces de transmitir esa cultura. Además de recopilar y acumular, los monasterios se ocupaban de enseñar: Santa Eulalia en Mérida, el monasterio Honoriacense en Sevilla, Agali en Toledo y Santa Engracia en Zaragoza, cuanto menos, contaban con escuelas monasteriales (Asán es otro ejemplo), y en ellas se formarían buena parte de las figuras culturalmente más destacadas de su época. Isidoro da cuenta en su Regla (c. 21) de estas escuelas monasteriales:

«Por su parte la alimentación de los educandos corresponderá al que eligiese el abad, varón santo, sensato, grave por la edad, que sepa formar a los pequeños no sólo en la práctica de las letras, sino también con el ejemplo y el magisterio de las virtudes».

Los monasterios visigodos no sólo preservaron y transmitieron la cultura, fueron claros reproductores de la ideología y del orden social vigentes. Eran los preservadores de la cultura, pero a la vez se convertían en un filtro selectivo de la misma, como Isidoro advierte (RI 8):

²⁴ En especial a través de la homilía *De monachis perfectis*, edición de M. C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica I*, Salamanca, 1958, 71-87.

«El monje no debe leer libros de autores paganos o herejes, pues es preferible ignorar sus doctrinas perniciosas que caer en el lazo de sus errores por propia experiencia».

En cuanto al mantenimiento del orden social contribuían de otras formas mucho más tangibles. Así los monasterios servían de centros de reclusión y rehabilitación, tanto para faltas de tipo religioso como para uso del poder político, que en algunos casos utilizó los monasterios como prisiones, doblemente seguras por cuanto al encierro material propiamente dicho se unía la imposibilidad de volver al mundo por parte de aquellos que habían profesado.

A esto hay que unir el papel ascendente que los monjes fueron desempeñando en la vida política visigoda. Más allá de casos o actuaciones individualizadas, el papel de Agali es digno de mención. De Agali procedían la mitad de los obispos toledanos conocidos en el siglo VII, y como facción parece que Agali sostuvo una fuerte pugna con el clero secular por controlar la sede toledana, que por su proximidad a la corte se convertía en un puesto político de capital importancia.²⁵

La influencia creciente de los monasterios culminó con la incorporación de los abades a los concilios toledanos a partir del 653. Derecho que hay que valorar aquí a la luz de la importancia que estos concilios tenían en la vida religiosa y política del reino visigodo. Influencia política de los abades que era mayor en el centro que en la periferia, en función, evidentemente, de su proximidad a los focos decisorios.

* * *

En conjunto y para concluir podemos decir que el monacato visigodo, como institución, participaba plenamente en la conformación de una estructura social homogénea, era un reproductor del sistema vigente y, como otros sectores sociales, pugnaba por hacerse un sitio incluso entre los poderes públicos. Que individualmente el monje tuviese en la renuncia personal su principal ideal no desdice nada sobre la incidencia y el papel que los monasterios desempeñaron en la vida hispana de los siglos VI y VII.

²⁵ De este particular se ocupa C. Codoñer, *El de viris illustribus de Ildefonso de Toledo*, Salamanca, 1972, 58 ss. Igualmente F. Rivera Recio, «Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigótica», *Hispania Sacra* 8 (1955), 3-34.