

OBISPOS Y MONASTERIOS EN LA EDAD MEDIA

TRAYECTORIAS PERSONALES,
ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA Y DINÁMICAS MATERIALES

ANDREA VANINA NEYRA Y
MARIEL PÉREZ (EDS.)



Andrea Vanina Neyra y Mariel Pérez (editoras)

OBISPOS Y MONASTERIOS EN LA EDAD MEDIA

**TRAYECTORIAS PERSONALES, ORGANIZACIÓN
ECLESIAÍSTICA Y DINÁMICAS MATERIALES**



Sociedad Argentina de Estudios Medievales

2020

Obispos y monasterios en la Edad Media : trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales / Andrea Vanina Neyra... [et al.]; compilado por Andrea Vanina Neyra ; Mariel Pérez ; editor literario Andrea Vanina Neyra ; Mariel Pérez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : SAEMED-Asociación Civil de Estudios Medievales de la República Argentina, 2020. Libro digital, PDF - (Cursus. 0 ; 2)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47434-1-1

1. Iglesias. 2. Edad Media. I. Neyra, Andrea Vanina, comp. II. Pérez, Mariel, comp.
CDD 270.5

Sociedad Argentina de Estudios Medievales

Comisión Directiva

Presidente	Prof. María Cristina Balestrini
Vice-Presidente	Dr. Héctor Francisco
Secretaria	Dra. Mariel Pérez
Pro-Secretaria	Dra. Dolores Castro
Tesorero	Dr. Rodrigo Lahan Cohen
Pro-Tesorero	Dr. Esteban Greif
Vocales	Dr. Julio Castello Dubra Dra. María Luján Díaz Duckwen

Comisión de Publicaciones

Dra. Lidia Amor
Dra. Ana Basarte
Dra. Carolina Fernández
Dra. María Laura Montemurro
Dr. Alejandro Morin

Diseño y diagramación: Negro&Negro • negroynegro.ed@gmail.com

ÍNDICE

Obispos y monasterios en la Edad Media: aproximaciones y problemáticas
MARIEL PÉREZ Y ANDREA VANINA NEYRA 5

TRAYECTORIAS PERSONALES

El obispo en movimiento. El itinerario de Masona entre Mérida, Toledo y el exilio
DOLORES CASTRO..... 23

Obispos y *mynsters* durante la cristianización de los reinos anglosajones. El caso de San Wilfredo (siglos VI y VII)
PATRICIA B. VERALDI 55

Hic monachicum induas habitum. Convergencias y conflictos en torno a la figura de Adalberto de Praga
ANDREA VANINA NEYRA..... 77

ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA

Monasterios, iglesias locales y articulación religiosa de la diócesis de León en la Alta Edad Media
MARIEL PÉREZ 95

Las iglesias de monasterios en el área zamorana. Debates y conflictos en torno a los derechos diocesanos (siglos XII y XIII)
CARLA CIMINO 125

Parroquias monásticas: la administración de parroquias foráneas por las órdenes religiosas en Mallorca durante la Edad Media (1229-1425)	
ALBERT CASSANYES ROIG.....	151
Vescovi, monaci, popolazioni locali e nobiltà normanna. La complessa dialettica delle istituzioni ecclesiali nel Mezzogiorno del Secolo XI	
ANTONIO PIO DI COSMO.....	179
<i>DINÁMICAS MATERIALES</i>	
The Abbot-Bishops of San Millán and Calahorra (1025-1065): a Marriage of Convenience and a Messy Divorce	
IVÁN GARCÍA IZQUIERDO Y DAVID PETERSON.....	221
La benefactoría de los obispos hacia los monasterios castellanos en la Baja Edad Media	
JUAN ANTONIO PRIETO SAYAGUÉS.....	241
Territorio y materialidad de lo sagrado: el rol de los monasterios y las iglesias en la articulación del espacio provincial mesobizantino	
VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD	271
SOBRE LOS AUTORES	309

**OBISPOS Y MONASTERIOS EN LA EDAD MEDIA:
APROXIMACIONES Y PROBLEMÁTICAS**

**BISHOPS AND MONASTERIES IN THE MIDDLE AGES:
PERSPECTIVES AND TOPICS**

Andrea Vanina Neyra

IMHICIHU-CONICET
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Mariel Pérez

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
CONICET

Resumen: La figura del obispo es abordada desde diferentes aspectos en su entrecruzamiento multifacético con el mundo monástico. Los aportes historiográficos recientes apuntan a exaltar la función del *episcopus* desde una perspectiva dinámica, construida en base a las particularidades de su medio local y enmarcada dentro de procesos históricos más amplios de la época medieval. En esta línea, este libro se propone profundizar en las relaciones entre obispos y monasterios, explorando tres ejes problemáticos principales: las trayectorias personales de los obispos, vinculadas al ámbito monástico de diversas maneras, su rol en la organización eclesiástica y el control de las iglesias locales, y las dinámicas patrimoniales que relacionan a obispos y monasterios.

Palabras clave: obispos, monasterios, trayectorias personales, organización eclesiástica, dinámicas materiales.

Abstract: The bishop's figure is addressed from different perspectives in its multifaceted intersections with the monastic world. The recent historiographical contributions tend to praise the functions of the *episcopus* from a dynamic perspective, built upon the peculiarities of their local settings and framed within the broader historical processes developed in the Middle Ages. In this line of work, this book aims to pursue the study of the relationships between bishops and monasteries, exploring three main thematic axes: the bishops' individual trajectories, linked to the monastic world in diverse ways, their role in the ecclesiastical organization and the control of local churches, and the patrimonial dynamics that connected bishops and monasteries.

Keywords: Bishops, Monasteries, Individual Trajectories, Ecclesiastical Organization, Material Dynamics.

Enquadre y lineamientos de estudio

En un contexto de gran revitalización en el ámbito internacional de los estudios sobre obispos, tanto en obras individuales o colectivas, y centradas bien en personajes particulares, bien en la figura episcopal y sus funciones, resulta notoria la multiplicidad de abordajes, temáticas y facetas de análisis. En las últimas décadas, las producciones historiográficas sobre los obispos se han esforzado por abandonar la mera preocupación por la institucionalidad eclesiástica, los estudios filológicos o la edición de documentos, aunque sin desconocerlos. Asimismo, se destacan colaboraciones actuales tales como aquellas enmarcadas en la perspectiva del *ego-trouble* con especial atención sobre autores altomedievales vinculados a la función episcopal, que además de revisar los saberes acerca del reconocimiento de la individualidad y la autoría en el mundo medieval, han aportado al co-

nocimiento de realidades y construcciones literarias sobre individuos con trayectorias episcopales y/o monacales de modo que han sido de enorme utilidad para plantear aspectos anteriormente descuidados o no suficientemente profundizados¹. De esta manera, se evidencia una reformulación de las interpretaciones acerca del rol episcopal: el obispo deja de ser un elemento estático o un mero agente del cumplimiento de funciones determinadas por el derecho canónico o las redes de poder político –sean estas seculares o eclesiásticas– para convertirse en un actor, un constructor de su propia función², cuyos rasgos y capacidad de acción se verían definidos en su forma concreta de acuerdo con las particularidades locales³.

Por otra parte, nuevas problemáticas han atraído la atención de los especialistas. Se destaca en este sentido el creciente interés que ha suscitado el estudio del oficio episcopal, enfatizando la centralidad de la dimensión del obispo como líder espiritual más allá del papel central que indudablemente desempeñó en el escenario político de la Europa medieval. En este marco, se exploró la función episcopal en toda su complejidad, considerando la diversidad de facetas en las que esta se desplegaba, tanto en el plano de la práctica como en el de las representaciones. Se destaca así la proliferación, en las décadas recientes, de

¹ Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK e Irene van RENSWOUDE (eds.), *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010.

² En este sentido, para el mundo centro-europeo, los trabajos precursores de Timothy Reuter, que propusieron una reevaluación crítica del sistema de la iglesia imperial bajo los emperadores otomanos y salos (*Ottonisch-salisches Reichskirchensystem*), motivaron la renovación, especialmente al cuestionar el término “sistema” como descriptor de un plan ideado deliberadamente por Otón I (912-973, emperador 963-973) para fortalecer la monarquía sobre la base del nombramiento de obispos y abades leales al trono, convirtiendo a la Iglesia en un instrumento de gobierno. En efecto, Reuter rescata la diversidad de situaciones locales en un marco en el que los monarcas tenían injerencia, aunque sin contar con una libertad de acción plena y sin obstáculos o cuestionamientos; por su parte, los obispos prestaron servicios a la élite gobernante, si bien no puede deducirse en la totalidad de los casos que se convirtieran en oficiales del gobierno regio sin resistencias o negociaciones, Timothy REUTER, “The ‘Imperial Church System’ of the Ottonian and Salian Rulers: a Reconsideration”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 33 (1982), pp. 347-374.

³ Además de destacar el aporte de Timothy Reuter, la elección del título del volumen Ludger KÖRNTGEN y Dominik WAßENHOVEN (eds.), *Patterns of Episcopal Power. Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe*, Berlín / Boston, De Gruyter, 2011, da cuenta de la fuerza actual de los estudios locales y de la revisión de los conceptos tradicionales en función de atender a los matices.

una multiplicidad de estudios en torno a la función litúrgica del obispo, su papel en la organización eclesiástica de la diócesis, sus iniciativas arquitectónicas y culturales, los procesos de construcción de poder dentro de las sociedades locales o sus vínculos con las comunidades religiosas⁴. Deben mencionarse asimismo los nuevos abordajes sobre la diócesis medieval, concebida como territorio construido a través de las prácticas concretas del obispo sobre el espacio y los feligreses⁵.

Dentro de este amplio abanico de estudios, este libro adopta como aspecto central las relaciones entre el episcopado y el monacato, analizando los entrecruzamientos, puntos de contacto y tensiones dados entre estos dos protagonistas fundamentales del encuadramiento religioso, social e institucional de la sociedad medieval⁶. Los artículos recogidos en este volumen recorren, dentro de un amplio arco cronológico, una gran diversidad de espacios y configuraciones políticas y sociales, en su mayoría regiones que se han considerado periféricas dentro de la cristiandad occidental. Uno de los escenarios destacados en este sentido ha sido el ámbito ibérico, abordado en varios de los trabajos. Dolores Castro explora el reino visigodo, poniendo el foco de

análisis en la figura del obispo Masona de Mérida. A su vez, una serie de capítulos examinan la relación entre el episcopado y el mundo monástico en diversos espacios del reino castellano-leonés. Mariel Pérez centra su estudio en el papel que desempeñaron los obispos de León en la formación de redes eclesiásticas en torno a centros monásticos en la Alta Edad Media. Por su parte, Iván García Izquierdo y David Peterson examinan la relación entre los obispos de Calahorra y los abades de San Millán de la Cogolla en la Castilla de los siglos XI y XII. Carla Cimino analiza los vínculos entre los obispos de Zamora y los monasterios en torno al control de las parroquias de la diócesis en los siglos XII-XIII, mientras que Albert Cassanyes Roig aborda la misma problemática en la diócesis de Mallorca durante los siglos XIII a XV. Desde una mirada más amplia, Juan Prieto Sayagués examina los vínculos de los preladados de las distintas diócesis hispanas con la orden de los jerónimos en el reino castellano durante la Baja Edad Media. Junto al espacio hispánico, se abordan también otras periferias. Patricia Veraldi presenta un recorrido sobre la caracterización del particular modo en que se establecieron los vínculos entre aristocracia, episcopado y sistema monástico en el mundo anglosajón. Andrea Vanina Neyra indaga, en base a la trayectoria individual de san Adalberto de Praga, las ambigüedades y tensiones dadas entre función episcopal e ideal monacal en tiempos de cristianización y establecimiento institucional de la Iglesia en Europa central. Sin embargo, sitios de mayor centralidad –en lo que respecta al tratamiento recibido por la historiografía tradicional– no han estado ausentes. Así, Antonio Pio Di Cosmo propone una revisión de la compleja red de relaciones eclesiásticas y laicas en la Italia del sur del siglo XI, donde el poder normando deja su impronta sobre el monacato y el episcopado, a la vez que Victoria Casamiquela se centra en el mundo bizantino, analizando las medidas en torno a la acumulación de tierras por parte de los monasterios a la luz de la legislación y sus implicancias en la correlación de fuerzas imperiales, eclesiásticas y aristocráticas laicas bajo la dinastía macedonia.

⁴ Resultan ilustrativos de estas tendencias de estudio: Eric PALAZZO, *L'évêque et son image: l'illustration du Pontifical au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1999; Maureen C. MILLER, *The Bishop's Palace: Architecture and Authority in Medieval Italy*, Ithaca / Nueva York, Cornell University Press, 2000; Sean GILSDORF (ed.), *The Bishop: Power and Piety at the First Millennium*, Münster, LIT-Verlag, 2004; Anna TRUMBORE JONES y John S. OTT (eds.), *The bishop reformed: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 2007; Anna TRUMBORE JONES, *Noble Lord, Good Shepherd: Episcopal Power and Piety in Aquitaine, 877-1050*, Leiden, Brill, 2009; John ELDEVIK, *Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire. Tithes, Lordship, and Community, 950-1150*, Nueva York, Cambridge University Press, 2012; John S. OTT, *Bishops, Authority and Community in Northwestern Europe, c.1050-1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; Bruno LEMESLE, *Le gouvernement des évêques. La charge pastorale au milieu du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015; Peter COSS, Chris DENNIS, Melissa JULIAN-JONES y Angelo SILVESTRI (ed.), *Episcopal Power and Local Society in Medieval Europe, 900-1400*, Turnhout, Brepols, 2017; Brigitte MEIJNS y Steven VANDERPUTTEN (eds.), *Bishops in the Long Tenth Century. Episcopal Authorities in France and Lotharingia, c. 900- c. 1050, The Medieval Low Countries*, 6 (2019).

⁵ Florian MAZEL (ed.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008; Florian MAZEL, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2016.

⁶ Otra iniciativa colectiva en este sentido, centrada en el espacio hispánico, es la de José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coord.), *Monjes y obispos en la España del románico: entre la convivencia y el conflicto*, Palencia, Fundación Santa María la Real, 2013.

Estos territorios tan diversos y distantes entre sí se constituyen en espacios de encuentros y definiciones. En el escenario ibérico, la conquista islámica aparece como clivaje fundamental en la configuración de los marcos eclesiásticos. Mientras que el reino visigodo ofreció unas estructuras políticas centralizadas que permitieron sustentar un episcopado anclado en la *civitas*, la ocupación islámica y el posterior avance cristiano dieron lugar a una profunda transformación en los marcos políticos y sociales dentro de los que lentamente emergerían nuevas formas de organización eclesiástica. Al compás de la reconquista, obispos y monasterios serían actores centrales de un largo proceso de encuadramiento eclesiástico –así como político y social– dentro de coyunturas políticas y territoriales en constante transformación. En los reinos anglosajones entran en juego el modelo de episcopado continental e irlandés y las influencias monacales de Galia e Irlanda para crear un sistema de “obispados orientados monásticamente”, como puntualiza Veraldi. Italia es un lugar de encuentro de monjes formados en distintas tradiciones, con centros enraizados en la tradición latina o la griega, pero también con espacios de fluidez y coincidencias. Europa central, especialmente en su región oriental, experimenta un período de expansión de la cultura latina, particularmente a partir de los siglos X-XI: el recorrido de algunas figuras, como san Adalberto de Praga, por distintos centros del territorio imperial, estadias en otros varios centros centroeuropeos como parte de la tarea episcopal, sumadas a la actividad misionera en la región báltica, no es único. Caminos y trayectos similares se corporizan en otros personajes de la época. El intercambio entre la latinidad occidental y las regiones recientemente incorporadas al cristianismo es muy fluido. También lo es la formación de quienes desempeñan allí distintas funciones en la jerarquía eclesiástica. Asimismo, en Europa central la historiografía ha debatido e indagado las huellas de los impulsos cristianizadores y tradiciones llegados desde el otro centro de la cristiandad medieval: Bizancio, que ha servido de contrapunto a la hora de analizar las particularidades de

las diversas formas de organización de la Iglesia y sus propiedades, las liturgias, los marcos jurídicos.

Otra de las características que presentan los artículos aquí compilados es la diversidad de las fuentes utilizadas, lo que se halla en estrecha relación con las perspectivas de análisis propuestas por los autores. Una serie de trabajos orientados a explorar la relación desarrollada entre obispos y monasterios en torno a la organización eclesiástica y las dinámicas patrimoniales se encuentran sólidamente sustentados sobre documentación de carácter diplomático proveniente de archivos catedralicios y monásticos. A esto se suma la consideración del cartulario como fuente en sí misma, cuya elaboración por parte de los centros monásticos es comprendida en un contexto de consolidación patrimonial y de competencia con el episcopado. Por otra parte, encontramos una serie de textos cuyo *corpus* documental es fundamentalmente literario (entendido en sentido amplio), es decir, fuentes narrativas: crónicas, hagiografías, *vitae episcoporum*. La legislación eclesiástica y laica constituye otro conjunto documental. Las fuentes arqueológicas son asimismo consideradas en tanto aportantes de información para comprobar o refutar hipótesis surgidas del análisis textual, si bien los trabajos no realizan un estudio exhaustivo de las mismas. El trabajo hermenéutico de los autores se apoya sobre la base del acceso a bibliografía actualizada, así como en la atención sobre los abordajes novedosos y las líneas de estudio que se renuevan continuamente.

Los textos compilados en este volumen pueden presentarse, a primera vista, como un mosaico de imágenes caleidoscópicas en torno a la relación obispos-monasterios en la Edad Media. Sin embargo, como veremos a continuación, del conjunto de los estudios emergen con claridad ciertos ejes problemáticos que articulan y dan unidad de sentido a los aportes individuales. Entre ellos, se destacan tres: las trayectorias personales de los obispos en su transitar entre el clero secular y el mundo monástico, los vínculos desarrollados entre obispos y monasterios en relación con el control de las iglesias locales y la ar-

ticulación religiosa de la diócesis, y las dinámicas generadas en torno a los patrimonios materiales, que oscilaron entre el patronazgo y la competencia.

Los obispos y sus trayectorias personales

Algunos de los trabajos recogidos en el presente volumen abordan la relación entre obispos y monasterios a partir de las trayectorias individuales y experiencias personales de ciertos prelados. Desde esta perspectiva, se explora la frontera que separaba, en el plano de la práctica y en el de las representaciones, al obispo del mundo monástico. Se trata de una frontera permeable, que daba lugar a situaciones indefinidas e intercambios.

Los trabajos de Mariel Pérez y de Iván García Izquierdo y David Peterson iluminan la fuerte imbricación que existía entre obispos y monasterios en el norte hispánico en la Alta Edad Media. Centrando su atención en la diócesis de León, Mariel Pérez muestra que en los siglos IX y X las fronteras entre el clero regular y secular eran difusas. Muchos obispos provenían del ámbito monástico, eran fundadores de monasterios o, aún sin estar vinculados personalmente a la vida regular, favorecían el desarrollo de monasterios a través de donaciones de tierras, rentas e iglesias. Así, desde su ambigua posición entre el mundo secular y regular, desempeñaron un activo papel en el desarrollo monástico y en la formación de redes eclesíásticas en torno a los monasterios, en especial en torno a aquellos a los que se hallaban más fuertemente vinculados por sus trayectorias personales. Por su parte, Iván García Izquierdo y David Peterson destacan el rol dual que durante varias décadas (entre 1024 y 1065) ejercieron los abades del monasterio de San Millán de la Cogolla como obispos de la diócesis de Nájera-Calahorra. En este caso, los abades-obispos ejercían simultáneamente ambas dignidades, mientras que un segundo (o tercer) abad quedaba a cargo de la conducción del monasterio. Este fenómeno no habría sido privativo de la diócesis de Calahorra sino que, como

señalan los autores, se registró también en otras diócesis de Navarra en el siglo XI. Pueden mencionarse en este sentido a los abades de San Salvador de Leire, que actuaban como obispos de Pamplona, y a los de San Juan de la Peña, que se desempeñaban como obispos de Aragón. Este papel dual de los abades-obispos en el espacio castellano-navarro habría estado vinculado con la intervención de los poderes seculares en las estructuras eclesíásticas, ya que fue el poder regio navarro el que, durante la primera mitad del siglo XI, en un periodo de rápida expansión del reino, nombró obispos a los abades de sus principales monasterios. Este sistema sería abandonado con el avance de la reforma gregoriana, lo que llevaría, a lo largo del siglo siguiente, a una redefinición en la relación entre abades y obispos.

Las difusas fronteras entre episcopado y monacato también se ponen de manifiesto en la configuración de los sistemas diocesano y monacal en territorio anglosajón. Patricia Veraldi examina la vida de san Wilfredo de Northumbria en busca de claves para la comprensión de esta configuración, así como de la particular interacción de dichos sectores con el resto de la sociedad, donde el avance de la cristianización y de la institucionalidad estuvo relacionado con la lógica de las lealtades entre aristocracia, monarquía y actores eclesíásticos. De acuerdo con la autora, el obispo de Northumbria, designado por el monarca Aldfrith, constituye uno de los ejemplos con mayor documentación para el análisis de quienes, en ejercicio de la función episcopal, se mantenían alojados en *mynsters*. Al mismo tiempo, la *vita* escrita por Esteban de Ripon permite observar las interacciones cambiantes en los vínculos con los poderes laicos, el aprovechamiento de los favores regios en períodos de relaciones distendidas y las tensiones bajo el gobierno de Egfrido. Por otra parte, Wilfredo construye su poder desde muy joven a partir de una lógica de cercanía con la casa dinástica de Northumbria, que le brinda protección y donaciones con las cuales construye un monasterio, se convierte en abad y culmina su ascenso con el acceso a la sede episcopal de York. Las redefiniciones políticas determinan confiscaciones y el encarcelamiento de Wilfredo; también impulsan, involuntariamente, su santidad.

El poder episcopal se construye, evidentemente, a partir de una diversidad de mecanismos. Como demuestra Dolores Castro, el monje-obispo Masona de Mérida proyecta su autoridad en la dimensión espacial de la sede, en los recorridos trazados en su espacio, en la actividad evergética, en la administración y el desarrollo del esplendor urbano y en la intermediación entre santa Eulalia y la comunidad. Mérida deviene una *urbs* cristiana con un pasado de experiencias milagrosas, donde tiene lugar una cercanía, física y simbólica, entre monasterios y sede episcopal. Los espacios sagrados que actualizan los estrechos vínculos entre santa, comunidad y obispo son también campos de disputas. Las querellas con el arrianismo, encarnado en el rey Leovigildo y en el obispo Sunna –nombrado por el rey–, incrementan con los sucesivos intentos del monarca de lograr la conversión de Masona al credo arriano asegurando la intervención sobre los asuntos eclesiásticos. La posesión de reliquias y la manifestación de milagros en torno a la túnica de santa Eulalia es un mecanismo de construcción del poder que, en este caso, juega a favor del héroe; al mismo tiempo, caracteriza un modelo de ciudad cristiana protegida por santos patronos. Finalmente, Masona es exiliado en un monasterio: la consolidación del dominio político de Leovigildo se entrelaza con el liderazgo episcopal de Nepopis, adepto al monarca. No es el fin para Masona, ya que el exilio cenobítico renueva las virtudes practicadas con él; el favor de la santa asegura el retorno a Mérida. Se restituye la tríada santa-comunidad-obispo.

En la construcción del poder del obispo y la definición de su carisma, el tránsito por centros monacales puede determinar, en una revisión de los casos específicos, consecuencias contrarias en lo que concierne al ejercicio del poder. El exilio de Masona, provocado por la enemistad con el monarca, eleva la figura del primero y lo muestra como un elegido por santa Eulalia, hecho que lo obliga a retornar a la ciudad de Mérida en una celebración triunfal de la unión del obispo con la comunidad y la *urbs*. El retiro espiritual de san Adalberto, ansiado como remedio ante las dificultades experimentadas en Praga para garantizar

la expansión del cristianismo, convierte al santo mismo en un centro de disputa entre la Iglesia como institución, los detentadores del poder político en Bohemia y la feligresía. El resultado, lejos de llevar a un regreso victorioso a la diócesis, promueve el definitivo alejamiento de Adalberto con respecto al oficio episcopal, al tiempo que garantiza la santidad delineada en el camino trazado hacia el martirio. Así, mientras la autoridad episcopal puede ser reconstruida o bien destruida, en cambio, la cimentación de la santidad parece estar estrechamente vinculada con la permanencia, aunque transitoria, en monasterios que brindan la oportunidad de alcanzar la perfección espiritual a través de la reflexión, la práctica de la virtud y la construcción o formación de estos monjes-obispos u obispos-monjes. Si la autopercepción explícita de un personaje como Adalberto se muestra tensamente multifacética en el relato hagiográfico de su vida, paralelamente se manifiestan dos fenómenos aparentemente contradictorios: por un lado, la permeabilidad entre las funciones de delimitación confusa (obispo, monje) y los proyectos individuales, y, por otro, la tensión derivada de las esferas en competencia entre las mismas funciones y las expectativas de su ejercicio. Consecuentemente, se hacen presentes contradicciones como la persecución del ideal monástico –con la puesta en práctica diaria de virtudes ascéticas y su alejamiento del mundo– en medio de la praxis episcopal, afincada en la administración y la riqueza del siglo. La actividad episcopal, en definitiva, puede convertirse en un factor de distracción en la búsqueda de la perfección: la introspección y la cercanía con Dios se alcanzan en el ámbito monacal, no en el ejercicio del poder.

Existe otro factor a tener en consideración a la hora de analizar y entender las acciones individuales de las figuras episcopales y su inserción en redes sociales: la relación con las élites gobernantes. En ciertos casos, tales vínculos y modos de interacción fueron determinantes en la toma de decisiones individuales, que a la vez se veían insertas en las reglas de una maquinaria externa –la Iglesia, el derecho canónico, las jerarquías–. Es así que, por ejemplo, para Adalberto de Praga no fue

posible el cumplimiento de su deseo de alejarse de la responsabilidad episcopal que había asumido para dedicarse a la contemplación en el ámbito monacal, puesto que las relaciones en las que se encontraba inserto imponían recortes a la voluntad del obispo: nos referimos a monjes que pretendían que este actuara como obispo, a la autoridad arzobispal que lo obligaba a no desatender la diócesis mientras que el Papado compartía intereses y visiones con él –a las que no siempre podía dar rienda suelta, atado, a su vez, a las condiciones jurídicas y políticas–, al gobierno de Bohemia con el cual la familia del santo mantenía relaciones de tensión y competencia, al pueblo sujeto al obispo, que le reclamaba por la permanencia en el ejercicio de la función al tiempo que parecía desatender la doctrina y costumbres cristianas. En efecto, en el contexto centroeuropeo se presenta la particularidad de la existencia de eclesiásticos formados en los centros religiosos de Germania e Italia, la actualización del ideal martirial y misionero en el marco de la cristianización, unido a un monasticismo itinerante y eremítico. Todo ello confluía para generar un ámbito de actuación propicio tanto para la emergencia de ciertos personajes característicos del período (el monje y/u obispo misionero y/o mártir), como para las tensiones y rispideces entre autoridades a las que estaban (o debían estar) sujetos. En el caso ya nombrado del obispo Masona de Mérida estudiado por Dolores Castro, los esfuerzos del monarca Leovigildo por conseguir la conversión de aquel al arrianismo determinaron una serie de acciones coercitivas (nombramiento de un obispo arriano, exilio de Masona), pero también estrategias para afianzar los vínculos con la ciudad y la figura de la santa mártir Eulalia, cuyas reliquias se constituyen en un elemento en la construcción del poder y la autoridad. El rol de obispo era reconocido, de este modo, como un eje fundamental en el ámbito local en tanto líder religioso, cívico y administrador de recursos. Masona fue exitoso en el ejercicio de sus funciones: gestionaba y administraba el patrimonio eclesiástico, entablaba redes e incentivaba actividades caracterizadas por la activación de la lealtad de la comuni-

dad, ponía en práctica virtudes espirituales que reforzaban el lazo de la ciudad episcopal con la santa.

Organización eclesiástica y control de iglesias

Otro de los planos en los que se expresa la complejidad de los vínculos entre obispos y monasterios es el de la organización eclesiástica. En este sentido, varios de los capítulos de este libro ofrecen elementos para trazar, en distintos escenarios geográficos, las coordenadas de una relación que se transforma a lo largo de los siglos medievales. Para la Alta Edad Media, el trabajo de Mariel Pérez pone de manifiesto cómo la permeable frontera entre clero secular y regular se expresaba en las trayectorias monásticas de muchos obispos pero también en el rol compartido que obispos y monasterios desempeñaron en la organización religiosa del espacio leonés. En un contexto caracterizado por la débil proyección territorial del poder episcopal y por la difusa frontera que separaba al clero secular del mundo monástico, los monasterios desempeñaron un rol fundamental en la organización eclesiástica del ámbito rural, funcionando como núcleos de redes eclesiásticas de diversa amplitud. En este sentido, la autora distingue entre monasterios “intermedios”, de irradiación local-regional, y centros monásticos con mayor proyección territorial, como los de Sahagún y San Pedro de Eslonza, que lograron controlar un gran número de iglesias muchas veces alejadas y dispersas a partir de la generosidad de los monarcas asturleonese, la alta aristocracia laica y eclesiástica y las élites locales. Los obispos de León jugarían un rol muy activo en la formación de estas redes, no solo a través de la fundación y dotación de monasterios dentro de la diócesis sino también de la entrega de iglesias locales a los centros monásticos, en especial a aquellos a los que se hallaban más fuertemente vinculados por sus trayectorias personales.

El mundo anglosajón descrito por Patricia Veraldi se caracteriza por la debilidad de los obispados sin un control centralizado de base urbana consolidado. Ello deriva en la ausencia de una delimitación

espacial estricta entre monasterios e instituciones episcopales y en la convivencia en el ámbito de las abadías del clero secular y regular. El obispo, entonces, se destaca por su rol pastoral y administrativo sin desplegar la autoridad reconocida en otras regiones. Habitualmente era elegido dentro de la comunidad monástica de la sede episcopal; las nuevas sedes diocesanas podían establecerse en *mynsters* existentes y los propios obispos en ocasiones buscaban la autonomía de los monasterios. Esta situación podía ser aprovechada por figuras como Wilfredo en la construcción de su red de poder. Sin embargo, la debilidad de la autoridad episcopal era aprovechada asimismo por los monarcas, quienes consolidaron su poder territorial por medio de la fundación de monasterios.

El avance de la reforma eclesiástica y la progresiva afirmación de la jurisdicción del episcopado sobre las iglesias de la diócesis daría inicio, desde las últimas décadas del siglo XI, a una profunda transformación en la relación entre obispos y monasterios, que habrían de definir sus roles dentro del mapa eclesiástico en un juego atravesado muchas veces por el conflicto y la competencia por la renta eclesiástica. Este es el eje que guía el trabajo de Carla Cimino, quien da cuenta de la resistencia que en los siglos XII y XIII opusieron los centros monásticos a los obispos de Zamora ante la afirmación de las prerrogativas episcopales sobre las iglesias de la diócesis. La implantación de las estructuras parroquiales suponía, en efecto, un avance del poder episcopal sobre la autonomía y los privilegios de exención reivindicados por los monasterios, así como sobre los derechos que tradicionalmente ejercían sobre las iglesias de su propiedad. Esto provocaría tensiones entre el episcopado y los centros monásticos en torno a la propiedad de las iglesias monasteriales, los derechos parroquiales, el reparto del diezmo y el control sobre los curas párrocos, tensiones que, en ocasiones, derivaron en conflictos abiertos. Sería a través de los procesos de disputa y negociación entre obispos y monasterios que lentamente se irían definiendo los derechos de cada una de las partes sobre las iglesias monasteriales.

El trabajo de Albert Cassanyes Roig, que puede pensarse en continuidad temporal respecto del de Cimino, muestra una relación ya estabilizada entre obispos y órdenes religiosas en torno al control y gestión de las parroquias locales. Con foco en Mallorca, cuyo encuadramiento eclesiástico se inició tras la conquista cristiana de la isla en 1229, el autor explora el papel de los templarios y los canónigos regulares premonstratenses en la organización parroquial de la diócesis. En este caso, sería el propio obispo quien en 1240 cedió a estas órdenes la gestión de las parroquias de Pollença y Artà, reteniendo para sí algunas prerrogativas. La relación entre las órdenes y el episcopado en relación con estas parroquias revela –al menos, a través de la documentación disponible– un bajo grado de conflictividad, más allá de algunos problemas generados en torno al reparto de diezmos y la vela por la correcta administración parroquial, que, en la mayoría de los casos, se resolverían sin acudir a pleitos judiciales. Debe tenerse en cuenta, no obstante, el carácter particular de la diócesis mallorquina, donde el recurso a las órdenes regulares para ejercer el ministerio parroquial en la isla podría vincularse, como señala el autor, a la falta de clérigos seculares suficientes para desempeñar esa función en los años inmediatamente posteriores a la conquista. A esto se sumaría la situación geográfica de las parroquias, que se emplazan, precisamente, en las zonas más alejadas de la capital, bajo fuerte amenaza de ataques exteriores. La relación entre obispos y órdenes estaría, de este modo, fuertemente incidida por las peculiaridades de la situación política y militar de la diócesis en el marco de la reconquista.

En otro espacio, el de Italia del sur en el siglo XI, la red compleja de interacciones de la organización eclesiástica es revisada por Antonio Pio Di Cosmo. Allí convergen una serie de factores para dar forma a un paisaje urbano reformulado, concentrado en torno a las sedes del poder civil y eclesiástico en un proceso de “colonización del inconsciente” que permite la construcción y consolidación de la lealtad hacia el poder normando, un poder capaz de reconfigurar las circunscripciones eclesiásticas en función de garantizar su dominio político

en ascenso. Dentro de dichos factores se incluye la voluntad papal de mantener la obediencia dentro de un contexto local en el cual el obispo ocupa un lugar central, no solo con respecto a la actividad pastoral, sino también a la configuración de redes de relaciones. La aparente contradicción entre las concesiones papales y la afirmación de la *libertas Ecclesiae* tiene lugar en el marco del conflicto con el Imperio, que promueve la alianza con la administración normanda; a la vez, impulsa la latinización monástica frente a la presencia griega. Mientras tanto, la administración normanda busca el equilibrio en este escenario con el fin de garantizar la convivencia de una población y una estructura eclesiástica vinculadas a diversas tradiciones.

Dinámicas patrimoniales

La transferencia y gestión de bienes materiales, en particular de bienes inmuebles, se presenta como otro de los nodos que articulan la relación entre obispos y monasterios. En este sentido, algunos de los trabajos aquí reunidos muestran el complejo juego entre lógicas de competencia y lógicas de colaboración entre ambos actores. Los trabajos de Mariel Pérez y de Iván García Izquierdo y David Peterson sugieren, en una lectura articulada, un clivaje a partir de la reforma gregoriana que abriría una etapa marcada por una mayor competencia patrimonial entre obispos y monasterios. Mientras que Pérez, con foco en la diócesis de León, alumbraba una situación de gran fluidez material entre unos y otros durante la Alta Edad Media, en la que los propios obispos participaban de la transferencia de tierras, rentas e iglesias hacia los centros monásticos, García Izquierdo y Peterson enfatizan, a través del caso de San Millán de la Cogolla, el profundo cambio que en el siglo XII se produjo en las relaciones de este monasterio con el obispado de Calahorra, dando inicio a una etapa de mayor competencia por los bienes materiales entre ambas instituciones. Mientras que en las décadas centrales del siglo XI, momento en que, como hemos visto, los abades de San Millán se desempeñaron como obispos Calahorra,

el monasterio protagonizó un proceso de fuerte acumulación patrimonial, en el siglo XII, tras el “divorcio” del obispado calagurritano de los abades emilianenses, emergería entre los monjes una creciente preocupación en torno a la protección del patrimonio monástico que se hallaba dentro de la diócesis. Esta tensión entre abades y obispos se reflejó, de acuerdo a los autores, en la redacción del *Becerro Galicano*, orientado a afirmar los derechos de la abadía sobre sus propiedades y rentas.

El desarrollo de dinámicas más competitivas no implicaría, sin embargo, la desaparición de lógicas de colaboración entre obispos y monasterios. Juan A. Prieto Sayagués aborda, en esta línea, el patronazgo ejercido por los obispos castellanos sobre la Orden de San Jerónimo desde la segunda mitad del siglo XIV. Estas intervenciones, realizadas durante el ejercicio del cargo o una vez retirados del episcopado, incluían prácticas diversas como fundaciones, donaciones, fomento de reformas o elección de sepultura. A su vez, los monasterios y sus comunidades proporcionaban una serie de servicios a los prelados, proveyendo las bibliotecas en las que se formaron muchos obispos, ofreciendo sus dependencias como escenario de reuniones políticas, alojando y dando refugio a los prelados, o custodiando dinero, documentos y objetos de valor pertenecientes a estos.

Por su parte, Victoria Casamiquela Gerhold introduce, a través del estudio del mundo bizantino de los siglos X-XI, otro elemento a tener en consideración en las dinámicas materiales de las instituciones eclesiásticas: la reacción de los poderes seculares, en este caso, el Estado bizantino bajo la dinastía macedonia, ante la expansión material de los monasterios. A fin de comprender las medidas impuestas por el Estado con el objeto de restringir la expansión de la propiedad monástica, la autora recurre no solo a la exploración de las propiedades eclesiásticas sino también de las laicas. Las razones atribuibles a las limitaciones a la propiedad se han vinculado a la ambición de los monasterios y la supuesta subexplotación de sus tierras, temáticas que han sido debatidas: la clave del éxito o fracaso en la administración residía, más bien,

en la disposición de recursos para la explotación. La consecuencia era la sustracción de tierras monásticas (por tanto, inalienables) al sistema productivo. La legislación del período –dirigida contra los distintos tipos de autoridades que controlaban los monasterios– podía haber tenido su fundamento, asimismo, en intereses políticos de cara a las aristocracias laica y eclesiástica. Esta última era funcional a la descentralización del territorio y al avance del control privado del mismo, puesto que, a raíz del debilitamiento progresivo del Estado bajo los macedonios, el poder imperial habría experimentado una extrema dificultad para garantizar la reivindicación de sus derechos frente a la aristocracia laica.

Este recorrido permite reconocer la complejidad que presenta el abordaje de las relaciones entre obispos y monasterios en la Edad Media, complejidad que se expresa en la multiplicidad de facetas en las que se plasmaban –de las que aquí solo se han puesto bajo el foco algunas– así como en la diversidad de las configuraciones políticas, sociales y religiosas particulares dentro de las que se articulaban. Los trabajos recogidos en este libro, si bien focalizados en problemáticas puntuales, contribuyen, en su conjunto, a iluminar el carácter multifacético de esta relación, que se despliega, a su vez, en una diversidad de encuadres espaciales y temporales.

EL OBISPO EN MOVIMIENTO. EL ITINERARIO DE MASONA ENTRE MÉRIDA, TOLEDO Y EL EXILIO

THE BISHOP ON THE MOVE: THE ITINERARY OF MASONA BETWEEN MÉRIDA, TOLEDO, AND EXILE

Dolores Castro

IMHICIHU-CONICET/ UNGS

Resumen: En la obra hagiográfica *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, la ciudad de Mérida destaca en el contexto ibérico como sitio de milagros y hombres santos. Esta imagen proyecta un escenario urbano privilegiado en cuyo centro es elevado el obispo, máxima figura de liderazgo y poder en la Antigüedad Tardía. Con el objetivo de explorar los mecanismos que construyen y consolidan el poder episcopal en época visigoda, este trabajo propone una aproximación al escenario emeritense de los siglos VI y VII a partir del itinerario de Masona de modo tal que su estudio permita analizar el papel de las élites tardoantiguas, especialmente de la figura episcopal, en la definición, transformación y jerarquización de los diferentes espacios urbanos y extraurbanos.

Palabras clave: hagiografía, obispo, Antigüedad Tardía, Reino visigodo.

Abstract: In the hagiographical text *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, the city of Mérida stands out within the Iberian context as a location for miracles and holy men. A privileged urban setting is evoked, at the center of which the bishop stands as the key figure of power and leadership in Late

Antiquity. This study approaches the urban context of Mérida during the 6th and 7th centuries by exploring the itinerary of Bishop Masona, with the aim of assessing the role of the elites —with particular interest in the episcopal figure— in the definition, transformation, and hierarchical organization of urban and extra-urban space. Such a perspective will broaden our understanding of the mechanisms and means employed for consolidating episcopal power in the Visigothic period.

Keywords: Hagiography, Bishop, Late Antiquity, Visigothic Kingdom.

“Nadie de recta conducta y, sobre todo, si es católico, dude de que son verdaderos los milagros que el muy santo y egregio papa Gregorio, obispo de la ciudad de Roma, inflamado por la gracia del Espíritu Paráclito, hizo públicos con estilo veraz y distinguido en sus libros de *Diálogos*”¹.

Con esta advertencia se inician las *Vidas de los santos Padres de Mérida*², obra anónima –de carácter hagiográfico³– redactada alrede-

¹ VSPE, *Praef.* = A. MAYA (ed.), *Vitas sanctorum patrum Emeretensium. Corpus Christianorum CXVI*, Turnhout, Brepols, 1992: *Virorum orthodoxorum maximeque catholicorum prorsus uera esse nullus ambigeat miracula, qua sanctissimus egregiusque uates, Romane presul urbis, Gregorius inflammatus paracliti carismate Sipiritus Dialogorum in libris ueridico edidit prenotationis stilo* (...). La traducción al español es de Isabel VELÁZQUEZ (trad.), *Vidas de los Santos Padres de Mérida*, Madrid, Trotta, 2008.

² De acuerdo con los estudios realizados alrededor de esta obra, en la actualidad se reconocen dos redacciones: la primera, anónima, elaborada en la década de 630 –y en la que basamos el presente análisis–; la segunda, modificada por el diácono Paulo, correspondería en cambio a un período posterior situado entre los años 670 y 680.

³ La hagiografía durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media en Hispania ha sido estudiada exhaustivamente por distintos especialistas. Véanse, por ejemplo, los aportes de Santiago CASTELLANOS, *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004; Isabel VELÁZQUEZ, *La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto castellano y leonés de la Lengua, 2007. Como se ha destacado en otras oportunidades, para el caso ibérico disponemos de un *corpus* hagiográfico considerablemente reducido: además de las *Vidas de los santos Padres de Mérida*, se conocen la *Vita Sancti Aemiliani*, la *Vita Fructuosi*, la *Vita Desiderii* (escrita por el rey Sisebuta) y las obras autobiográficas de Valerio del Bierzo.

dor del año 633, durante el episcopado de Esteban I (633-638). Estas palabras, dotadas de impronta autoritativa, al mismo tiempo que aseguraban la veracidad de ciertos milagros ocurridos en un tiempo anterior, trazaban una directa conexión con el presente, con otro conjunto de portentos, que habían tenido lugar en la ciudad de Mérida, en Hispania, extremo occidental del mundo cristiano. Si una obra había de contar milagros, difícilmente podía eludir la estela gregoriana, ampliamente extendida en el reino visigodo de Toledo durante el siglo VII. Aún más, inscribirse dentro de esta tradición, significaba también definir a Mérida como un *locus* de santidad, es decir, como un espacio privilegiado donde habían ocurrido en un tiempo no muy remoto fenómenos milagrosos, manifestaciones recientes de la voluntad divina.

Aunque los *Diálogos* no hayan sido el principal –ni tampoco el único– modelo literario detrás de las *Vidas*, su presencia anuncia ya desde el comienzo la construcción simbólica de Mérida, una ciudad que vemos florecer especialmente gracias a sus obispos en un entorno de idílica santidad. Italia e Hispania eran de esta forma equiparadas en el plano espiritual como sitios de intervención divina, regiones distinguidas por sus hombres santos y experiencias milagrosas. Sin embargo, como dejará entrever el autor anónimo, no había dentro del contexto ibérico ciudad comparable con Mérida, la ciudad santa por excelencia, una tierra de prodigios que reclamaba para sí un prominente lugar en el podio de la ortodoxia.

Con el propósito de examinar los procesos y mecanismos involucrados en la construcción y consolidación del poder episcopal en época visigoda, este trabajo explora el itinerario de Masona, el último de los santos Padres de Mérida, un itinerario que en su desarrollo advierte y define dimensiones espaciales diversas. Por un lado, configura un espacio propiamente emeritense, conformado por el núcleo interior y los suburbios, y articulado alrededor de la actividad y desplazamiento del obispo. En esta escala urbana, es el recorrido de la distancia intra-extramuros el centro de nuestro análisis, pues en él se sustenta la actualización y consolidación del prestigioso y antiguo vínculo

que unía a la iglesia de Mérida y a su principal representante con la Santa Eulalia y la comunidad en general. En este ámbito, además, se definen auténticos canales de manifestación y visualización del poder episcopal como la fundación, apropiación y disputa de los edificios – de carácter público y religioso –, la ocupación y transformación de los caminos y de las principales vías de comunicación urbana y de acceso a la ciudad. Por otro lado, Masona es impulsado a conocer otros destinos, que representan dentro de su itinerario distintos tipos de espacios extraemeritenses: en primer lugar, el obispo es obligado a presentarse en Toledo ante el rey Leovigildo, abanderado de la doctrina arriana e, inmediatamente después, es condenado al exilio, más específicamente, al confinamiento en un monasterio de ubicación geográfica desconocida.

Un estudio centrado en la trayectoria del obispo nos permitirá advertir, por lo tanto, modos de articular y afirmar el poder episcopal en los que convergen y entran en tensión distintos espacios, actores y modelos de santidad; una trayectoria que –atravesada por los elementos propios de una hagiografía con fines edificantes y ejemplares– funde en Masona la responsabilidad de la vida activa con la perfección de la contemplación. Es nuestro santo Padre emeritense un ejemplo perfecto de la figura del monje-obispo⁴, un hombre que ha recibido educación monástica y posteriormente ha aceptado las obligaciones y vestiduras seculares, asumiendo la difícil tarea de gestionar la iglesia, atender y proteger a la feligresía sin perecer ante las tentaciones mundanas y los vicios materiales. En este sentido, Masona encarna un arquetipo episcopal urbano –su identificación y compromiso con Mérida a lo largo de su itinerario permanecen imperturbables– que se alimenta al mismo tiempo de los valores ascéti-

⁴ Un ejemplo de esta figura en el contexto ibérico es el de Martín de Braga, un monje y abad –originario de Panonia– devenido posteriormente en obispo (556). Conocido principalmente por su labor misionaria en relación a la conversión de los suevos al catolicismo, también se destacó por la fundación de monasterios en la provincia de *Gallaecia*, su participación en los concilios de Braga I (561) y II (572) y la elaboración de diversas obras, entre las cuales sobresale su *De correctione rusticorum*. Otro obispo de Braga con pasado monástico fue Fructuoso, elevado a las funciones episcopales en 656.

cos propios de una vida vinculada al monasterio y la contemplación. Al ser llamado a ocupar la cátedra emeritense, el prelado acepta la responsabilidad que de ella se desprende forjando una relación metonímica con la ciudad y con la santa, su principal protectora. Este vínculo, como estudiaremos a continuación, se construye sobre la base de distintas estrategias, prácticas y desplazamientos que se anclan en determinados espacios, transformando y jerarquizando la trama urbana y rural, configurando ámbitos específicos de identidad y pertenencia, de santidad y devoción.

Emerita: entre la Arqueología y la Hagiografía

La íntima relación entre espacio y poder no representa una novedad. Un nutrido número de investigaciones y disciplinas han incurrido a lo largo de las últimas décadas en este campo de estudio. Especialmente en la historiografía visigoda destacaron las contribuciones enfocadas en el obispo, la ciudad y los lugares de culto, dando lugar a una abundante producción y promoción de novedosas áreas de conocimiento. Aún más, el impulso recibido en disciplinas como la Arqueología urbana⁵ y la Epigrafía dejaron entrever un escenario aún más vasto y complejo a partir del cual nuevos interrogantes, discusiones y desafíos emergieron alrededor del concepto de ciudad⁶, de su desarrollo y evolución durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media⁷.

⁵ Tomando como punto de referencia los debates que tuvieron lugar en la década de 1980 en Italia, Gutiérrez Lloret revisita la ciudad desde una perspectiva arqueológica ponderando el papel de esta disciplina en la exploración del mundo urbano altomedieval. Cf. Sonia GUTIÉRREZ LLORET, “Repensando la ciudad altomedieval desde la Arqueología”, en Flocel SABATÉ y Jesús BRUFAL (eds.), *La ciutat medieval i arqueologia: VI Curs Internacional d’Arqueologia Medieval*, Lérida, Pagès Editors, 2014, pp. 17-41. Para el caso italiano, véase, entre otros, Gian Pietro BROGIOLO y Sauro GELICHI, *La città nell’altomedioevo italiano. Archeologia e storia*, Laterza, Bari-Roma, 1998.

⁶ Un recorrido historiográfico de las principales perspectivas sobre la ciudad y su desarrollo histórico, principalmente entre la Antigüedad y el Medioevo, en GUTIÉRREZ LLORET, “Repensando la ciudad altomedieval”, pp. 17-41.

⁷ Véase, entre muchos otros, Sabine PANZRAM y Laurent CALLEGARIN (eds.), *Entre civitas y madina. El mundo de las ciudades en la Península Ibérica y en el norte de África*

En la actualidad, la revisión del antiguo paradigma que en términos de crisis y decadencia observaba la degradación de la ciudad altoimperial y la emergencia de un medioevo carente de ciudades ha permitido replantear las narrativas y cronologías tradicionales, tan arraigadas en la historiografía precedente. Sin ánimo de encarar en este espacio un repaso exhaustivo de las nuevas investigaciones en la temática, nos limitaremos a mencionar tan solo algunas de las principales directrices que a partir de un renovado examen del mundo urbano en la Antigüedad Tardía y en la Alta Edad Media buscaron desarmar la lógica especular que sentenciaba a la ciudad altomedieval a la eterna comparación con el modelo urbano clásico. Como respuesta a este paradigma, dominante en la segunda mitad del siglo XX, otros enfoques optaron por transformaciones graduales e integradoras que, reconociendo la diversidad y complejidad inherente a los procesos de cambio y continuidad, se animaron a encarar un estudio del período en sí mismo, distanciado de los criterios de urbanismo y monumentalización que habían definido al ideal romano.

Ahora bien, las excavaciones arqueológicas de los últimos cincuenta años, la revalorización de la documentación recabada previamente y la renovación de los enfoques metodológicos y técnicos han contribuido de modo significativo a conocer más en detalle el desarrollo de la trama urbana durante los siglos VII, VIII y IX. Dentro de un amplio abanico de propuestas, las principales líneas de investigación en la actualidad se centran en las transformaciones materiales del paisaje urbano tras la desaparición del Imperio romano en Occidente, en la definición de criterios y características propias de la ciudad medieval, en la emergencia de nuevas formas de organizar el territorio, en el vínculo entre el desarrollo urbano y las transformaciones estatales⁸, y en el papel de las aristocracias civiles, militares

(siglos IV-IX), Madrid, Casa de Velázquez, 2018.

⁸ En este sentido, Olmo Enciso analiza la ciudad en época visigoda en directa conexión con las transformaciones acaecidas en el Estado toledano, reconociendo dos fases bien diferenciadas: en una primera etapa, extendida entre mediados del siglo VI y comienzos del VII, el autor observa un proceso de revitalización urbana en estrecho vínculo con la estructuración

y religiosas en la modificación de la trama urbana en directa conexión con la afirmación y manifestación de su poder. Este último eje ha recibido creciente atención entre los especialistas dedicados al ámbito ibérico, especialmente dentro de las investigaciones arqueológicas, las cuales observaron en un contexto peninsular heterogéneo –atravesado por procesos de monumentalización, pero también de desurbanización y ruralización– la vigencia de la ciudad como centro administrativo y de importancia político-religiosa⁹, vinculado fundamentalmente al desempeño de las élites en la promoción de procesos constructivos, en la jerarquización de espacios y también en la transformación del paisaje cultural¹⁰.

Mérida ofrece en este marco un escenario idóneo para indagar la relación entre espacio, arquitectura y poder. Gracias a una vigorosa actividad arqueológica se han podido identificar en el sitio diversas fases de ocupación del territorio y significativas transformaciones de la

y consolidación del Estado visigodo. Destaca, en este punto, tanto la actividad eclesiástica como la intervención monárquica, por ejemplo, en la fundación de ciudades y en el emprendimiento de proyectos edilicios y reformas urbanísticas. En una segunda fase, en cambio, las ciudades transitarían, según esta perspectiva, un proceso de desestructuración, asociado a la crisis que atraviesan las esferas estatales visigodas en el último tercio de la séptima centuria. Cf. Lauro OLMO ENCISO, “Consideraciones sobre la ciudad en época visigoda”, *Arqueología y Territorio medieval*, 5 (1998), pp. 109-118, doi:10.17561/aytm.v5i0.1545.

⁹ En este sentido, Sonia GUTIÉRREZ LLORET, “Ciudades y conquista. El fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las mudun islámicas del sureste de al-Andalus”, en Patrice CRESSIER y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez - CSIC, 1998, p. 138: “Este vigor se aprecia en el programa regional de fortificación que afecta a las ciudades del noroeste peninsular y en casos concretos como los de Córdoba, Cartagena, Mérida, Ampurias o Recópolis. La fundación *ex novo* de esta última ciudad por el rey visigodo Leovigildo en el año 578 así como su impresionante planeamiento urbano, del que no obstante desconocemos su grado de ejecución, evidencian la importancia simbólica e ideológica que el hecho urbano todavía tenía para el Estado visigodo en una fecha tan avanzada”. Una postura marcadamente optimista acerca de la revitalización de la ciudad tardía en Hispania, en Javier ARCE MARTÍNEZ, “La ciudad en la España tardorromana: ¿continuidad o discontinuidad?”, en *Ciudad y comunidad cívica en Hispania, siglos II y III d.C.*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993, pp. 177-184.

¹⁰ Cf. Isabel SÁNCHEZ RAMOS y Pedro MATEOS CRUZ (eds.), *Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, 2018. En este volumen, los autores compilaron un conjunto de trabajos interdisciplinares que reflejan las perspectivas más recientes sobre la problemática urbana en la Antigüedad tardía, principalmente aquellas que vinculan en sus análisis la arquitectura como fuente de prestigio social, la emergencia de nuevas élites urbanas y la configuración de espacios de poder, formas de representación y transformaciones del paisaje urbano.

topografía urbana desde su fundación en época augustea¹¹ hasta épocas tardoantiguas y medievales¹². En tiempos de Tiberio, por ejemplo, se ubica el alzamiento de un conjunto provincial –compuesto de un foro y del así denominado templo de Diana entre sus principales componentes– y la construcción de edificios asociados al ocio (como el anfiteatro o el circo), la representación y la infraestructura que, en su conjunto, fomentaron la exaltación del culto imperial, dando lugar a una “nueva imagen de la arquitectura pública emeritense”¹³. De acuerdo con Mateos Cruz, esta destacada posición de la ciudad perdura a lo largo de las próximas centurias e incluso se acentúa durante el siglo IV¹⁴, una vez que Mérida es elevada –a partir de la reforma administra-

tiva de Diocleciano¹⁵– al rango de capital de la *diocesis Hispaniarum*¹⁶. Este hecho inaugura un nuevo período de reformas urbanísticas que consistió principalmente en la restauración de edificios públicos, pero también en transformaciones de viviendas privadas y modificaciones en zonas específicas de la ciudad¹⁷. En rigor, como resultado de este conjunto de cambios producidos en la trama urbana y la posterior –progresiva y paulatina– inclusión de edificios cristianos, la ciudad parece alcanzar una nueva fisonomía que se concreta en un nuevo modelo de ciudad¹⁸.

Ahora bien, muchos han sido los estudios que intentaron identificar a través del método arqueológico el panorama urbano y arquitectónico que presentan las *Vidas*. De acuerdo con la obra hagiográfica, Mérida destaca dentro del marco peninsular del siglo VI como sitio de milagros y hombres santos, bastión de la religión católica, pero tam-

¹¹ Sobre la fundación, planificación y monumentalización de la ciudad en época imperial, véase Isabel VELÁZQUEZ, “Mérida: transformación de una ciudad hispanorromana”, en Vicente CRISTÓBAL y Jesús de la VILLA (eds.), *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1997, pp. 159-186.

¹² Una visión diacrónica de la ciudad desde el siglo I al siglo IX, en Miguel ALBA CALZADO, “Secuencias en la transformación de *Augusta Emerita* (siglos I-IX): tres concepciones distintas de ser ciudad”, en Sabine PANZRAM y Laurent CALLEGARIN (eds.), *Entre civitas y madīna*, pp. 51-74. También Velázquez aborda la transformación topográfica de Mérida desde su fundación hasta la época cristiana y sus distintas fases de construcción y restauración edilicia. A lo largo de este proceso paulatino, destaca la autora el avance del cristianismo en la región como factor decisivo en la transformación de la fisonomía urbana emeritense. Cf. VELÁZQUEZ, “Mérida: transformación de una ciudad”, especialmente pp. 175-180.

¹³ Pedro MATEOS CRUZ y Antonio PIZZO, “*Augusta Emerita*. Reflexiones en torno a su arquitectura monumental y urbanismo”, en José BELTRÁN FORTES y Oliva RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ (coord.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, p. 202.

¹⁴ Según Mateos Cruz, esta impronta cultural y social de Mérida se ve reflejada, entre otros indicadores, “... en los florecientes talleres de escultura, pintura y mosaicos que se realizan en ese momento y en la construcción de grandes *domus* suburbanas y *villae* en su territorio que en absoluto reflejan una etapa de crisis”, Pedro MATEOS CRUZ, “*Augusta Emerita*. De capital de la *diocesis Hispaniarum* a sede temporal visigoda”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 25 (2000), p. 492.

¹⁵ Véase, entre otros, Pedro MATEOS CRUZ, “El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)”, *Antigüedad y Cristianismo*, XIV (1997), p. 604. De acuerdo con las excavaciones arqueológicas, la ciudad habría conocido en el siglo IV una importante reforma urbanística basada principalmente en la reconstrucción de edificios de carácter público, como el teatro o el circo, Pedro MATEOS CRUZ, “El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (Siglos IV-VI)”, *Extremadura Arqueológica*, 3 (1992), pp. 57-80. Como señala Arce –y retoma también Mateos Cruz– la presencia del *Vicarius* en *Augusta Emerita*, acompañado por destacamentos militares y altos funcionarios de la administración tardorromana habría representado un freno al proceso de cristianización de la ciudad. En Javier ARCE MARTÍNEZ, “Mérida tardorromana (284-409 d. C.)”, en *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia, 1982, pp. 209-226. La arqueología, incluso, señala para ese siglo la existencia de tan solo una catedral (Santa Jerusalén) en el núcleo urbano; recién en la centuria siguiente habría comenzado la construcción de iglesias, basílicas y monasterios, sin que esto signifique una Mérida completamente cristianizada.

¹⁶ Sobre el debate alrededor de la capitalidad de Mérida, Javier ARCE MARTÍNEZ, “¿*Hispalis* o *Emerita*? A propósito de la capital de la *Diocesis Hispaniarum* en el siglo IV d.C.”, *HABIS*, 33 (2002), pp. 501-506.

¹⁷ Alba Calzado sugiere en este punto tomar precauciones, pues las descripciones de Mérida en las fuentes escritas dan la imagen de “una ciudad continuadora de su pasado romano”. Y agrega el autor: “Si bien es cierto que muchos elementos de la Mérida romana se mantienen perfectamente reconocibles, como las calles, los inmuebles residenciales, la muralla, los puentes, etcétera, otros fueron transformados radicalmente (como todo lo concerniente a la arquitectura oficial romana) debido a algunos acontecimientos clave que padece la ciudad en el siglo V y a la coyuntura de crisis resultante en la que conseguirá prosperar la Iglesia”, Miguel ALBA CALZADO, “La participación de la Iglesia en la transformación del escenario urbano. La cristianización y despaganización de Emerita (ss. V-VII)”, en Manuel Martín-Bueno y J. Carlos Sáenz Preciado (eds.), *Modelos edilicios y prototipos en la monumentalización de las ciudades de Hispania*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 85-86.

¹⁸ MATEOS CRUZ, *Augusta Emerita*, p. 498.

bién como centro económico y comercial de importancia. La fuente literaria nos introduce en una exaltación del paisaje urbano emeritense, dotado ya de diversos edificios religiosos –basílicas, monasterios, iglesias– y, por lo tanto, transformado como resultado de la actividad eclesiástica, especialmente a partir del último cuarto del siglo V. La renovación edilicia, la fundación y construcción de nuevos establecimientos se inscriben, por consiguiente, en un proceso de cristianización de la ciudad que advierte el crecimiento económico de su iglesia, consolidado hacia el fin de la sexta centuria, pero también la riqueza y aumento patrimonial de sus más prominentes representantes: los obispos.

Custodiada por la mártir Eulalia, la ciudad emeritense emerge del registro literario y hagiográfico como un escenario urbano colmado de santidad. Y en el centro de esta imagen en la que convergen esplendor urbanístico y virtud religiosa es situado el obispo, distinguido por sus incontables méritos espirituales, valores cristianos y actividad evergética, eclipsando cualquier tipo de autoridad local alternativa, ya sea laica o espiritual¹⁹. Estos elementos que definen una tríada formada por la ciudad –Mérida–, la santa –Eulalia– y la autoridad cívica y espiritual –el obispo– se conjugan en un esquema ideológico que pretende hacer de Mérida la *urbs* cristiana por excelencia en un contexto atravesado por la competencia y rivalidad entre ciudades y sedes episcopales; un contexto en el que no solo Toledo afianzaba cada vez más su posición como sede y capital del reino²⁰, sino que también otros

¹⁹ Acerca del objetivo de las *Vidas* respecto de la figura episcopal emeritense, Sabine PANZRAM, “Eulalia und die Bischöfe von Merida. Von der ‘Handlungsmacht’ einer Heiligen zur Zeit der Westgoten”, en Johannes HAHN y Meinolf VIELBERG (eds.), *Formen und Funktionen von Leitbildern*, 2007, p. 204: “Der anonyme Verfasser habe zum einen die Figur des Bischofs als Zentrum aller Aktivitäten der Stadt zeichnen wollen (...). Zum anderen sei es dem Anonymus wichtig gewesen, die fortdauernde Bedeutung Emeritas, das seit den administrativen Reformen Diokletians den Rang einer Hauptstadt der *diocesis Hispaniarum* innehatte, gegenüber Toledo, der neuen Hauptstadt der Westgoten, in der die Konzilien zusammentraten, zu betonen”.

²⁰ Acerca de Toledo y su encumbramiento como capital regia, Gisela RIPOLL LÓPEZ, “*Sedes regiae* en la Hispania de la Antigüedad tardía”, *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 25 (2000), pp. 371-401; Gisela RIPOLL LÓPEZ, “Changes in the Topography of Power: from *civitates* to *vrbes regiae* in Hispania”, en Richard CORRADINI, Max DIESENBERGER y Helmut REIMITZ (eds.), *The Construction of Communities in*

núcleos urbanos como *Caesaraugusta* o *Hispalis* sobresalían por su intensa actividad político-cultural en el período²¹, exhibiendo un mapa urbano heterogéneo, con centros regionales que apelaban a diversos recursos para apuntalar su condición dentro del ámbito peninsular. Sin embargo, ninguna de estas ciudades contaba con la protección de una mártir como Eulalia, cuya creciente popularidad había alcanzado los más diversos y lejanos rincones de la cristiandad, consolidando a *Emerita* como un antiguo y célebre foco de cristiandad.

El obispo y su desplazamiento intra-extramuros

El autor anónimo de las *Vidas* no relata exhaustivamente la vida de Masona, a quien le dedica el quinto y último *opusculum*. En cambio, nos presenta allí un recuento de algunos episodios de máxima importancia que, como anticipamos, vinculan la potencia de la mártir con la exaltación de la ciudad y la afirmación del poder episcopal. En esta selección de hechos, los espacios –dentro y fuera del núcleo urbano– adquieren un protagonismo multifacético: desde la representación de lugares de santidad hasta la configuración de escenarios conflictivos, atravesados por las disputas de poder que, en rigor, hendían gran parte del territorio peninsular e involucraban a las principales fuerzas del reino.

the Early Middle Ages, Leiden, Brill, 2003, pp. 123-148; Gisela RIPOLL LÓPEZ e Isabel VELÁZQUEZ, “*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*”, en Gisela RIPOLL, y Josep Maria GURT ESPARRAGUERA (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, pp. 521-578.

²¹ Si bien, como han destacado los especialistas, el contexto de producción de las *Vidas* se vincula principalmente con el ascenso y promoción de Toledo, no es menor la posición alcanzada por *Hispalis*, en la Bética, como importante centro político-cultural dentro del reino visigodo. Recordemos aquí que en el mismo período en que se redactan las *Vidas*, Isidoro de Sevilla ocupaba la silla episcopal de la ciudad, y presidía, en el año 633, el concilio IV de Toledo. Asimismo, eran los obispos de *Hispalis* –y no Mérida– quienes habían tejido un vínculo especial, e incluso personal, con el otrora obispo de Roma, Gregorio I. Finalmente, *Hispalis* al igual que Mérida había sido uno de los escenarios involucrados en la revuelta de Hermenegildo, hijo católico del arriano Leovigildo. Esto revelaría, por lo tanto, un escenario urbano complejo que no se reduce exclusivamente a la rivalidad Mérida-Toledo.

El comienzo del capítulo sitúa al obispo en Mérida, en la provincia de Lusitania, inmediatamente después de suceder a Fidel en la cátedra episcopal. Una apertura repleta de elogios y loas que describen su excelencia espiritual y muestran, desde el inicio, su papel de intermediario entre la santa y la comunidad. Como se advierte en el relato, gracias a la intervención de la santa, Masona había logrado expulsar de la ciudad, y de la provincia entera, las penurias y enfermedades padecidas por el pueblo. El obispo aparece, por lo tanto, como el canal privilegiado de actuación de la mártir –a través de él Eulalia demostraba la especial conexión que la vinculaba a la ciudad y a sus habitantes– y, al mismo tiempo, como responsable de su protección y bienestar.

Ahora bien, como anticipamos, la propuesta de estas páginas consiste principalmente en explorar el movimiento episcopal como parte de los mecanismos fundamentales que intervienen en la afirmación y consolidación de su poder. En este sentido, vemos al obispo desplazarse en forma frecuente entre los espacios intra y extramuros, entre el complejo episcopal intraurbano y los *suburbia* emeritenses, uniendo los múltiples centros que caracterizaban a la *Emerita* cristiana del siglo VI. Recordemos que la basílica de Santa Eulalia, construida en la quinta centuria²², se hallaba ubicada en la periferia, en la región noroccidental de la ciudad, hecho que exigía al prelado emprender un recorrido desde el interior –donde se situaba el palacio episcopal, el baptisterio y la catedral– hacia las zonas suburbanas del exterior, en las cuales se advertía la presencia de distintas basílicas martiriales, además del principal edificio dedicado a Eulalia, ubicado junto a un área cementerial (antiguamente pagana) que, según especialistas, conservaría su uso y función hasta el siglo VII²³.

²² Sobre las excavaciones en la basílica y su evolución cronológica, cf. MATEOS CRUZ, *El culto a Santa Eulalia*, pp. 57-80; MATEOS CRUZ, *La Basílica de Santa Eulalia de Mérida*. De acuerdo con la evidencia arqueológica, Sta. Eulalia conoce dos iglesias. En las *Vidas* se relata la reedificación y restauración del establecimiento en época de Fidel, el predecesor de Masona, en el siglo VI, hecho que situaría su origen en un tiempo anterior, aunque no es posible determinarlo con exactitud. Como destaca también Mateos Cruz, la construcción de este tipo de edificios debe pensarse en relación con la invención y traslación de reliquias, fenómenos que se extienden durante el siglo V en Occidente.

²³ MATEOS CRUZ, *El culto a Santa Eulalia*, pp. 57-80.

En las *Vidas*, Masona es elogiado y destacado por su actividad evergética. A él se le atribuye la fundación y construcción de numerosos monasterios²⁴ y basílicas, y de un hospital o *xenodochium*²⁵, situado extramuros, destinado tanto a la atención y cuidado de enfermos como a la asistencia de peregrinos y viajeros²⁶. En este sentido, la gestión episcopal no solo involucraba la creación de edificios y, por lo tanto, la ampliación y transformación de la topografía cristiana²⁷, sino también la concesión de un importante patrimonio para su funcionamiento y manutención. En otras palabras, el obispo se mostraba ante la comunidad como una autoridad capaz de desplegar un programa edilicio ambicioso y de concentrar e impulsar tareas vinculadas con la asistencia y la protección, afirmando su posición de liderazgo. Es Masona quien organiza espacialmente los suburbios alrededor de la basílica de Santa Eulalia, al erigir edificios consignados a tareas, usos y prácticas específicas, articulando en torno a ellos a los habitantes locales y también a los individuos que llegaban a la región atraídos por la importancia económica o el prestigio espiritual de la ciudad.

La transformación de la trama urbana visibilizaba el poder material de una iglesia en crecimiento y, por lo tanto, digna de ser ubicada entre las más prominentes del reino, así como también la centralidad de

²⁴ Sobre fundaciones monásticas en Hispania, véase Pablo C. DÍAZ, “Las fundaciones monásticas en la península ibérica (siglos VI-VIII)”, en *Monachismo d’Oriente e d’Occidente nell’Alto Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2017, pp. 463-497.

²⁵ Según excavaciones recientes, sabemos que dicho establecimiento fue construido extramuros, a 200 metros de la basílica de Santa Eulalia (MATEOS CRUZ, *El culto a Santa Eulalia*, pp. 57-80). Cabe destacar, sin embargo, que su función y carácter continúan siendo tema de debate entre los especialistas. Otras hipótesis sugieren que en rigor se trataría de una habitación privada, como ha sugerido Arce, o de una residencia próxima a la basílica (edificada también por Masona). Cf. Alexandra CHAVARRÍA, “Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la *Hispania* tardoantigua”, en Desiderio VAQUERIZO (ed.), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2010, pp. 435-454.

²⁶ VSPE, V, III: *Deinde xinodocium fabricavit magnisque patrimoniis ditavit constitutisque ministris uel medicis peregrinorum et egrotantium husibus deseruire precepit talemque preceptum dedit...* El autor sitúa esta actividad de fundación y construcción de edificios religiosos en el inicio del episcopado de Masona.

²⁷ Ciertamente, la actividad edilicia constituye un aspecto central de la figura de hombre santo que predomina en las *Vidas*. Además de Masona, también es posible observar en el relato la restauración de la basílica de Sta. Eulalia y del atrio derrumbado, ambas iniciativas impulsadas por el obispo Fidel (VSPE, IV, VI).

su principal representante, el único en condiciones de llevar adelante una mutación topográfica de tales magnitudes. Sin embargo, más allá de la riqueza desplegada por Masona, las ocupaciones relacionadas directamente con el mundo material y sus implicancias económicas no lograrían corromper su espíritu caritativo y solidario, atributo nodal de un verdadero servidor de Dios, siempre dispuesto a auxiliar a los más necesitados y asistir a quien solicitara su ayuda y atención. Esta es la imagen de un hombre santo que combina a la perfección esplendor material con virtudes espirituales, administración del patrimonio con distribución de dones, gestión de recursos con contemplación espiritual. Las fuentes literarias tardoantiguas abundan en este aspecto: como destaca Rapp, el papel de benefactor público y representante de la comunidad ante otras autoridades constituía uno de los pilares de la función episcopal, aunque –como se observa en las *Vidas*– no el más determinante. Masona no es descrito como un hombre acaudalado cuya riqueza le habría permitido acceder al episcopado, pero sí como un devoto que una vez llamado a ocupar la cátedra emeritense hace uso del patrimonio de una iglesia que gozaba ya de prosperidad y bonanza económica. En un contexto en el que el manejo de la fortuna y de la propiedad eclesiástica había sido más de una vez motivo de tensión y advertencia en las asambleas conciliares²⁸, Masona era elevado también como modelo de recto comportamiento y del buen uso de las finanzas. Esta conexión con la riqueza llegaba, incluso, a distinguir al obispo de otras figuras, que, aun destacadas por su trayectoria espiritual y comprometidas en actividades similares concernientes al bienestar de la comunidad urbana, no tenían a disposición los recursos suficientes para encarar la construcción de edificios u obras de caridad a gran escala. El obispo se definía en la ciudad: concentraba tareas y actividades diversas, recorría, habitaba y vinculaba espacios,

²⁸ Entre otros ejemplos, véase el canon XIX del concilio IV de Toledo acerca de la ordenación de los obispos. En el mismo sentido, el canon XXXIII condena la avaricia de algunos preladados que arrebatan bienes para su propio beneficio. Sobre la gestión episcopal de los bienes en Hispania, véase María Teresa de JUAN, “La gestión de los bienes en la Iglesia hispana tardoantigua: confusión patrimonial y sus consecuencias”, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 10 (1998), pp. 167-180.

se desempeñaba como buen administrador pero también como el más devoto de los fieles.

El autor anónimo, recordemos, estaba interesado en dotar a Mérida de un pasado glorioso destacado por la presencia ininterrumpida de hombres distinguidos, una estrategia que también adoptarían posteriormente otros preladados visigodos como Ildefonso de Toledo en la segunda mitad del siglo VII, al elaborar un catálogo de hombres ilustres con mayor predominancia de obispos toledanos, más específicamente, de obispos que habían sido formados en el monasterio de Agali, ubicado próximo a la capital. Esta cercanía entre centros monásticos y sedes episcopales constituía un fenómeno extendido en la península: así como el establecimiento agaliense abastecía de obispos a la cátedra toledana, también el eulaliense trazaba con Masona un estrecho vínculo con la dignidad episcopal. Esta conexión con el fenómeno monástico, y especialmente con el servicio a la mártir, se advierte también en los primeros capítulos de las *Vidas*, pues allí el autor presenta una serie de relatos que atañen a diversos personajes ligados al cenobio: el primer *opusculum* es dedicado a Augustus –un servidor en el monasterio de Eulalia–, el segundo a un monje de Cauliana (establecimiento cercano a Mérida) y el tercero, al abad Nancto. Este último, proveniente de África, ingresa inicialmente al eulaliense, pero –a raíz de un incidente– decide emprender la vía eremítica. En términos generales, este conjunto de experiencias alude a una realidad dinámica y multifacética que exhibe el vigor de la práctica monástica y eremítica en Hispania, y particularmente en Mérida: la presencia de monasterios dedicados a la veneración de la mártir, la llegada de extranjeros y el despliegue de trayectorias espirituales en solitario²⁹ advertían un

²⁹ Como observa Velázquez, estos episodios revelan “la valoración y estima que la vida cenobítica y eremita despertaban no ya en el autor, sino en general en la hagiografía de la época. Las obras hagiográficas proponen como referentes de emulación y admiración y como hombres santos (*uiri sancti*) protagonistas de las historias, no solo a los obispos o abades, es decir, representantes de las jerarquías tanto eclesiásticas como monásticas, sino también a personajes de rango inferior, incluso de vida sencilla, pero que tienen en común el anhelo de llevar una vida retirada, de ascesis, de aislamiento incluso”, VELÁZQUEZ, *Vidas de los Santos Padres*, p. 22. Sobre eremitismo en Hispania, véase Isabel CORULLÓN, “El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I”, *Tierras de León. Revista de la Diputación Provincial*, 26-63 (1986), pp. 47-62. Especialmente sobre la figura

escenario heterogéneo, un contexto regional de fluida comunicación, circulación y difusión de hábitos, prácticas y tradiciones.

Volvamos ahora al obispo y su movimiento. A lo largo de la obra, Masona recorre la distancia intra-extramuros en diversas ocasiones: para fundar edificios, llevar a cabo obras de caridad y limosna, encabezar procesiones o visitar la iglesia martirial. Este recorrido habilitaba, en primer lugar, la renovación del vínculo con Eulalia, un vínculo que –tal como nos indica el autor de las *Vidas*– se remontaba a un tiempo anterior durante el cual Masona, muchos años antes de ser ordenado obispo, había vivido junto a la basílica. El relato menciona incluso que el futuro prelado había sido “sacado de aquel lugar”³⁰, un hecho que dejaba entrever la antigüedad y la exclusividad de la relación entre el obispo y la mártir, y entre el obispo y el sitio geográfico de su sepulcro. De este modo, afianzaba Masona su papel de intermediario: si bien el culto eulaliense era también celebrado en otras partes de la península, y del mundo cristiano en general³¹, solo el emeritense mantenía una proximidad privilegiada con el lugar específico en donde descansaba su cuerpo. A medida que Mérida se convertía en un sitio de gravitación y circulación, en un importante polo de atracción de peregrinos, devotos y monjes de muy variada procedencia, la vida monástica crecía alrededor de la mártir. Pero si la difusión del culto

afianzaba la condición de *locus* sagrado de la ciudad, también podía contribuir a la emergencia y proliferación de movimientos y formas de veneración al margen de la principal autoridad emeritense. Por lo tanto, la iniciativa episcopal de dotar a Mérida de espacios específicos de culto, alojamiento y asistencia contribuía también a encuadrar y ordenar las prácticas sociales, incluyendo los modos de habitar estos nuevos espacios y de celebrar a la santa local. Es el obispo, en definitiva, la autoridad encargada de impulsar renovadas formas de institucionalización de la vida comunitaria³² que reorganizan el ámbito emeritense y articulan a una población heterogénea en torno a determinados lugares y recintos, y alrededor de actividades y movimientos específicos.

En segundo lugar, el desplazamiento del obispo tomaba forma en desfiles y procesiones, actos en los que afirmaba y desplegaba su poder en ámbitos públicos –edificios, caminos y accesos urbanos– donde participaba activamente la comunidad. Este hecho le permitía forjar y estrechar lazos de lealtad y relaciones de patronazgo con los habitantes, reforzar aquellos vínculos que exaltaban su autoridad personal, pero también organizaban a la población dentro de un paisaje urbano de identidad cristiana y de un marco temporal y espacial regido por la liturgia y la agenda eclesiástica³³. Las transformaciones topográficas impulsadas por el poder eclesiástico durante los siglos V y VI habilitaron, por lo tanto, nuevos espacios de expresión para la comunidad y resignificaron otros en directa conexión con la iglesia y el obispo emeritense.

de Valerio del Bierzo y su entorno”, en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, 2011, pp. 59-83; Céline MARTIN, “Valerius et l’ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacré dans le Bierzo du VII^e siècle”, en Philippe DEPREUX, François BOUGARD y Régine LE JAN (dirs.), *Compétition et sacré au haut moyen âge: entre médiation et exclusion*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 67-84, doi:10.1484/M.HAMA-EB.5.107345.

³⁰ Cf. VSPE, V, III.

³¹ Como nos informa Arce: “... Eulalia had become widely known beyond the frontiers of her native land. The echoes of Prudentius’ verses reached Africa, Gaul, Italy, even the East. Augustine, in Africa, dedicated a sermon to her, converting this fragile girl into a *fortis femina*. Gregory of Tours and Venantius Fortunatus evoke her miracles or her image; in the mosaics of Ravenna, Eulalia takes place next to Agnes; and in the *Synaxarium* in Constantinople a virgin called Eulalia is devoutly referred to in *Tessalonica civitate*”, Javier ARCE MARTÍNEZ, “The City of Mérida (*Emerita*) in the *Vitas Patrum Emeritensium* (VIth Century A.D.)”, en Evangelos CHRYSOS e Ian WOOD (eds.), *East and West: Modes of Communication*, Leiden, Brill, 1999, pp. 2-3.

³² Michel LAUWERS, “Mosteiros, lugares de vida e espaço social: sobre a construção dos complexos monásticos no Ocidente Medieval”, *Revista Territórios & Fronteiras*, 7/2 (2014), p. 10, doi:10.22228/rt-fv7i2.344.

³³ Un panorama de la implantación del cristianismo en el campo emeritense, en Isaac SASTRE DE DIEGO, Tomás CORDERO RUIZ y Pedro MATEOS CRUZ, “Territorio y monacato emeritense durante la Antigüedad Tardía”, en Jorge LÓPEZ QUIROGA, Artemio M. MARTÍNEZ TEJERA y Jorge MORÍN DE PABLOS (coord.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. *Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, pp. 141-162.

Espacios en conflicto: la disputa de los edificios

La creación, renovación, mantenimiento y ocupación de edificios constituía sin duda un aspecto más del oficio episcopal. Y en Mérida, como vimos, uno muy importante. En efecto, los principales conflictos narrados en las *Vidas* se desarrollan en –y discurren sobre– los lugares sagrados, las iglesias en general y la basílica de Santa Eulalia en particular, y tienen como protagonistas a los obispos Masona y Sunna, este último de fe arriana, elegido directamente por el rey. Su nombramiento coronaba, de hecho, una infructuosa serie de intentos monárquicos por convencer al emeritense de abrazar el dogma arriano, pues su fama se había extendido de tal manera que sus virtudes y bondades habían llegado hasta la capital. Leovigildo reconocía en Masona a un hombre que, en tanto líder espiritual y cívico, concentraba un enorme poder e incluso las riendas de una de las ciudades más importantes, ricas y esplendorosas de la época. Por lo tanto, este “despiadado” y “cruel” monarca había puesto en marcha un conjunto de estrategias para tejer lazos con *Augusta Emerita*, en particular con su obispo y su mártir. Desde una perspectiva geopolítica, la apuesta regia anhelaba controlar los poderes locales y subsumirlos a una lógica central que buscaba hacer de Toledo el núcleo político y religioso más prominente del reino³⁴. Con esta misión, Leovigildo optó, en primer lugar, por enviar legados a la ciudad, quienes buscaron en vano la conversión de Masona³⁵. En segundo lugar, y ante la negativa episcopal, el rey envió también regalos y ofreció privilegios, igualmente rechazados por el obispo, quien no solo se mantuvo firme en su posición, sino que, además, haciendo uso de la palabra, repudió al mismísimo rey de los godos. Finalmente, llegó el nombramiento de Sunna, cuya primera medida consistió en la usurpación de numerosas basílicas y de sus

privilegios. En las antípodas del católico, Sunna es presentado como un nefasto defensor de la herejía arriana, un hombre siniestro, de aspecto repulsivo y de un talante moral aún más aterrador. Más allá de estas características, indispensables en la construcción de todo contrincante, es la forma en la que este accede a la dignidad episcopal una diferencia fundamental entre ambos: como hábilmente relata el autor, mientras que Masona había sucedido a Fidel gracias al llamado divino, Sunna había sido nombrado por el monarca, evidencia de la frecuente intervención del rey en los asuntos eclesiásticos.

La usurpación de iglesias comprendía dos objetivos principales. Primero, adquirir una buena parte de la riqueza material que solían almacenar estos edificios. Segundo, menoscabar el poder del obispo local. En esta dirección continuaron los pasos de Sunna, al encarar nuevos intentos de usurpación, esta vez dirigidos específicamente a obtener el dominio de la basílica de Sta. Eulalia. La oposición y resistencia de Masona –y del pueblo en su conjunto– llevaron al arriano a apelar nuevamente al monarca. Este, en vez de ofrecer directamente el control de la basílica a su cómplice, programó la celebración en el atrio de la iglesia de un debate público, en el que ambos prelados debían exponer sus respectivas posiciones y fundamentar mediante testimonios bíblicos. Dos obispos, uno católico y el otro arriano, se disputaban el acceso y control del principal centro cultural dedicado a la mártir. Pero la contienda no podía ser librada de cualquier modo ni en cualquier parte. Esta adoptaba la forma de un espectáculo, desplegado ante la comunidad, visible y abierto a todos sus miembros.

Ahora bien, aunque la querrela teológica había de realizarse intramuros, Masona –antes de la confrontación– se dirige nuevamente a la basílica, recorriendo una vez más el camino hacia el sepulcro y lugar de culto de la mártir. Al desplazarse extramuros el obispo renueva y refuerza su antiguo vínculo con Eulalia, permaneciendo acostado junto al altar³⁶. Tras un período de tres días, Masona regresa al núcleo

³⁴ Cf. Roger COLLINS, “Merida and Toledo: 550-585”, en Edward JAMES (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 212 y ss.

³⁵ VSPE, V, IV: *Cuius et poculi letalis austu protinus consilio diabolico armatus, stimulante inuidia, supradicto sanctissimo uiro, legatos intercurrentibus, iterum iterumque mandauit ut, relicta fide catholica, ad Arrianam heresem cum uniuersitate plebis sibi conmisisset diuerteret.*

³⁶ Un caso similar encontramos en el capítulo cuatro, dedicado a los obispos Paulo y Fidel, predecesores de Masona en la silla episcopal emeritense, VSPE, IV, II. El episodio en cuestión

urbano, con renovado espíritu, ingresando *ad atrium, quod est fundatum intra menis ipsius urbis*³⁷. Si bien la presencia de coordenadas temporales y topográficas constituye un elemento esencial dentro de un relato hagiográfico que pretende proyectar en su público atisbos de autenticidad y veracidad, también nos aporta, desde la perspectiva de este análisis, una noción espacial de Mérida, en la que el obispo se desplaza y actúa, se mueve de un lado a otro de los muros y jerarquiza en su recorrido los sitios más prominentes de un paisaje emeritense que exhibe a lo largo del siglo VI un proceso de cristianización en estado avanzado. Vemos, por lo tanto, a Masona desplazarse del interior a los suburbios, de la catedral a la basílica y viceversa. En ese ir y venir, une el conjunto episcopal, residencia de la máxima autoridad eclesiástica, con el lugar de culto y sepulcro de Eulalia, traspasando los límites amurallados y ligando a su persona y dignidad toda la potencia del martirio³⁸. Pero, el control último del lugar de culto iba a disputarse

sitúa a Paulo ante una decisión importante, que podría implicar severas consecuencias para su vida futura. Inmerso en la duda, el prelado se dirige a la basílica de Sta. Eulalia y permanece allí postrado día y noche, ofreciendo su oración a la virgen a fin de obtener el consejo divino. La permanencia en este *locus* sagrado da finalmente el resultado esperado, y una vez obtenido el oráculo, Paulo regresa intramuros, exhibiendo –tal como se muestra en el relato protagonizado por Masona– renovada determinación y confianza.

³⁷ VSPE, V, V. Un estudio sobre las acepciones del término atrio en las VSPE, en Cristina GODOY FERNÁNDEZ y Francisc TUSET, “El atrium en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. ¿Una fórmula de la llamada arquitectura de poder?”, *Archivo español de arqueología*, 67/169-170 (1994), pp. 209-222. Los autores concluyen que en el contexto emeritense el vocablo refiere siempre a un edificio cristiano que incluso llega a utilizarse como sinónimo de dignidad episcopal; un “edificio de representación” en el cual se llevan a cabo actividades de carácter áulico tales como reuniones, distribución de alimentos, juicios y audiencias, entre otras. Según los autores: “En el atrium el obispo de Mérida se manifiesta con toda la majestuosidad, no únicamente la ingénita a su dignidad eclesiástica, sino también y –sobre todo– la inherente a su posición como poder civil. De esta manera se traducía arquitectónica y urbanísticamente la asunción y/o usurpación de las atribuciones que en época imperial eran propias del poder político”, *ibid.*, p. 214. Otro episodio situado en el atrio es protagonizado por el obispo Fidel, acompañado de un conjunto de clérigos y feligreses que se habían acercado al recinto para celebrar la misa, VSPE, IV, VI. En el relato, la estructura se derrumba apenas unos instantes después de que el prelado se levantara para guiar a los allí presentes a la iglesia. Es en aquel sitio, por lo tanto, donde se manifiesta el hecho milagroso, pues Fidel –orientando al rebaño hacia el exterior– había logrado mantenerlo ileso ante el ataque de las fuerzas malignas que, sin duda, habían ocasionado semejante desmoronamiento. Gracias al mérito y a la oración, y especialmente a la intervención de la santa Eulalia, el obispo había conseguido asegurar el bienestar de su comunidad al guiar a los fieles fuera del establecimiento, evitando con su movimiento la pérdida de vidas.

³⁸ El culto a los santos en Hispania, especialmente su conexión con la figura del obispo, ha sido estudiado en profundidad por Castellanos. Sus investigaciones abordan

intramuros, ante el pueblo y ante la mirada de los jueces, en un acto público donde ambos obispos medían su conocimiento doctrinal y escriturario, una facultad sin duda esencial del oficio episcopal.

La disputa concluye con el triunfo de Masona, quien tras su esperado éxito retorna a la morada de Eulalia, pero acompañado esta vez por toda la comunidad católica allí presente, ingresando en el recinto y proclamando oraciones de agradecimiento a la virgen. Esta marcha, como una verdadera peregrinación, coronaba la victoria y la presencia del obispo en Mérida, una presencia que se manifestaba en un espectáculo compartido con sus feligreses.

Ya en otra oportunidad el autor de las *Vidas* había narrado un despliegue ritual de características similares, una procesión hacia la iglesia encabezada por Masona en el día de Pascuas. En ella destacaba la asistencia y la participación de la comunidad, especialmente de unos niños vestidos con capas de seda que caminaban delante del obispo “como ante un rey”³⁹ y le rendían homenaje. En este tipo de ceremonias litúrgicas⁴⁰ es posible observar, como destacó Collins⁴¹, la centrali-

principalmente el proceso de capitalización episcopal del culto en la Antigüedad tardía, el control y la difusión de reliquias y su trasfondo social. Entre otros trabajos, véase: Santiago CASTELLANOS, “La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza”, *Studia Historica. Historia antigua*, 12 (1994), pp. 169-177; “Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en Hispania (ss. V-VII)”, *POLIS*, 8 (1996), pp. 5-21; “Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania visigoda”, *BROCAR*, 20 (1996), pp. 77-89; *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, La Rioja, Universidad de La Rioja, 2011.

³⁹ VSPE, V, III: *Ita nimirum temporibus eius ditati sunt, ut in diem sacratissimum Pasche, quum ad ecclesiam procederet, plurimi pueri clamides olisericas induentes quorum eo quasi quorum rege incederent et, quod his temporibus nullus poterat, nullus presummebat, huius indumentis amicti ante eum deuitum deferentes obsequium pergerent.*

⁴⁰ También Díaz ha estudiado el uso de los espacios públicos, principalmente de calles y caminos, y la sociabilidad construida en torno a ellos. En este sentido, el autor destaca la importancia de la actividad religiosa, de las procesiones, ceremonias o rituales, pues implican no solo la participación de la comunidad, sino también la cristianización del espacio cívico, Pablo C. DÍAZ, “La rue à Mérida au VI^e siècle: usage sacré et usage profane”, en Alain LEMÉNOREL (ed.), *La rue, lien de sociabilité? Rencontres de la rue*, Ruan, Université de Rouen, 1997, pp. 331-340. De acuerdo con ALBA CALZADO, “La participación de la Iglesia”, p. 87: “... las celebraciones de actos procesionales en la calle que nos cuentan *Las Vidas* indican una cristianización en expansión que conecta la ciudad intramuros y la extramuros por el *decumanus maximus*, es decir, por la avenida menos paganizada. El *cardo maximus* habría perdido todo su boato en el siglo V”.

⁴¹ COLLINS, “Merida and Toledo”, pp. 189-219.

dad del obispo dentro de la comunidad, ordenando la vida individual y colectiva, afianzando las prácticas y costumbres cristianas en la sociedad. Asimismo, la asimilación entre ceremonial regio y episcopal⁴² exaltaba aún más la posición de Masona en Mérida, su consolidación como principal fuerza política y religiosa a nivel local. El poder del obispo se exteriorizaba, actualizando el lazo que lo unía a su comunidad, a la ciudad y sus alrededores. El desplazamiento del obispo, por lo tanto, no siempre era en solitario, sino que en ocasiones acontecía también en compañía del pueblo, en procesiones litúrgicas o celebrativas, que marchaban por las principales iglesias y edificios religiosos de la ciudad, tanto en el núcleo urbano como extramuros, jerarquizando y redefiniendo los espacios de representación.

La multitud aflora en la ciudad, se desplaza junto a la figura episcopal, demostrando hacia ella signos de devoción y lealtad. En otros episodios, esta multitud, incluso, es una multitud de santos que aparece escoltando al obispo Fidel, el antecesor de Masona. Por ejemplo, relata el autor de las *Vidas* que un elenco de santos había sido visto en repetidas ocasiones junto al prelado cantando salmos en el coro de la iglesia, caminando hacia la ciudad o recorriendo edificios religiosos y lugares de culto. Un sirviente, a quien Fidel le había encomendado dirigirse a Caspiana, fue testigo a su retorno de un suceso de estas características. Al regresar a Mérida durante la noche y ver imposibilitado el ingreso a la ciudad, se vio obligado a esperar el día junto a la denominada Puerta del Puente, uno de los principales accesos urbanos. Detenido allí, mientras alimentaba a su caballo, observó un globo de fuego que desde la iglesia de San Fausto, y seguido por una multitud de santos, avanzaba a la basílica de Santa Leucricia⁴³. Una vez atravesado el puente, la comitiva, integrada por Fidel, logró entrar a la ciudad gracias a

⁴² Acerca de esta comparación, véase Michael McCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Según el autor, el ceremonial litúrgico constituye un claro indicio de riqueza y autoridad, al nutrirse directamente de elementos de la tradición tardoimperial.

⁴³ VSPE, IV, VII: *Et ecce subito intempeste noctis eleuans oculos suos uidit eminus glouum igneum ab ecclesia sancti Fausti, que ab urbe fere miliario distat, procedente atque ad basilicam sancte Leucricie peruientem.*

la intercesión divina: las puertas se abrieron dejando ingresar a los santos, mas no así al sirviente, único testigo de tan extraordinario milagro. Asimismo, en otro testimonio, Fidel –acompañado nuevamente por una multitud de santos– había sido observado saliendo de la iglesia de Santa Eulalia y recorriendo basílicas martiriales⁴⁴.

Estos ejemplos, protagonizados por Fidel y también por Masona, exhiben al obispo en movimiento. Recorrer la trama urbana y conectar sitios religiosos y culturales –en compañía o en solitario– constituían, por lo tanto, formas de proyectar y consolidar la autoridad del hombre santo. Asimismo, el despliegue de procesiones acompañadas por la multitud –por el pueblo o por un elenco de santos– afirmaba la presencia episcopal en la ciudad y acrecentaba su liderazgo, al asegurar su función de intermediario entre el cielo y la tierra. De este modo, en el movimiento no solo se contemplaba la santidad del obispo, sino también la de Mérida, pues en el trayecto se reconocía su condición de ciudad cristiana, dotada de espacios y recintos dedicados a la devoción de santos, custodiada por la más célebre mártir, y liderada por ilustres personalidades que conducían multitudes y protagonizaban fenómenos milagrosos.

Fuera de Mérida: Toledo y el exilio

Las tentativas monárquicas de abrir el camino hacia Mérida encontraron la resistencia de su obispo, un hombre cuyo poder se consolidaba a medida que renovaba su conexión con la mártir Eulalia y con la comunidad en general. Como se ha observado en el apartado anterior, estas conexiones se afirmaban en los espacios públicos, en las iglesias y edificios sagrados, y también en los caminos que unían distintos puntos ubicados dentro y fuera de las murallas. Estos sitios emeritenses quedaban entrelazados en la figura episcopal y en su con-

⁴⁴ VSPE, IV, VIII: *Alia quoque uice similiter eum quidam religiosus cum multitudine sanctorum quadam nocte de ecclesia sancte Eolalie egredientem et per basilicas martirum euntem uidit...*

tinuo desplazamiento, un desplazamiento que visibilizaba, reforzaba y creaba autoridad.

Tras vencer en el debate, Masona es obligado a presentarse ante el rey en Toledo. Las falsas acusaciones proferidas por Sunna en su contra habían convencido a Leovigildo de ordenar su inmediata expulsión de la ciudad. Masona, *quasi reus*, es expulsado de Mérida⁴⁵ y su partida provoca un profundo impacto en la comunidad: se acompaña de llantos, lamentos, gritos y gemidos.

Sin embargo, ni el desarraigo ni la distancia perturbaron la fe de Masona. Tampoco los insultos del monarca que buscaban nuevamente convencerlo de inclinarse a su favor. Aún más, el rey pretendía desarticular el principal cimiento del poder episcopal, al exigir la entrega de la túnica de Eulalia, su traslado de Mérida a Toledo, donde –según el monarca– debía ser atesorada debidamente. Ni las amenazas de Leovigildo, impulsadas por el furor de su locura, ni los legados enviados a la ciudad con la expresa misión de buscar en los tesoros de la basílica y de la iglesia de Santa Jerusalén, tuvieron éxito. Pues, Masona, habiendo sujetado la prenda alrededor de su cuerpo, consiguió –gracias a la intervención de Eulalia en el recinto– mantenerla oculta ante los ojos del rey.

Este episodio advierte distintas facetas: en primer lugar, la posesión de reliquias como mecanismo de construcción de poder. La necesidad de Leovigildo de trasladar la túnica de Eulalia a Toledo estaba estrechamente vinculada con hacer de esta ciudad un centro religioso de prestigio, digno de resaltar dentro del mapa urbano peninsular. Una verdadera *urbs regia* no podía carecer de patronos celestes, protectores espirituales de la ciudad, y del reino entero. También el comportamiento de Masona se orientaba en esa dirección, pues proteger la prenda significaba, por un lado, resguardar la condición de Mérida como principal *locus* sagrado ligado al culto eulaliense y, por otro, reafirmar su papel de intermediario. En Mérida se encontraba

su sepulcro y su más valiosa pertenencia; en Mérida la comunidad experimentaba una cercanía con lo divino difícilmente equiparable en otras regiones o ciudades del reino⁴⁶. La presencia de reliquias y de santos protectores, por lo tanto, constituía un rasgo característico de un modelo de ciudad cristiana, que encontraba en Mérida su realización y concreción, un arquetipo urbano al que Toledo no podía más que aspirar. Durante la séptima centuria, y con el fin de apuntalar la posición y preeminencia de la capital dentro del contexto ibérico, se incorpora y expande en Toledo el culto a Santa Leocadia⁴⁷, un proceso que incluye la reconstrucción en el año 618 de una basílica dedicada a su veneración –por encargo del rey Sisebuto– la cual se convertiría en el curso del siglo VII en sede de importantes asambleas conciliares. En segundo lugar, el enfrentamiento era parte de un fenómeno más amplio vinculado con las relaciones que entrelazaban al poder central con los poderes locales. Como destacaron Díaz⁴⁸ y Valverde⁴⁹, entre muchos otros, el principal interés de Leovigildo había sido lograr la unificación política y territorial del reino visigodo, una empresa que exigía la puesta en marcha de estrategias de diverso carácter. Distintas incursiones militares habían extendido los límites y fortalecido el perímetro del reino de Toledo; y, en este contexto, las ciudades se desempeñaron como valiosos puntos de conexión y articulación entre la monarquía y las distintas regiones que, dotadas de habitantes y recursos heterogéneos, integraban la amplia red peninsular. En este trasfondo, también el expediente religioso adquiriría una relevancia

⁴⁶ Sobre el papel social de las reliquias y la capitalización episcopal de *loca sacra*, véase CASTELLANOS, *Las reliquias de santos y su papel social*, pp. 5-21.

⁴⁷ Como destacó Díaz y Díaz, la expansión del culto a Leocadia –la construcción litúrgica de su condición como mártir o *confessor*– no puede pensarse ajena al papel dominante que ocuparía Toledo dentro del contexto peninsular. En esta línea, la promoción de su culto y veneración se enmarca, por lo tanto, en el proceso de consolidación de Toledo como *urbs regia*, comenzado por Leovigildo en la centuria anterior. Manuel C. DÍAZ y DÍAZ, “Cuestiones en torno al culto de Santa Leocadia”, en Jane CONNOLLY, Alan DEYERMOND y Brian DUTTON (eds.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 47-54.

⁴⁸ Pablo C. DÍAZ, “Rey y poder en la monarquía visigoda”, *IBERIA*, 1 (1998), pp. 175-195.

⁴⁹ María R. VALVERDE, “Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino”, *IBERIA*, 2 (1999), pp. 123-132.

⁴⁵ VSPE, V, VI: *Hinc quum subito sanctissimus uir Masona episcopus e gremio raptus ecclesie sancte tolleretur et indemnis quasi reus ad exilium duceretur...*

particular como forma de aglutinar a una población diversa, es decir, como elemento de cohesión e identidad. Por consiguiente, tener de su lado al gran obispo emeritense habría sin duda contribuido al objetivo de unidad proyectado desde Toledo. En tercer lugar, Toledo, la *urbs regia* y capital del reino visigodo, bajo las órdenes de un rey arriano, encarna en el relato hagiográfico la antítesis de Mérida, la implacable defensora de la verdadera fe.

Ahora bien, la disputa con el monarca, la resistencia y la tenacidad de permanecer en la fe católica, condujeron a Masona a su próximo destino: el exilio. Como adelantamos, la obra no especifica un sitio geográfico concreto; en cambio, se limita a mencionar una tierra lejana donde el obispo emeritense, acompañado de tres sirvientes, es confinado en un monasterio. El cenobio era sin duda sinónimo de meditación y reflexión, pero también de penitencia y encierro forzado. La reclusión de eclesiásticos y laicos en establecimientos monásticos era una práctica acostumbrada en la época⁵⁰, como han señalado, entre otros, Vallejo⁵¹ y Velázquez⁵². De acuerdo con Vallejo, incluso, el recinto en cuestión parece encontrarse dentro de los límites del reino y adscribir a la misma tendencia doctrinal que el condenado⁵³. Podemos pensar que el objetivo de Leovigildo había sido, más que obligar a Masona a abandonar su fe⁵⁴, alejarlo de Mérida y del juego político: apro-

vechar su ausencia para afianzar allí su dominio. Recordemos una vez más que, como señala Valverde⁵⁵, la ciudad había sido uno de los núcleos centrales en el contexto de la rebelión del católico Hermenegildo –un acontecimiento que el autor anónimo deliberadamente excluye de su relato⁵⁶– y el control de la misma significaba para Toledo una victoria en el camino hacia la consolidación de la unidad del reino. Este interés en afirmar el control sobre la ciudad se visibilizaba también en el nombramiento de un nuevo obispo en la silla emeritense, una estrategia monárquica que reconocía el poder de la figura episcopal en el ámbito local, su importancia como líder cívico y religioso, y también como administrador de los recursos económicos tanto urbanos como específicamente eclesiásticos.

En el exilio Masona permanece alrededor de tres años. Este período en la vida del santo es calificado de “obsequio” y el viaje, de “inmensa felicidad”. Una vez más, en las *Vidas* se reflejaba una realidad dinámica atravesada por el desarrollo creciente del monacato y de la peregrinación. En este contexto, el monasterio representaba el lugar por excelencia dedicado a la contemplación de las verdades celestes, signo del abandono del mundo y del retiro espiritual. Allí, Masona continuaba las buenas obras que habían caracterizado su comportamiento en Mé-

⁵⁰ La extensión de esta práctica puede verse reflejada, por ejemplo, en las actas conciliares. Véase, a modo ilustrativo, los cánones XXIV, XXIX y XLV del concilio IV de Toledo.

⁵¹ Vallejo estudia la aplicación de este tipo de castigos durante los reinados de Leovigildo y Recaredo y sugiere que en la monarquía arriana la mayoría de los confinamientos en monasterios estuvieron vinculados con la rebelión de Hermenegildo y su contexto más inmediato, en Margarita VALLEJO GIRVÉS, “Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo”, *Hispania Sacra*, 55 (2003), pp. 35-47. Véase también para el caso bizantino: Margarita VALLEJO GIRVÉS, “Obispos exiliados y confinados en monasterios en época protobizantina”, *Antigüedad y Cristianismo*, XXI (2004), pp. 511-523.

⁵² Cf. VELÁZQUEZ, *Vidas de los Santos Padres de Mérida*.

⁵³ De acuerdo con Vallejo, con la decisión de trasladar a Masona a un monasterio dentro de los límites del reino visigodo, Leovigildo buscaba impedir que este intentara recurrir a poderes políticos externos, como los reinos merovingios o Constantinopla. En cuanto al carácter doctrinal del cenobio, la autora advierte la ausencia de documentación respecto de un monacato arriano en la Hispania del siglo VI y, por lo tanto, insiste en la dificultad a la hora de ofrecer más datos en relación con dicho establecimiento. VALLEJO GIRVÉS, *Los exilios de católicos y arrianos*, p. 39.

⁵⁴ Cf. VALVERDE, “Leovigildo”, p. 132. La autora afirma que en las medidas tomadas por Leovigildo subyacen más que intereses religiosos, razones de índole política vinculadas con

la unificación de la población y la consolidación de la autoridad regia. En el mismo sentido, se expresa Castellanos: “The political action of the king Leovigild was expansive, strong, and ambitious, and he tried to secure the foundations for a state which had been not firm since its confinement to Spain after the defeat by the Franks at the battle of Vouillé (507). In this context, Mérida was an important town he had to control. Its church had great wealth which might have provided significant resources, had it not also had in Masona a bold and independent-minded spiritual and social leader”, Santiago CASTELLANOS, “The Significance of Social Unanimity in a Visigothic Hagiography: Keys to an Ideological Screen”, *Journal of Early Christian Studies*, 11-3 (2003), p. 402, doi:10.1353/earl.2003.0041. En cambio, otra postura en Juan Ignacio ALONSO CAMPOS, “Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo”, *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986), p. 154: “Las convulsiones que salpican los reinados de Leovigildo y Recaredo son auténticas luchas religiosas, lo cual es una novedad en el Reino Visigodo”.

⁵⁵ VALVERDE, “Leovigildo”.

⁵⁶ Según Castellanos, este gesto del autor de omitir la rebelión de Hermenegildo –y principalmente de evitar transmitir una exaltación de su figura como adalid del catolicismo– obedece a la necesidad de reconstruir el pasado visigodo de forma lineal y continua en el marco de la oficialización del credo niceno en el ámbito ibérico en 589. Al evitar el tema, el objetivo de destacados eclesiásticos como Juan de Biclario y Leandro de Sevilla, por ejemplo, apuntaba principalmente a celebrar la unidad del reino bajo la autoridad del rey Recaredo (hermano de Hermenegildo). En CASTELLANOS, *The Significance of Social Unanimity*.

rida, asistiendo a los más necesitados con impertérrito compromiso e incorruptibilidad de espíritu. Alejado de la ciudad, de las riquezas y de las obligaciones mundanas vinculadas a la administración de la sede episcopal, el emeritense encontraba en el exilio un sitio propicio para dedicarse enteramente al cultivo de las virtudes, a la reflexión y a la divinidad. Lejos de representar un castigo, el exilio aparecía en la vida del obispo como una oportunidad de perfección espiritual, una etapa necesaria de su periplo y de la construcción de su santidad. Con todo, esta etapa es transitoria y pronto la obra revela el carácter circular de un itinerario que conduce a Masona nuevamente a la ciudad: de Mérida a Toledo, de Toledo al exilio y del exilio, una vez más, retornará el obispo a Mérida. Una aparición de la mártir en el altar del monasterio le recuerda su inquebrantable conexión con el núcleo urbano emeritense. Con breves palabras, Eulalia solicitaba su regreso y la demostración de su obediencia⁵⁷. La visión, aunque recibida con gran satisfacción, implicaba para Masona abandonar la tranquilidad del exilio y sumergirse nuevamente en los peligros que imponía la vida en el siglo⁵⁸. Acudir al llamado de Eulalia era una prueba más en su *peregrinatio* hacia la santidad, puesto que en nombre de Mérida y de su santa patrona asumía afrontar una vez más las consecuencias del mundo secular, sus peligros y tentaciones, sus amenazas y vicios. Emanaba del obispo un equilibrio perfecto entre la acción y la contemplación, un ejemplo de santidad donde los límites entre la ciudad y el desierto se confundían y la vida en el monasterio, cada vez más diseminada a lo largo y a lo ancho de la península, se tornaba una parte esencial de su trayectoria episcopal. Esta trayectoria, a su vez, comenzaba y terminaba en Mérida. Impulsado por terceros, Masona había recorrido un extenso camino que lo había conducido primero a Toledo, donde había tenido que comparecer ante el rey, y posteriormente al exilio como resultado de la condena regia. Eulalia, por su parte, reclamó su vuelta

⁵⁷ VSPE, V, VIII: *Deinde ayt ad eum: "Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens ciuitatem pristinum mici debeas exhibere seruitium"*.

⁵⁸ *Ibid.*

y exigió al monarca mediante azotes y amenazas la devolución de su servidor. Masona acepta sin confrontación su destino; la obediencia y la humildad son virtudes rectoras de su comportamiento y de un itinerario concebido como parte de un plan superior, diseñado por la divinidad. Asimismo, tanto la partida como el regreso a la ciudad representan en la obra verdaderas ceremonias, donde la comunidad adopta un papel protagónico en el escenario urbano, manifestando su lealtad y fidelidad en las principales vías y accesos a la ciudad. El retorno a Mérida coincide, además, con la huida de Nepopis, el obispo que por decisión regia había ocupado el vacío en la cátedra episcopal. Masona era recibido por un gran cortejo y su llegada, celebrada por la multitud. En las antípodas, Nepopis, quien, además, había optado por escapar de noche, a escondidas, llevándose las riquezas en carros abarrotados, es expulsado por el clero y el pueblo, escoltado por unos pocos. Este juego de contrastes inaugura la vuelta de Masona a Mérida, reafirmando una vez más su posición y su identidad con la ciudad, con la santa, con la comunidad.

Conclusiones

La Vida de Masona es construida sobre la base de movimientos, centrados principalmente en el obispo, la figura central del mundo urbano tardoantiguo. Estos desplazamientos articulan distintos niveles –el interior de la ciudad, los suburbios, otras ciudades y regiones– y reflejan la movilidad y el dinamismo característicos de los siglos VI y VII. El obispo recorre iglesias, basílicas y monasterios, intra y extramuros, construye edificios religiosos y de asistencia, encabeza procesiones, despliega un ceremonial litúrgico que viste a los distintos espacios urbanos de cristiandad, más específicamente, de autoridad cristiana. Una autoridad que se consolida, como vimos, a medida que se afirma el vínculo con Eulalia, con sus reliquias y también con su sepulcro. La conexión con Mérida, en particular con la basílica, es exclusiva del hombre santo emeritense.

Ahora bien, al mismo tiempo que el obispo asegura su proximidad a la santa –mediante desplazamientos a la basílica, encabezamiento de procesiones, construcción de edificios cercanos que apuntalan el acceso de peregrinos al lugar de culto y protección de su principal reliquia– afirma también su lazo con la comunidad, una comunidad que aparece en reiteradas ocasiones acompañando y mostrando signos de lealtad en los espacios públicos: participan activamente de las procesiones, lloran su partida y escoltan su regreso a la ciudad tras su prolongada ausencia.

Masona es, por lo tanto, un hombre de Mérida. Comprometido con las necesidades de sus habitantes –a los que ofrece cuidado y protección, y entre quienes distribuye cuantiosos regalos y riquezas de su iglesia–, el obispo regresa luego de su estadía en el exilio a la ciudad para coronar un periplo que lo había conducido, al margen de su voluntad mas sin oponer resistencia, a la *urbs regia* y al confinamiento monástico. Su permanencia en el monasterio, como hemos apuntado, había significado una etapa enriquecedora a nivel espiritual durante la cual Masona se dedicó de lleno a la contemplación y a las buenas obras, alejado de las obligaciones ligadas a la administración y la gestión de la sede episcopal. Este episodio, por lo tanto, contribuye a hacer de Masona un verdadero hombre santo, en cuyo itinerario –como también en muchas otras trayectorias del período– es posible observar la convergencia de la tradición monástica, la actividad episcopal y la movilidad religiosa.

Esta indiscutible figura de liderazgo y autoridad se inscribe, entonces, dentro de un marco eclesial específico, el de la iglesia de Mérida, en un contexto en el que proliferan en territorio peninsular diversas formas de vincularse con lo divino. En otro nivel de análisis, sin embargo, las *Vidas* se insertan en un marco de competencia episcopal, en un entorno de rivalidades urbanas que se disputan las posiciones de primacía y poder en el interior del reino, la titularidad de santos y la influencia y control sobre los lugares sagrados. Ante los contemporáneos del autor anónimo, Masona debía ser visto como

héroe en la lucha contra la herejía, como modelo de recta conducta y como intermediario único de la potencia divina de Eulalia, la mártir más célebre de Hispania.

**OBISPOS Y MYNSTERS DURANTE LA CRISTIANIZACIÓN
DE LOS REINOS ANGLOSAJONES.
EL CASO DE SAN WILFREDO (SIGLOS VI Y VII)**

**BISHOPS AND MYNSTERS DURING THE
CHRISTIANIZATION OF THE ANGLO-SAXON KINGDOMS.
THE CASE OF SAINT WILFRID (6TH AND 7TH CENTURIES)**

Patricia B. Veraldi

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Resumen: El presente artículo analiza las características que adquirieron los monasterios que se instalaron en los reinos anglosajones durante el proceso de cristianización de los mismos, así como la relación con la figura del obispo que surgió de ellos. Con este fin, se abordarán las particularidades que alcanzaron los vínculos entre la Iglesia y las dinastías reinantes, estrechamente relacionadas con la aristocracia guerrera, a través de un breve estudio del caso de San Wilfredo, obispo de Northumbria.

Palabras clave: monasterios, obispos, reinos anglosajones.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the characteristics of the monasteries installed in the Anglo-Saxon kingdoms during the process of Christianization, as well as the relationship with the figure of the bishop emerged from this process. To this aim, the peculiarities given by the links between the Church and the ruling dynasties, closely related to the warrior

aristocracy, will be addressed through a brief study of the case of St. Wilfrid, Bishop of Northumbria.

Keywords: Monasteries, Bishops, Anglo-Saxon Kingdoms.

Introducción

Tal y como lo atestiguan las ruinas y las denominaciones de numerosos sitios, *Britannia*, la antigua y lejana provincia romana, conoció el cristianismo cuando formaba parte del imperio. Para el siglo VI, aunque la nueva religión se mantenía accesible, resultaba, a la vez, remota¹. Formaba parte de la cultura de aquellos romano-británicos que aún habitaban la isla entre los cuales un pueblo foráneo había comenzado a infiltrarse. Los migrantes anglosajones eran un pueblo guerrero que conocía muy poco sobre Roma. Sin embargo, el paisaje del territorio que estaban ocupando les ofrecía una imagen bastante elocuente de lo que había representado ese pasado en aquel lugar: las ruinas de las ciudades, fuertes, y villas no habían desaparecido, permanecían allí².

Finalizando el siglo VI, el papa Gregorio Magno se propuso recuperar la conexión entre estas áreas alejadas y la cristiandad latina. El plan consistía en convertir a Londres y a York en sedes episcopales siguiendo el modelo que se desarrollaba en las antiguas y más importantes *civitates* continentales. De esta manera, se dio inicio a una etapa cuyos protagonistas fueron especialmente los misioneros que llegaron para convertir a las dinastías reales anglosajonas. Durante este proceso, que tuvo períodos infructuosos, pero también de progresivos

avances, las estructuras eclesiásticas y sus modos de organización y autoridad echaron raíces. La manera en la cual lo hicieron estuvo sujeta no solo a las diversas influencias y tradiciones provenientes del exterior sino también a la propia organización política y social de los reinos anglosajones. Lejos de extender una amplia red de obispados, siguiendo el objetivo de la misión papal, el cristianismo católico consolidó su avance en el espacio insular a través de la instalación de diferentes casas monacales para luego, muy lentamente, establecer sedes episcopales³.

En el presente artículo nos interesa analizar en un breve recorrido la manera en la cual la Iglesia se instaló en el espacio anglosajón y cuáles fueron las características que adquirieron sus primeros lugares de culto y vida contemplativa, a través de una aproximación al estudio de la configuración del sistema monacal y de la figura del obispo que surgió de él. Con este fin examinaremos especialmente, algunos sucesos en la vida de San Wilfredo de Northumbria y su relación con la sociedad de entonces, desde la fundación de sus primeros monasterios, su ascenso como obispo de York y los diferentes momentos de tensión con la familia real de entonces. Las particularidades que adquirieron las abadías anglosajonas se relacionaron muy estrechamente con los distintos ritmos y maneras en que se llevó a cabo la conversión de las casas reales y de la aristocracia vinculada a ellas. Las tradiciones, relaciones de parentesco y estrategias de conservación dinástica y patrimonial ejercieron decidida influencia en las formas a las cuales apeló el catolicismo para establecer su control del territorio y a partir de allí consolidar su expansión.

¹ John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 2005, p. 8.

² Sobre las primeras etapas de cristianización de las islas británicas resultan fundamentales, además de la obra de John BLAIR, los aportes de Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Chichester, John Wiley & Sons, 2013. También Roy FLECHNER y Máire NÍ MHAONAIGH, *The Introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World. Converting the Isles I*, Turnhout, Brepols, 2016, entre otros.

³ Ian WOOD, "The Mission of Augustine of Canterbury to the English", *Speculum*, 69, 1 (1994) pp. 1-17. <http://www.jstor.org/stable/2864782>; BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 66.

La conversión de los reinos

Las incursiones de los anglosajones en *Britannia* habrían comenzado para el siglo III, aunque no hay evidencia de asentamientos permanentes hasta el segundo cuarto del siglo V⁴. Teniendo en cuenta el registro material, Barbara Yorke ha indicado que el ingreso germano en la antigua provincia romana habría tenido lugar a finales del siglo IV y continuado durante los siglos V y VI. Estos primeros grupos se instalaron en el territorio sin seguir un modelo único de asentamiento, ya que se han constatado considerables variaciones regionales⁵.

Los aportes por parte de la arqueología han permitido verificar además, que muchas de las comunidades romanas que ya habitaban este espacio experimentaron cambios sustanciales a partir del siglo IV. Los complejos y múltiples problemas que causaron la declinación del Imperio Romano, habrían afectado también a los pobladores de esta provincia y para el momento en que los germanos iban poblando la región, los habitantes romano-británicos ya habían comenzado a adaptarse por sí mismos a un modo de vida que Yorke describe como altomedieval⁶. Esos cambios incluyeron, entre otros, la modificación de una economía urbana a una de base rural: las casas de piedra, por ejemplo, fueron reemplazadas por estructuras más simples construidas enteramente en madera, mientras algunos sectores de las ciudades fueron abandonados o utilizados para cultivos⁷.

Por otra parte, Peter Brown ha señalado que los tesoros hallados en East Anglia dan cuenta del vacío de poder producido en la isla a partir de la retirada de los ejércitos romanos en 406. Las élites que habitaban las ciudades amuralladas de *Britannia*, debieron reorganizar sus

defensas ante el aumento de los asentamientos de los piratas sajones, especialmente en el sector oriental de la isla. Muchos de ellos participaron en las guerras y disputas de poder que se sucedieron entre los caudillos locales de ascendencia romana⁸.

Si bien el cristianismo se conocía en estas tierras, estaba menos asentado que en las zonas continentales más alejadas de Roma, como la del Danubio. Brown recuerda que: “Los grandes santuarios celtas de las colinas, muchos de los cuales databan de época prehistórica, superaban con mucho a las pequeñas iglesias de las ciudades”⁹.

Durante las primeras etapas de asentamiento, los contactos con el cristianismo les llegaron a los anglosajones a través de las comunidades cristianas latinas que habían quedado muy reducidas entre las poblaciones locales¹⁰. Este período de primeros acercamientos hasta la conformación de los diferentes reinos que se establecieron en los territorios de la actual Inglaterra, ha sido estudiado especialmente a partir del análisis de la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda El Venerable. En dicha fuente, el acontecimiento que da origen a la historia de las unidades políticas, se vincula a la misión enviada por el papa Gregorio Magno a la corte del rey Ethelberto de Kent en 597, la cual estuvo a cargo de Agustín de Canterbury¹¹.

Para fines del siglo VI y principios del VII, esas pequeñas unidades empezaron a conformar reinos del tamaño de uno o dos condados actuales. Los primeros en cristalizar fueron Kent, East Anglia y Deira, en la zona del actual Yorkshire. También Bernicia, en la costa de Northumbria y Wessex, en los actuales condados de Oxfordshire y

⁴ Chris WICKHAM, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*, Londres, Penguin Books, 2010, p. 156.

⁵ Barbara YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, Londres, Taylor & Francis e-Library, 2003, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ Philip BARKER, *Wroxeter Roman City: Excavations 1966-1980*, Londres, 1980; Paul BIDWELL, *The Legionary Bath-House and Basilica and Forum at Exeter. Exeter Archaeological Reports 1*, Exeter, University of Exeter Press, 1979.

⁸ Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental. La construcción de Europa*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 76-77.

⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰ Pablo C. DÍAZ, “El cristianismo y los pueblos germánicos”, en Manuel SOTOMAYOR y José UBIÑA FERNÁNDEZ, *Historia del cristianismo. Tomo I, El mundo Antiguo*, Granada, Trotta / Universidad de Granada, 2004, p. 744.

¹¹ Beda El Venerable, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum, Baedae De Venerabilis*, ed. E. CAPPS, W. H. D. ROUSE, L. A. POST, E. H. WARMINGTON, The Loeb Classical Library, 1930, I.

Hampshire. El último reino en constituirse parece haber sido Mercia, en el centro-sur de la isla¹².

Durante el siglo VII los reinos de Northumbria y Mercia fueron los que dominaron los asuntos políticos de la región. Sin embargo, estas hegemonías fueron intermitentes, producto de las fusiones territoriales y guerras constantes entre sus líderes. De esta manera, para el siglo VIII el poder político en estas tierras lo compartían cuatro reinos principales: Northumbria, Mercia, East Anglia y Wessex. Entre ellos destacaba además el reino de Kent, muy pequeño, en el extremo su-oriental de la isla, pero inusualmente rico gracias a sus vínculos con los francos. De todos ellos, Mercia era el más poderoso y, salvo Kent, todos sobrevivirán hasta finales del siglo IX.¹³

En cuanto a la naturaleza de estos reinos, las fuentes escritas dan cuenta de la exaltación de valores vinculados a la militarización. Particularmente poemas como *Beowulf*, *Y Gododdin* y la *Crónica Anglosajona* hacen hincapié en la lealtad, el heroísmo, la hospitalidad del rey y en los obsequios que entregaba a sus seguidores.¹⁴ Estos elementos son fruto de la influencia de las tradiciones heredadas de reinos germánicos continentales que se manifestaba, por ejemplo, en la necesidad de las diferentes casas anglosajonas de afirmar su descendencia de alguno de los dioses paganos correspondientes a tales tradiciones, en la mayoría de los casos, de Odín.¹⁵

Estos monarcas lograron sostener su poder gracias a sus habilidades en la guerra, como lo hicieron otros líderes germanos que crearon sus reinos fuera de las antiguas provincias romanas. Era fundamental el vínculo del rey con sus guerreros. Esa élite militarizada era la que se reunía en los amplios recintos de madera como los de Yeavinger, y allí, como se relata en *Beowulf*, tenían lugar los banquetes y reuniones en las que se pernoctaba, se realizaban los intercambios de obsequios,

especialmente en forma de armas o equipamiento guerrero y se manifestaba la lealtad por parte de estos señores al monarca.¹⁶

Estas prácticas contribuían a la construcción de vínculos de alianza y parentesco entre la aristocracia guerrera y el rey, a quien se le reconocía la facultad y responsabilidad de mantener la ley y el orden en todo el territorio que controlaba. Según Yorke, la capacidad regia de impartir justicia alcanzaba a todos los rangos sociales, desde la élite guerrera hasta los campesinos libres y los esclavos. Aquellos que no se encontrasen protegidos por sus señores o por vínculos de parentesco, eran responsabilidad particular del rey; esto incluía a cualquier residente extranjero, como comerciantes o misioneros¹⁷.

Estos reyes y señores controlaban la tierra y tenían derecho a recibir tributos de sus territorios, en forma de alimentos especialmente. Sin embargo, las fuentes arqueológicas nos permiten inferir que el monto de tal tributo era bastante exiguo y que probablemente solo se reclamaba cuando el rey o su séquito aparecían para consumirlo¹⁸. Wickham ha señalado que a pesar de los lujosos ajuares depositados en los enterramientos, la riqueza de estos reinos no bastaba más que para recompensar a un ejército y posiblemente aumentaba en ocasión del saqueo a sus vecinos.¹⁹

En este contexto, la misión del Papado mencionada por Beda, formaba parte de un ambicioso plan de extensión de las fronteras de la religión católica, que incluía regiones paganas del norte europeo y la península ibérica, que para ese entonces se hallaba bajo el dominio de reyes arrianos. La misma perseguía tres lineamientos principales: uno intelectual, orientado a establecer el derecho de la autoridad espiritual de proponer objetivos y directivas a la autoridad secular, otro doctrinal basado en la competencia por la supremacía de Roma frente a Bizancio, y un tercero espiritual y pastoral enfocado en alentar la acción

¹² WICKHAM, *The Inheritance of Rome*, p. 158.

¹³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, p. 16.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ WICKHAM, *The Inheritance of Rome*, p. 160.

¹⁹ *Ibid.*

de hombres que combinaran la vida ascética con la actividad evangelizadora del misionero. La estrategia por parte del papa Gregorio, para el caso británico, consistía en la conversión del rey Ethelberto de Kent para luego, a partir de la instalación de sus misioneros, extender una amplia red de obispados, siguiendo el modelo de la Galia.²⁰

La misión de Agustín contó con el apoyo de los obispos francos, que ya tenían una importante influencia sobre la familia real debido a que la reina Bertha provenía del linaje merovingio y gozaba del permiso de practicar el catolicismo en Kent. El propio confesor de la reina, Letardo, era un prelado perteneciente a la iglesia franca. Ella resultó ser una pieza fundamental en la estrategia de Gregorio, como lo demuestra el importante intercambio epistolar que mantuvieron, en donde el papa la compara con Helena, madre de Constantino, por promover el cristianismo y favorecer la conversión de su esposo²¹. Esta situación favoreció la fluidez de los contactos entre el Papado y el monarca, quien accedió a recibir a los misioneros otorgándoles la posibilidad de disponer de una iglesia destinada al culto de San Martín de Tours.

Sin embargo, si bien durante el primer año de la misión se produjeron bautismos masivos, la conversión estaba sujeta a la lógica de las lealtades y relaciones de fidelidad entre la aristocracia guerrera y el rey. De esta manera, enmarcado en la expansión del cristianismo romano y católico, el proceso de cristianización de los reinos anglosajones distó mucho de ser lineal y no estuvo exento de obstáculos. A la muerte de Ethelberto, en 616, su hijo Eadbaldo y junto a él su reino, abandonaron el cristianismo. Habrá que esperar hasta 627, cuando Paulino se encargue de convertir a Edwin, rey de Northumbria, para asistir a otra manifestación de conversión masiva.²² Este proceso alcanza su fin para 680, cuando se produce la conversión de los reyes de Sussex

y finalmente la Isla de Wight, con lo cual todos los reyes anglosajones fueron bautizados y, nominalmente, su pueblo considerado cristiano.²³

Las vicisitudes y motivaciones que llevaron a la aceptación o no del cristianismo han sido materia de numerosos estudios históricos. También se ha discutido y sigue siendo tema de debate el alcance de la cristianización, así como la resistencia y pervivencia de cultos paganos. Sin embargo, profundizar el desarrollo de estos temas excedería ampliamente el objetivo del presente artículo²⁴. Nuestra atención se dirigirá, en cambio, a las características y a algunos aspectos particulares que adquirieron los monasterios anglosajones al momento de su fundación y a la figura del obispo emanada de ellos.

Monasterios anglosajones

Como señalamos, el Papado perseguía el objetivo de la fundación de sedes episcopales siguiendo el modelo continental, como forma de difundir y expandir los alcances de la nueva religión. Concretamente, el plan de Gregorio consistía en la instalación de una diócesis en Londres y otra en York, con doce obispados sujetos a cada una de ellas²⁵. Sin embargo, la realidad pronto evidenció lo infundado de sus expectativas. En los años posteriores a 597 Agustín y sus misioneros comenzaron transformando las antiguas ruinas romanas de *Durovernum* siguiendo el modelo de Roma, evocando de esta manera, tanto a

²³ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*,

²⁴ Entre quienes han estudiado la conformación y cristianización de los reinos anglosajones se destaca el trabajo de Barbara YORKE en el citado libro *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*. También resulta fundamental el texto de John BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*. En relación a los alcances de la conversión, los últimos estudios reconocen que en la Alta Edad Media el paganismo no fue erradicado rápidamente, y en algunos lugares no del todo: las prácticas paganas pudieron persistir en las comunidades cristianas, aunque algunas de ellas pudieran ser etiquetadas como “mágicas” o como “supersticiones”. Se puede consultar al respecto a FLECHNER y NÍ MHAONAIGH, *The introduction of Christianity into the Early Medieval Insular World*. Resultan además, sumamente interesantes en relación a este tema, los aportes que desde la perspectiva antropológica ha realizado Marilyn DUNN, *The Christianization of the Anglo-Saxons c.597-700. Discourses of Life, Death and Afterlife*, Londres, Continuum, 2009.

²⁵ WOOD, “The Mission of Augustine of Canterbury”.

²⁰ José Ángel GARCIA DE CORTÁZAR y José Ángel SESMA MUÑOZ, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Universidad, 1998., p. 78.

²¹ WOOD, “The Mission of Augustine of Canterbury”, p. 10.

²² DÍAZ, “El cristianismo y los pueblos germánicos”, p. 745.

la autoridad responsable de la misión como a la supremacía sobre la jerarquía británica, respaldada en la aristocracia de Kent y su rey. El conjunto recreaba una especie de ciudad sagrada bipolar, enmarcada alrededor de la catedral de San Salvador entre las murallas romanas y el monasterio de San Pedro y San Pablo ubicado extramuros. La estructura delineaba claramente la dicotomía entre el clero dedicado a la vida pastoral y a la administración que se ubicaba en la catedral, de aquellos monjes exclusivamente dedicados a la vida contemplativa. Esta sede fue única en su tipo, tanto por su importancia simbólica como por su deliberada coherencia topográfica²⁶.

Sin embargo, este esquema de San Agustín parece apenas una aspiración que pronto desaparecerá ante las realidades de la cultura insular. Por fuera de Canterbury, no hay evidencias arqueológicas que den cuenta de esta distinción y separación. En las abadías que se fundaron posteriormente, obispos y sacerdotes convivían junto con monjes. La organización eclesiástica anglosajona fue construida en el marco de asentamientos monacales y de relaciones de propiedad y alianzas en ellos. Existe muy poca evidencia material de estructuras de autoridad episcopal en sentido estricto, diferenciadas de las redes de monasterios, sobre las cuales los obispos ejercieran su poder.

La influencia del sistema monacal provenía tanto de la Galia como de Irlanda. En estas zonas, con sus diferentes particularidades, las donaciones piadosas de los laicos, especialmente los grandes detentadores de tierra, tomaron forma de entregas de extensiones de diferente envergadura a instituciones como catedrales y abadías ya existentes o de fundaciones de monasterios. En éstos, el abad resultaba ser generalmente el propio fundador o sus descendientes²⁷. Especialmente proveniente del mundo franco, se difundió entre los reinos anglosajones el modelo monacal de casa-doble, que contenía comunidades femeni-

nas de origen aristocrático bajo la orden de una princesa abadesa²⁸. Por otro lado, la influencia irlandesa se evidenció en la figura del obispo, el cual aparecía ejerciendo un rol particularmente importante a nivel pastoral y administrativo, pero sin alcanzar el estatus y autoridad de sus colegas continentales, a la vez que conviviendo dentro de las murallas de los monasterios²⁹.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que una característica propia de las estructuras eclesiásticas anglosajonas se vincula con el vocabulario utilizado para describirlas. El mismo difiere de aquellos de la mayoría de las zonas de Europa en cuanto no cuenta con una palabra que denote un nivel distintivo de iglesias, inmediatamente por debajo del nivel jerárquico de la catedral, cuya autoridad provenga del obispo. Esto sí ocurría en las iglesias de la Galia, en donde la palabra *ecclesia* denominaba a las ciudades con sus iglesias catedrales, *baptisterial* y *parochiae* se referían a los sitios de cuidado pastoral designados por el obispo y meros oratorios y *monasteria* se utilizaba para monasterios. En el caso del espacio anglosajón, en cambio, se reconoce la existencia de un tipo de complejo o asentamiento eclesiástico multifuncional que se denominaba *monasterium* en latín y *mynster* en inglés antiguo³⁰.

Estos centros monásticos eran concebidos como una forma especial de propiedad familiar y se cree que resultaron atractivos para los reyes convertidos por varios motivos. En primer lugar, la condición de espacio sagrado del monasterio permitía que fuese un sitio seguro en el cual las posesiones de la familia real podían estar a salvo en los momentos de enfrentamientos bélicos; era un lugar de refugio. Era también un centro de talleres de artesanías en donde orfebres, pintores y músicos eran entrenados. Era un espacio de educación y de uso

²⁶ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 66.

²⁷ Joseph MORSEL, *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglo V-XV)*, Valencia, Universitat de València, 2008, p. 69.

²⁸ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 42.

²⁹ *Ibid.*, p. 66.

³⁰ Denis Howard GREEN, "The influence of the Merovingian Franks on the Christian Vocabulary of German", en Ian WOOD, *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998, pp. 355-357, 366.

político como terreno neutral para la organización de asambleas³¹. En segundo lugar, en una cultura basada en el parentesco, la comunidad monástica podía ser en sí misma una familia, capaz de desarrollarse en paralelo con las familias seculares que lo sostenían³².

Un tercer motivo podría vincularse con las necesidades religiosas y dinásticas de las casas reales. En este sentido, Barbara Yorke ha observado que existió un período entre las conversiones iniciales y la adopción comprometida y exclusiva del cristianismo que se manifestó, entre otras cosas, en la supresión de los lugares de cultos paganos que se inició en 650. A partir de dicho momento, se evidenció un creciente interés entre los reyes por realizar donaciones de tierras, visitar Roma o abdicar para convertirse en monjes³³. Los reyes no solo donaban tierras a la Iglesia en favor de sus almas, sino que la fundación de monasterios era parte del proceso de consolidación territorial de las casas reales. A través de la donación de tierras, especialmente a parientes o miembros de la aristocracia, y del sostenimiento económico de la comunidad monástica, los reyes fortalecían su imagen en los territorios que controlaban.

Especialmente las donaciones se realizaron a mujeres miembros de las familias reales que no eran consideradas necesarias para las alianzas matrimoniales o las urgencias militares de los diferentes reinos. La abadesa Aelfled, mencionada en la *Vita Sancti Wilfrithi*, era hermana del rey Egfrido y es un ejemplo de estas mujeres a cargo de casas monacales y vinculadas estrechamente con la familia gobernante³⁴. Asimismo Aebbe, hermana del rey Oswiu y abadesa del convento Coldingham, aparece como personaje importante en nuestra fuente ya que fue quien advirtió a Egfrido del peligro de haber encarcelado al santo y haber tomado su relicario, el cual había provocado la enfermedad de

la reina Iurminburg³⁵. La arqueología también nos brinda testimonios de estas mujeres a cargo de *mynsters*: en la iglesia de Hackness, actual condado de North Yorkshire, fueron hallados los fragmentos de una cruz de piedra esculpida con representaciones de nudos celtas, ornamentaciones de plantas y animales, además de epitafios y simbología cristiana. La cruz fue dedicada a la abadesa Ethelburga, quien según relata la *vita* de Wilfredo, habría acompañado a Aelfled de Whitby al lecho de muerte del rey Aldfrith en 705³⁶.

Dotar a una casa doble siguiendo el modelo francés, en donde se alojaban aquellas reinas que habían enviudado o aquellas princesas sujetas a las estrategias de sus padres que hacían preferible tal opción a la del matrimonio, ofrecía una alternativa de sostén material y social para estas mujeres aristocráticas. Generalmente, quienes dotaban a tales monasterios eran los parientes de sangre de las viudas y no los vinculados por matrimonio; para el caso de las princesas podían ser tantos sus parientes maternos como paternos³⁷. Desde tal posición, estas esposas de Cristo podían tejer redes de influencias y establecer su control territorial como las esposas seculares. Operando desde un monasterio central, una abadesa real podía ser guardiana de su historia familiar y de los cultos mortuorios vinculados a su parentela a la vez que ejercer un considerable poder en su nombre. Especialmente dinastías como las de Kent, Northumbria y Mercia fundaron redes de abadías (*mynsters*) reales regidos por sus hijas, hermanas o tías fundadoras³⁸.

Sin embargo, este no fue un modelo inflexible, ya que los monasterios podían ser transferidos también a monjes. Tanto los miembros masculinos como femeninos de un grupo parental fundador de una abadía podían llegar a alcanzar el rol de liderazgo del lugar. Esto ocu-

³¹ Denis BETHELL, "The Originality of the Early Irish Church", *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, III (1981), pp. 45-48.

³² BLAIR, p. 77.

³³ YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, p. 173.

³⁴ ... *et beata Aelfleda abbatissa, semper totius provinciae consolatric optimaque consiliatrix* ... Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi*, ed. Bertram COLGRAVE, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, LX.

³⁵ VW, XXXIX.

³⁶ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 147.

³⁷ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 85.

³⁸ Dagmar Beate SCHNEIDER, *Anglo Saxon Women in the Religious Life: A Study of the Status and Position of Women in an Early Medieval Society*, Tesis Doctoral, Cambridge, University of Cambridge, 1985, pp. 243-252.

rría porque la propiedad monástica era considerada un tipo especial de propiedad familiar en cuanto se le otorgaba un asentamiento con status religioso pero en su interior convivían desde eclesiásticos (sacerdotes) hasta laicos, además de aquellos monjes y monjas para quienes se había fundado³⁹. Ninguna regla excluía la presencia de distintos grupos dentro o en las cercanías de los *mynsters*, ni se evitaban contactos sociales, económicos o pastorales entre la comunidad monacal y los laicos. Dentro de estos ámbitos se replicaban las jerarquías del mundo secular, en donde subordinados, sirvientes, monjes, sacerdotes, ascetas y ocasionalmente obispos, se relacionaban entre sí con sus tensiones, rivalidades y vínculos de lealtad⁴⁰. Además, en los alrededores de las abadías habitaban campesinos y religiosos laicos, categorizados como “semimonjes” que se dedicaban a trabajos manuales impuestos habitualmente a los monjes y a los servicios o labores propios del campesinado⁴¹.

La imagen de la familia real iniciadora del monasterio y su identificación con el territorio era aún más favorecida si la fundadora o fundador era reverenciado como santo. Santificar a miembros de las dinastías, resultó una estrategia importante para la Iglesia ya que de esta manera, no solo alentaba más donaciones, sino que también se aseguraba de proveer un modelo y un centro de devoción religiosa para las poblaciones locales⁴².

Por último, los monasterios fundados en estos reinos habrían sido capaces de completar el vacío generado por la debilidad de los obispos. Esto se explica a partir de la comparación con los dos modelos mencionados: los obispos en el espacio anglosajón no fueron capaces de establecer el control centralizado de base urbana que detentaron sus pares en la Galia, porque simplemente no existía la posibilidad de reconstruir un entorno cultural y económico similar, debido al esca-

so desarrollo de los centros urbanos⁴³. Por otro lado, los numerosos obispos de Irlanda pertenecían a una estructura social y políticamente fragmentada muy diferente a la de los reinos anglosajones del siglo VII y VIII. Si bien los reyes alcanzados por el cristianismo regían enormes extensiones de territorio y tendieron a designar algunos obispos sobre sus dominios, para el momento en el que los monasterios comenzaron a expandirse a fines de la década de 660, se contaba solo con tres obispos en todos los reinos, mientras había cientos de ellos en Irlanda. Alojar a un obispo era habitual en las iglesias *domnach* irlandesas, pero excepcional para las abadías anglosajonas⁴⁴.

San Wilfredo de Northumbria

Uno de los casos mejor documentados para el estudio de los obispos alojados en *mynsters* es el de San Wilfredo, fundador del monasterio de Ripon, quien alcanzó el obispado de la sede de York a partir de su designación por parte de Aldfrith, monarca de Northumbria en 664. En su *Vita Sancti Wilfrithi*, Esteban de Ripon relata las distintas instancias en la vida del santo, que le permitieron desde su temprana juventud vincularse con la casa real⁴⁵.

Wilfredo provenía de una familia importante: al momento de presentarse con solo 14 años ante Eanfled, esposa del rey Oswiu, lo hizo acompañado de sirvientes, armas, caballos y atuendos adecuados⁴⁶. La protección por parte de esta reina le permitió avanzar a lo largo de los años en su formación sacerdotal, vincularse con distintos obispos como Baducing de Kent y Dalfinus de Lyon, así como obtener los recursos y compañía para realizar su primer viaje a Roma. En esa visita

⁴³ Simon T. LOSEBY, “Power and Towns in Late Roman Britain and Early Anglo-Saxon England”, *Sedes regiae ann. 400-800*, 25 (2000), pp. 319-370.

⁴⁴ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, pp. 74-75.

⁴⁵ Esteban de Ripon, *Vita Sancti Wilfrithi*.

⁴⁶ VW., II: *Postremo tamen quarto decimo anno in corde suo cogitabat paterna rura deserrere, iura celestia quaerere... tamen arma et equos vestimenta que sibi et pueris eius adeptus est, in quibus ante regalibus conspectibus apte stare posset.*

³⁹ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 82.

⁴⁰ YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, pp. 145-150.

⁴¹ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 82.

⁴² YORKE, *King and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*, p. 174.

a la Santa Sede recibió la bendición papal, se proveyó de reliquias y se interiorizó de cuestiones dogmáticas que eran objeto de discusión para entonces, especialmente el problema del establecimiento de la fecha de la Pascua y de la tonsura, que enfrentaba a los representantes de la Iglesia romana con aquellos de tradición celta (irlandeses y británicos) y que fueron tratadas en el Sínodo de Whitby de 664⁴⁷.

A su regreso de la Santa Sede, el hagiógrafo menciona que es solicitada su presencia por el rey Aldfrith, que por entonces ocupaba el trono de Northumbria y quien estaba interesado por las novedades doctrinales que el viajero traía consigo. En esta oportunidad, el santo es nombrado en la fuente como confesor, tarea propia del sacerdote. Consolidar sus vínculos con el monarca le permitieron a Wilfredo obtener, no solo protección para desarrollar sus actividades de predicación y enseñanza de la doctrina católica, sino también una importante donación para fundar su primer monasterio.

*Deinde postquam de die in diem inter eos augebatur amor Alchfrithus dedit primum sancto Wilfritho confessori terram decem tributarium Aetstanforda et post paululum coenobium Inhrypis cum terra XXX mansionum pro animae suae remedio concessit ei, et abbas ordinatus est*⁴⁸.

Como se observa en la *vita*, en esta instancia toma el cargo de abad, a la vez que se deja en claro el interés del rey por sostener el monasterio por el “bien de su propia alma”. Sin embargo, como mencionamos anteriormente, el motivo de la donación iba más allá de las cuestiones espirituales. Se vinculaba en todo caso, con una nueva manera de hacer uso de la tierra familiar, lo cual se constata en la proliferación de diferentes tipos de actas alentadas por los fundadores de abadías como Wilfredo⁴⁹.

⁴⁷ VW., VI, VII y X.

⁴⁸ VW., VIII., p. 17.

⁴⁹ Patrick WORMALD, *Bede and the Conversion of England: The Charter Evidence*, Michigan, St. Paul's Church, 1984, pp. 72-73.

Estas actas fueron redactadas como expresión de donaciones piadosas realizadas por monarcas y miembros importantes de la aristocracia y en ellas se puede rastrear la dinámica de las diferentes transacciones realizadas. La tierra podía ser comprada y vendida, tanto por hombres como por mujeres fundadoras de diferentes *mynsters*⁵⁰. Sin embargo, estos documentos no son demasiado claros al momento de definir si tales fundaciones podrían categorizarse como reales, nobiliarias o episcopales. Especialmente, son bastante difusos al momento de describir si los patronos eran representativos de alguna gran familia local o de una dinastía, cuyas intenciones eran reorganizar su herencia o preservar su base de control territorial. La estructura fluctuante y compleja de los reinos durante este período refleja la gran competencia y el conflicto entre las diferentes dinastías y redes de parentescos por mantener sus posesiones o asegurar la herencia de las mismas. Al mismo tiempo, obispos con séquitos cuasi reales como los que llegó a tener Wilfredo podían comportarse, en relación a sus estrategias respecto a la tierra monástica, como cualquier noble⁵¹.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que en una sociedad iletrada como la que estudiamos los intercambios de tierra prácticamente no se registraban por escrito. En este sentido, las actas de donaciones constituyen documentos representativos de la cultura propia del cristianismo, ya que fueron diseñadas para registrar los beneficios obtenidos por la Iglesia en los mejores términos posibles. Fueron salvaguardas de los derechos eclesiásticos sobre la tierra, ya que les conferían la misma en posesión perpetua, junto con la renta obtenida en ellas⁵². Esto generó tensiones entre las diferentes redes de parentesco y dinastías por el control del poder cada vez mayor de sus miembros fundadores de monasterios.

⁵⁰ James CAMPBELL, *The Anglo-Saxon State*, Londres, Hambledon and London, 2000, pp. 227-245.

⁵¹ VW., XXIV

⁵² BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 90.

El relato de la vida de Wilfredo avanza describiendo los logros del protagonista quien, como señalábamos, llega a ser designado obispo de Northumbria con sede en York para 664⁵³. Alcanzar el obispado en estos reinos, representaba haber obtenido un status especial, no solo por la reverencia y el poder debidos al oficio episcopal formulado desde la teoría eclesiástica, sino porque solo ellos podían satisfacer la creciente necesidad de personal religioso. Contar con los servicios y tareas del obispo para, por ejemplo, dedicar una nueva iglesia en un espacio monástico, proveía a los diocesanos de una influencia moral significativa sobre las nuevas fundaciones que estaban dentro de la esfera de su autoridad⁵⁴. Pero además, su figura resultaba prominente por la influencia que ejercían sobre los monarcas, a quienes proveía de consejos así como de recursos intelectuales y teológicos necesarios para establecer las formas correctas de vida religiosa en las abadías.

Al mismo tiempo, su autoridad única le permitía desplegar estrategias de poder territorial a menudo similares a las de los aristócratas laicos. Especialmente esto se verifica en el caso de Wilfredo: su hagiógrafo dedica buena parte de la *vita* a describir y desarrollar los conflictos que se suceden por el control de las extensiones de tierras donadas para sus monasterios y de la misma sede episcopal. El *status* de obispo había jugado un papel sin duda relevante al momento de obtener nuevas donaciones. De esta manera, a partir de la fundación de diferentes *mynsters* que él mismo dirigía, había logrado construir una red de poder y control sobre el reino que rivalizaba con la de los señores laicos y la del propio rey⁵⁵. Esta situación generó tensiones con el rey Egfrido, también hijo de Oswiu, quien instigado por Iurminburg, su reina, intentó despojar a Wilfredo de sus riquezas y monasterios,

⁵³ *Reges deinde consilium cum sapientibus suae gentis post spatium inierunt, quem eligerent in sedem vacantem, qui voluisset sedis apostolicae disciplinam sibi facere et alios docere et esset dignus moribus et Deo acceptabilis et hominibus amabilis. Responderunt omnes uno consensus: Neminem habemus meliorem et digniorem nostrae gentis quam Wilfrithum presbiterum et abbatem...* VW., XI, p. 23.

⁵⁴ BLAIR, *The Church in Anglo Saxon Society*, p. 92.

⁵⁵ VW., XXI.

designando tres obispos provenientes de otras casas monacales para la diócesis que se le había asignado previamente al santo.

*Iamiamque de faretra sua venenatas sagittas venifica in cor regis, quasi impiissima Gezabel prophetas Dei occidens et Heliam persequens, per auditum verborum emisit, enumerans ei eloquenter sancti Wilfrithi episcopi omnem gloriam eius secularem et divitias necnon coenobiorum multitudinem et aedificiorum magnitudinem innumerumque exercitum sodalium regalibus vestimentis et armis ornatum*⁵⁶.

Ante esta avanzada sobre su poder episcopal, el protagonista decidió dirigirse nuevamente a la Santa Sede para reclamar sus derechos adquiridos. En esta nueva visita logra que los mismos sean reconocidos por el sínodo romano, el cual emite junto con el papa Agatho una declaración que es entregada por escrito a Wilfredo y con la cual se presentará nuevamente ante el rey⁵⁷.

Era una tendencia bastante extendida para los siglos VII y VIII en distintos sitios de Europa: las diferentes casas religiosas buscaban obtener autonomía poniéndose bajo la protección directa del papa. De esta manera, los monasterios se protegían de las intervenciones del episcopado⁵⁸. Paradójicamente, para el ámbito anglosajón, quienes intentaban excluir el poder diocesano sobre sus abadías eran al mismo tiempo obispos, como en el caso de Wilfredo. No se trataba de atacar de ningún modo el poder episcopal en sentido general, sino de defender el sentido de autonomía de la esfera monástica. De esta manera, las redes de monasterios determinaban tanto el personal como las sedes episcopales. Al elegir a tres obispos procedentes de otras abadías, el rey estaba transgrediendo la costumbre de las comunidades las cua-

⁵⁶ VW., XXIV.

⁵⁷ VW., XXIX-XXXII, XLVII.

⁵⁸ Barbara H. ROSENWEIN, *Negotiating Space: Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Manchester, Manchester University Press, 1999, pp-32-6, 52-8,64-73.

les tendían a crear obispados orientados monásticamente⁵⁹. En otras palabras, la convención consistía en elegir al obispo de la comunidad en donde se situaba la sede episcopal. Al mismo tiempo, era una práctica habitual cuando se fundaba una nueva diócesis, ubicar la sede del obispo en una *mynster* existente, el prelado y sus gentes podían ir y venir, pero la abadía tendía a permanecer estable⁶⁰.

Para el caso que estudiamos, lejos de resolverse con celeridad ante la intervención del Papado, la tensión entre el monarca y el obispo se intensificó. Egfrido se negó a reconocer la autoridad otorgada por Roma a Wilfredo sobre su sede diocesana y sobre sus posesiones, y decide encarcelarlo⁶¹. El hagiógrafo detalla que, en tal acto, la reina confisca el relicario del obispo para colgarlo en su propio cuello. En los capítulos sucesivos, estas decisiones de la pareja real desatan una serie de situaciones, entre las cuáles se menciona la enfermedad de la reina (producto de la utilización del relicario), que dan lugar a la realización de diferentes milagros por parte del protagonista durante su cautiverio⁶². Claramente, la importancia y espacio narrativo dedicado a las manifestaciones sobrenaturales que aparecen en la fuente, responde a las características propias del género hagiográfico. El autor de la *vita* recurre a este recurso para afirmar la autoridad de Wilfredo como hombre designado por Dios para ejercer el obispado y ser reconocido como fundador y rector de sus dominios monacales, lo que finalmente sucede al ser reconocido por el rey. Como hemos señalado, santificar a los iniciadores de las abadías resultaba ser una estrategia fundamental para la legitimación de los distintos linajes aristocráticos sobre el territorio que ocupaban y controlaban. En este sentido, la realización de milagros es una característica propia y necesaria del santo,

⁵⁹ VW., XXIV.

⁶⁰ Catherine CUBBIT, "Wilfrid's Usurping Bishops: Episcopal Elections in Anglo-Saxon England, c. 600-c.800", *Northern History*, 25, 1 (1989), pp. 18-38.

⁶¹ VW., XXXIV.

⁶² VW., XXXV-XXXIX.

porque su obra se considera voluntad y manifestación divina, lo que hace prácticamente indiscutible su autoridad⁶³.

Conclusiones

En este breve recorrido hemos podido observar que la configuración del sistema monacal anglosajón estuvo estrechamente ligada a las estrategias que la aristocracia reinante desplegaba en virtud de establecer sus lazos de parentesco, así como de perpetuar el control territorial y dinástico en los diferentes reinos. La nueva religión proveniente del continente, de la cual se tenía cierta noción entre los antiguos habitantes de la otrora provincia romana, encontró dificultades al momento de intentar establecer sedes episcopales siguiendo el modelo que se desarrollaba del otro lado del Canal de la Mancha.

Los obispos que ocuparon dichas sedes, fueron principalmente originarios de las abadías que se fundaron a partir de las importantes donaciones que realizaron las casas reales recién convertidas. En estos *mynsters* convivían tanto el clero regular como el secular, así como distintos laicos que prestaban servicios a estos complejos eclesiásticos multifuncionales. Si bien la cantidad de diócesis fue limitada, si se las compara con las establecidas en la Galia o en Irlanda, las redes de monasterios que los mismos obispos controlaban, como se verifica para el caso de Wilfredo, les permitieron ejercer una influencia decisiva a nivel doctrinal y territorial que, en ocasiones, rivalizaba con el poder secular.

Particular protagonismo tuvieron también las mujeres de estas redes de parentesco, ya sea como fundadoras de monasterios o en su rol de reinas y princesas. Las primeras, como Aelfled, Aebbe y Ethelburga, contribuyeron a sostener la organización dentro de los espacios

⁶³ Fernando BAÑOS VALLEJO, *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, p. 48-56; Nicholas HIGMAN, "Constantius, St. Germanus and fifth-century Britain", *Early Medieval Europe*, 22, 2 (2014), pp. 113-137.

monacales, así como de la conservación del culto a los santos y las santas fundadoras de aquellas casas. Las segundas, jugaron un papel significativo como garantes y protectoras de misioneros y jóvenes emprendedores como Agustín de Canterbury y el mismo Wilfredo. Tales fueron los casos de Bertha y Eanfled. Ellas resultaron ser los nexos necesarios para permitir y asegurar la consolidación del poder de la Iglesia en la isla, así como el control territorial que ejercieron los diferentes linajes anglosajones, representantes de la aristocracia laica y eclesiástica, de los cuáles los obispos formaron parte.

***HIC MONACHICUM INDUAS HABITUM. CONVERGENCIAS
Y CONFLICTOS EN TORNO A LA FIGURA DE ADALBERTO
DE PRAGA***

***HIC MONACHICUM INDUAS HABITUM. CONVERGENCES
AND CONFLICTS AROUND ADALBERT OF PRAGUE***

Andrea Vanina Neyra
IMHICIHU-CONICET
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Resumen: El presente trabajo entrecruza los ejes del ámbito episcopal y el monástico en torno a la figura multifacética de Adalberto de Praga. Su primer hagiógrafo, Canaparius, lo define como obispo, monje, misionero, santo, mártir. Él mismo, de acuerdo con el relato, asume en primera persona la diversidad de identidades y las conjuga. Sin embargo, el contexto de producción de la obra emerge a lo largo de la *Passio sancti Adalberti*, de modo que el protagonista parece optar por la vida monástica, que es juzgada como superior, frente al ejercicio de la función episcopal secular. De este modo, la pieza no solo construye una imagen del santo que privilegia el ideal monacal, sino que además se convierte en una forma de promocionar al monasterio de SS. Bonifacio e Alessio, donde fue redactada.

Palabras clave: obispado, monacato, convergencias, conflictos, Adalberto de Praga.

Abstract: The present study addresses the multifaceted personality of Adalbert of Prague with special focus on the episcopal function and the monastic formation and ideal sought by the hero. His first hagiographer, Canaparius, defines him as a bishop, monk, missionary and martyr. Adalbert himself, according to his hagiography, assumes the diversity of identities. However, along the text of the *Passio sancti Adalberti* saint Adalbert seems to opt for the monastic life, which is judged as superior to other ways of religious and ecclesiastical involvement such as the secular episcopal obligations. This is the result of the context of production and writing of the hagiographical piece. Consequently, the image of the saint built by the author favours the monastic ideal. Additionally, Adalbert's reputation and experience gained at the monastery of SS. Bonifacio e Alessio becomes a means of promotion for the monastery, which played a disputed role in the expansion of Christianity in Central Europe.

Keywords: Bishopric, Monasticism, Convergences, Conflicts, Adalbert of Prague.

Introducción

*H*aec eo cogitante, frustratur eum Deus, uolens dilecti hominis desideria aliquantulum dilatare, ut quanto nunc amara primum et labore parta, tanto post dulciora fuissent. Nam cum ibi monastica lege uiuere uellet cumque a minimo usque ad maximum omnes hoc libentissime uellent, repente attonitas terribile uerbum transuerberat aures. “Et bonum est”, inquit, “ut stes nobiscum. Hic monachicum induas habitum; hic Deo placitum uiuere ducas; nostras quoque ecclesias nouo opere constructas, cum sis episcopus, sacrare potes.” Quo audito ille heros, iam dudum intra se turbatus, hæc ira dictante reddidit: “Vtrum me hominem uel asinum putatis, ut cum amota filiorum cura episcopus esse desisterem, nunc sub nomine episcopi uestras domus

consecrare?” Nec mora iuit deorsum per montis conuexa et quasi duorum dierum itinere acto, ad magnum uirum Nilum perrexit, cuius nobile meritum in monastico ordine uelut nouus lucifer in ætherio axe refulget...¹

El episodio arriba citado proviene de la *Passio sancti Adalberti martiris Christi*. Continúa con el encuentro entre Adalberto de Praga (c. 956-997) y el abad de Montecassino Nilus (c. 905-1005), que retomaremos más adelante. Nos detenemos por unos instantes a observar la fotografía, puesto que aquí reside el núcleo de convergencias y conflictos en torno al héroe que nos interesa desarrollar en el presente trabajo. Los monjes de Montecassino le solicitan al obispo de Praga –que se encontraba en Italia por haber abandonado su Iglesia– que tome los hábitos monásticos y que, dado que había sido consagrado para ejercitar el oficio episcopal, lo ejerciera allí junto a ellos consagrando nuevas iglesias².

Monje, obispo, misionero: en la multiplicidad de definiciones, roles e identidades residen tanto la construcción de la figura del santo praguense como los puntos clave disparadores del desarrollo narrativo. También, tensiones entre jurisdicciones y funciones.

El énfasis en la vida y virtudes monacales de Adalberto que se intuye ya en el fragmento que hemos destacado no está desprovisto de intencionalidad: los autores del primer ciclo de *vitae* dedicadas al santo –Canaparius y Bruno de Querfurt³– pertenecían a dicho mundo y, en

¹ *Passio sancti Adalberti martiris Christi*, c. 15, pp. 132-134, en *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, ed. Gábor KLANICZAY, trad. Cristian GAȘPAR and Marina MILADINOV, Budapest / Nueva York, CEU Press, 2012, pp. 132-134. A lo largo del trabajo citaremos dicha edición bajo el título *Passio sancti Adalberti martiris Christi*. La edición crítica puede consultarse en *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot pierwszy*, ed. Jadwiga KARWASIŃSKA, Varsovia, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1962. Acerca de la *Vita prior* se brindarán más detalles en la nota número tres.

² Montecassino se encontraba exento de la jurisdicción episcopal desde el año 748.

³ La autoría de la *Vita prior* ha sido discutida. Diversas posturas han sido manifestadas por Jadwiga KARWASIŃSKA, *Les trois rédactions de 'Vita I' de S. Adalbert*, Roma, Angelo Signorelli, 1958; Jadwiga KARWASIŃSKA, *Wybór pism Święty Wojciech*, Varsovia, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 1996; Johannes FRIED, “Gnesen – Aachen – Rom. Otto III, und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben”, en Michael BORGOLTE (ed.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über*

consecuencia, tenían un particular interés en destacar el valor de la experiencia monacal del protagonista de sus obras hagiográficas. Dentro de este marco, el personaje multifacético que surge del relato, aparece entrelazado en derechos y conflictos jurisdiccionales, que en buena medida delimitan su recorrido. A la vez, y más allá del reconocimiento de las diversas facetas que conforman su identidad, el ansia y la admiración por la vida monacal son los elementos que surgen con mayor claridad. Nos proponemos revisar el tenso diálogo entre Adalberto y los monjes de Montecassino –que sorprendentemente no ha recibido mayor atención por parte de los estudiosos que se han dedicado a la biografía del santo y a las misiones en Europa central en los siglos X y XI– con el fin de reflexionar sobre los ejes propuestos, es decir, a través del cruce de las convergencias y los conflictos generados por el accionar del obispo de Praga y las reacciones al mismo. Dicho episodio citado al inicio de este escrito refuerza la representación de Adalberto,

den “Akt von Gnesen”, Berlín, Akademie Verlag, 2002, pp. 235-272; Jürgen HOFFMANN, *Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag*, Essen, Klartext Verlag, 2005; Lorenz WEINRICH (ed.), *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte. Adalbert von Prag und Otto von Bamberg*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. Los lineamientos fundamentales del debate pueden consultarse en Cristian GAŞPAR, “Preface”, en *Saints of the Christianization Age of Central Europe (Tenth-Eleventh Centuries)*, ed. Gábor KLANICZAY, trad. Cristian GAŞPAR and Marina MILADINOV, Budapest / Nueva York, CEU Press, 2012, pp. 81-88. Por su parte, Bruno de Querfurt redactó dos *vitae* (*longior, brevior*), cuya edición puede consultarse en *Św. Wojciecha biskupa i męczennika żywot drugi napisany przez Brunona z Kwerfurtu*, Jadwiga KARWASIŃSKA (ed.), Varsovia, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969; *Brunonis Vita S. Adalberti*, ed. Georg Heinrich PERTZ, *MGH SS*, 4, Hanover, 1841, pp. 596-612 (se trata de la edición citada en este trabajo); Lorenz WEINRICH (ed.), *Heiligenleben zur deutsch-slawischen Geschichte*. Bruno habría tenido a disposición en el monasterio aventino de SS. Bonifacio e Alessio un manuscrito de la versión B (o “segunda versión del Aventino o romana”) de la *Vita prior*, GAŞPAR, “Preface”, en *Saints of the Christianization Age*, pp. 85-86. Las similitudes entre ambas llevan a pensar en que “... it is practically certain that Bruno had read the earlier *Life*”, Ian WOOD, *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*, Essex, Longman, 2001, p. 215. Wood dedica un apartado del capítulo sobre Adalberto de Praga a la figura y sus biógrafos, donde incluye asimismo las divergencias entre los relatos de Canaparius y Bruno, y los diversos énfasis de los autores, a la vez que resalta la probabilidad de que el ideal misionero de Bruno y sus propios temores se hayan visto plasmados en sus relatos –lo que podría explicar parte de las diferencias con respecto a la *Vita prior*–, WOOD, *The Missionary Life*, pp. 215-220. En esa línea, el medievalista británico analizó a Bruno de Querfurt desde la perspectiva del *ego-trouble* en Ian WOOD, “Shoes and fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt”, en Richard CORRADINI, Matthew GILLIS, Rosamond McKITTERICK e Irene van RENSWOUDE (eds.), *Ego trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, pp. 249-258.

la construcción de su identidad en base a diversas funciones y roles desempeñados en el ámbito eclesiástico (monje, obispo, misionero), así como la autorepresentación del mismo en las obras hagiográficas que le fueron dedicadas, su opción trunca por el monacato tensada por obligaciones y deberes, imagen derivada de las intenciones y del contexto de producción de los relatos hagiográficos.

Adalberto de Praga: obispo, monje y misionero

Vojtěch fue descendiente de la dinastía de los Slavník, cuyo centro se encontraba en Libice nad Cidlinou. Se trataba de un foco de competencia por el poder del ducado de Bohemia, que se encontraba en manos de los Přemyslidas. De acuerdo con la tradición hagiográfica inmediata a su muerte en medio de la actividad misionera que realizaba en el Báltico, estaba destinado a la vida secular: fue la cura de una enfermedad que lo llevó al borde de la muerte por la ira divina el hecho que marcó la consagración al Señor por parte de sus padres, atormentados por las aflicciones del niño y agradecidos por la recuperación milagrosa que había experimentado⁴. Desde entonces, la fe, la disciplina y la devoción por los mártires por parte de Vojtěch no harían sino crecer notoriamente a lo largo de su infancia y juventud⁵.

Formado en la escuela catedralicia de Magdeburg⁶, la muerte del arzobispo Adalberto († 981), de quien tomó el nombre, y el viaje del maestro Ochtrich († 981) hacia la corte de Otón II (955-983)⁷, parecen

⁴ *Passio sancti Adalberti*, c. 2, pp. 98-100.

⁵ Desde sus años de juventud y formación en Magdeburg se acercaba a las reliquias de los santos: ... *ubi longius aliquo positus magister ei locum prebuit, occultis itineribus ad sanctorum martyrum domicilia confugit, Passio sancti Adalberti*, c. 4, p. 102.

⁶ *Passio sancti Adalberti*, c. 3, pp. 100-102. Sobre las escuelas catedralicias, consultar el trabajo ya clásico de Stephen JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools in Medieval Europe, 950-1200*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1994.

⁷ El fallecimiento del arzobispo desencadenó disputas por la elección del sucesor. Finalmente asumió Giseler, quien hasta entonces ocupaba la silla episcopal de Merseburg, diócesis que fue suprimida y restituida recién en el año 1004 a su muerte. Thietmar II, 36-37 y Thietmar III, 13-16 responsabiliza a Giseler por la suerte del obispado. Las razones de la disolución han sido debatidas intensamente; Warner las resume en Thietmar of Merseburg, *Ottonian Germany. The Chronicle of Thietmar of Merseburg*, trad. David WARNER, Manchester University Press,

haber marcado el momento para el regreso de Adalberto a las tierras de Bohemia para ponerse al servicio de Thietmar († 982), primer obispo de Praga⁸, quien moriría poco después⁹. Una asamblea constituida por los fieles de la iglesia y Boleslao II (c. 920-999), duque de Bohemia (972-999), eligió a Adalberto para ocupar la silla episcopal, elección confirmada por un espíritu demoníaco que había poseído a un hombre y declarado que solamente temía a quien habría de sentarse en dicho trono¹⁰. En dos ocasiones (989-992 y 995-996) decidió abandonarlo para dedicarse a la peregrinación, la vida monacal y la misión entre los paganos. En ambos casos, Adalberto se encaminó hacia el territorio italiano (aunque no transcurrió sus días exclusivamente allí), donde se dirigió hacia las comunidades monásticas de Montecassino, con su dependencia en Valleluce, y el notable monasterio de SS. Bonifacio e Alessio en el Aventino¹¹. El marco se encuentra dado por el eremitismo peregrinante y misionero, uno de los fenómenos del año 1000¹², contemporáneo al resurgimiento de la misión y el ideal martirial acorde con la profusión de actividades misioneras en pos de la

conversión de los paganos instalados en el territorio de Europa central y a la difusión de la cultura latina en la región¹³.

El pasaje con el que se inició este trabajo proviene de la *Passio* conocida como *Vita prior* escrita c. 999 por encargo del emperador Otón III¹⁴, de una compleja tradición manuscrita¹⁵. Un segundo fragmento de la misma da cuenta de la autopercepción multifacética de Adalberto al posicionarse frente a la masa de prusianos reticentes a su presencia y actividad misionera en el Báltico: “*Sum natiuitate Sclauus, nomine Adalbertus, professione monachus, ordine quondam episcopus, officio nunc uester apostolus*”¹⁶. Al respecto, Paolo Golinelli ha afirmado: “La *professio* è la scelta di vita, la *conversatio morum* che attinge al profondo dell’animo, mentre l’*ordo* è qualcosa di più esterno, che ha a che fare con le gerarchie umane; l’*officium* infine è il compito che si è assegnato in quel momento: quello di missionario. Insieme però questi tre elementi costituiscono i fattori essenziali della sua esistenza, quali emergono proprio dalla *Vita prior*”¹⁷.

En efecto, y tal como señala Golinelli, la acción episcopal de Adalberto en la *Passio* de Canaparius se reduce a algunas cuestiones y

Manchester, 2001, p. 59. Thietmar realiza un esfuerzo por registrar y restaurar la memoria de la sede, Andrea Vanina NEYRA, “La recuperación de la gloria de la ciudad de Merseburg en la Crónica de Thietmar”, *Revista Roda da Fortuna*, 2015/2, pp. 90-121.

⁸ La fundación del obispado se remonta al año 973.

⁹ *Passio sancti Adalberti*, c. 6, p. 108.

¹⁰ *Passio sancti Adalberti*, c. 7, p. 112. Paolo Golinelli analiza los tres momentos del ascenso de Adalberto al obispado: la *electio* por parte del pueblo y el duque, la *confirmatio* por parte del emperador en Verona, y la *consecratio* por parte del arzobispo Willigis de Maguncia, Paolo GOLINELLI, “Sant’Adalberto di Praga tra agiografia e storia”, en Paolo GOLINELLI (ed.), *Il millenario di Sant’Adalberto a Verona. Atti del Convegno di Studi della Biblioteca Capitolare e delle Celebrazioni cittadine (Verona 11 – 12 aprile 1997)*, Bologna, Patron Editore, 2000, p. 33. Wood, en cambio, asevera que la elección de Adalberto fue el resultado de un trato entre la familia de este y los Přemyslidas, que gobernaban Bohemia, WOOD, *The Missionary Life*. La opinión de Wood había ya sido elaborada por Karl RICHTER, “Adalbert Bischof von Prag”, en Karl BOSL (ed.) *Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder, Band I, Múnich / Viena, R. Oldenbourg Verlag*, 1974, pp. 9-26: “Die Wahl eines Slawnikingers zum Bischof des Landes kann nur als Kompromiß zwischen den beiden mächtigsten Familien verstanden werden: die eine verfügte über die politische Herrschaft, die andere wurde mit der geistlichen Herrschaft abgefunden”, p. 12.

¹¹ De hecho, una serie de iglesias dedicadas al santo de Bohemia dan cuenta del culto a san Adalberto en Italia, impulsado por su amigo el emperador Otón III. Sobre dichas iglesias, se puede consultar Paola NOVARA, “Le chiese dedicate a S. Adalberto a Roma e a Ravenna”, en GOLINELLI (ed.), *Il millenario di Sant’Adalberto a Verona*, pp. 61-76.

¹² GOLINELLI, “Sant’Adalberto di Praga tra agiografia e storia”, p. 35.

¹³ Remitimos a dos contribuciones clave en este sentido: Marina MILADINOV, *Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West*, Zagreb, Leykam International, 2008; WOOD, *The Missionary Life*.

¹⁴ Otón III y Adalberto compartían, además del interés por la vida monacal y la expansión del cristianismo, una amistad sugerida por las fuentes. En efecto, una vez que el emperador tuvo noticias del martirio del obispo de Praga, emprendió una peregrinación hacia Gniezno, donde visitó las reliquias del flamante santo y realizó un trascendente encuentro con el duque de Polonia, el piasta Boleslao el Bravo, sobre cuyas repercusiones tanto se ha debatido. Acerca de la relevancia política del congreso de Gniezno: Jerzy WYROZUMSKI, “Der Akt von Gnesen und seine Bedeutung für die polnische Geschichte”, en Michael BORGOLTE (ed.), *Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den “Akt von Gnesen”*, Berlín, Akademie Verlag, 2002. Recientemente el historiador Roman Michałowski ha publicado un volumen dedicado al encuentro de Gniezno y las repercusiones en la afirmación institucional del cristianismo en la región, Roman MICHAŁOWSKI, *The Gniezno Summit. The Religious Premises of the Founding of the Archbishopric of Gniezno*, Leiden / Boston, Brill, 2016.

¹⁵ La *Vita prior* de Canaparius no ha llegado hasta nosotros en la versión original (X según la denominación de Karwasińska), sino en sus tres reelaboraciones (A, B, C), mientras que una presumible cuarta versión permanece perdida. Cristian Gašpar ha resumido con claridad dicha tradición manuscrita, GAŠPAR, “Preface”, en *Saints of the Christianization Age*, pp. 81-88.

¹⁶ *Passio sancti Adalberti*, c. 28, p. 172.

¹⁷ GOLINELLI, “Sant’Adalberto di Praga tra agiografia e storia”, pp. 30-31.

obligaciones básicas como la división de los ingresos eclesiásticos y la atención a los asuntos pastorales¹⁸, mientras, entrelazadas, se mencionan acciones que responden al modelo monástico¹⁹. La *Vita prior*, sin embargo, no registra iniciativas tales como la fundación del monasterio benedictino de Břevnov en Praga en el año 993²⁰. Esto supone un intento por extender la red eclesiástica con el que sería el primer convento de monjes en el territorio, a la vez que reúne dos ámbitos de interés del futuro santo: el episcopal y el monacal, en particular en la vertiente benedictina. Además, el monasterio es puesto bajo la protección papal y de Boleslao II²¹. Cabe preguntarse, consecuentemente, si esta omisión obedece a un esfuerzo del autor por difuminar la obra episcopal frente a la exaltación de otros elementos de la biografía de Adalberto, como aquellos vinculados al ideal monástico y misionero, pese a tratarse de una fundación monacal.

Por otra parte, el rebaño no parecía tener voluntad de adaptarse a las costumbres cristianas, por lo que Adalberto considera que el desempeño de su función no es fructífero²². De este modo, la reiterada mención de los vicios de los feligreses y su terquedad en el mantenimiento de las tradiciones precristianas –específicamente la poligamia, el matrimonio de los clérigos y el comercio de esclavos cristianos por

¹⁸ *Passio sancti Adalberti*, c. 10, p. 120. El capítulo enfatiza los hábitos virtuosos de Adalberto y relega la acción pastoral, que es entendida como *exteriore cura*.

¹⁹ Entre otras y a modo de ejemplo, el hagiógrafo se refiere explícitamente a la observación del silencio nocturno *ad instar monachicę professionis*, *Passio sancti Adalberti*, c. 10, p. 120.

²⁰ RI II, 5 n. 712, en *Regesta Imperii Online*, disponible en: http://www.regesta-imperii.de/id/0993-01-00_1_0_2_5_0_750_712 (consultado 13/11/2019). Johan Friedrich BÖHMER, *Regesta imperii. II. Sächsisches Haus, 919-1024. 5: Papstregesten 911-1024*, ed. Harald ZIMMERMANN, Viena, 1998. Jean-Marie SANSTERRE, “Le Monastère des Saints Boniface et Alexis sur l’Aventin et l’expansion du christianisme dans le cadre de la ‘Renovatio Imperii Romanorum’ d’Otton III”, *Revue Bénédictine* 100 (1990), p. 498 cuestiona la presencia de monjes benedictinos de SS. Bonifacio e Alessio en el monasterio de Břevnov, puesto que las fuentes que la reflejan son posteriores.

²¹ RI II, 5 n. 716, en *Regesta Imperii Online*, disponible en: http://www.regesta-imperii.de/id/0993-05-31_1_0_2_5_0_754_716 (consultado 13/11/2019). BÖHMER, *Regesta imperii. II. Sächsisches Haus, 919-1024. 5*.

²² *Erat autem cunctis diebus pontificatus [episcopii] sui pie ac fideliter seruiens Domino, sed multo tempore in proficuo labore christianitatis normam in populo*, *Passio sancti Adalberti*, c. 9, p. 116.

parte de mercaderes judíos²³– constituyen puntos de tensión para el obispo en numerosas ocasiones²⁴, configurando circunstancias interpretadas bajo un signo negativo que justificarían el comportamiento errático del héroe: es decir, el abandono de la sede en favor de la práctica de una vida virtuosa dejando atrás las obligaciones contraídas al ser consagrado como obispo parecía una salida válida²⁵.

En la primera instancia de duda de Adalberto sobre la continuidad de su episcopado, la justificación de la decisión de interrumpirlo es aceptada por el papa, quien le recomienda dedicarse a la contemplación: “*Fili,*” *inquit, “quia te sequi nolunt, fuge quod nocet. Opere precium est enim, si cum aliis fructum agere non potes, uel te ipsum non perdas. Quare meo consilio arripe tibi ocia contemplationis et sede inter eos, qui, uitam quietam in studiis dulcibus et salubribus agunt*”²⁶. Con dicho aval, Adalberto pretende ponerse en marcha para peregrinar hacia Jerusalén²⁷.

Es entonces cuando llega al monasterio de Montecassino: el episodio permite al autor dedicarle algunas palabras a Benedicto, *monachorum flos et gloria*²⁸. Es allí donde el protagonista oye las palabras justas para poner un paréntesis a su deambular, que cierran el capítulo 14. El abad Manson (en desempeño de dicho cargo entre 986 y 996) se proclamó en contra del estilo de vida errante destacando los peligros del constante cambio –de modo que se trataba de una advertencia

²³ El comercio de cristianos es entendido como la conversión del propio Cristo en objeto de la venta y es puesto en boca del mismo “*Ego sum Ihesus Christus qui uenditus sum; et ecce iterum uendor Iudęis...*”, *Passio sancti Adalberti*, c. 12, p. 126.

²⁴ *Passio sancti Adalberti*, c. 19, pp. 146-150, remitimos a la nota 47, donde se ejemplifica con el caso de una adúltera y el intento del obispo de evitar la práctica de la costumbre pagana frente al adulterio.

²⁵ *Vidit ergo episcopus, quia diuinis legibus contraire omnibus modis festinarunt; uidit quod obdurato corde in Deum grandia queque et noua sclera adimplere meditantur; uidit optime gubernationis frustrari lacertos, plus etiam obesse sibi quam populo prodesse. Deflet ergo peccatum et amarissimo luctu prosequitur dampna perditę gentis. Ad ultimum cogitat, melius esse relinquere quam in cęco et sponte pereunte populo operam perdere*, *Passio sancti Adalberti*, c. 12, p. 124.

²⁶ *Passio sancti Adalberti*, c. 13, p. 128.

²⁷ La emperatriz Teófano le entregó oro para llevar a cabo el viaje, que Adalberto distribuyó entre los pobres. Sobre las apreciaciones ante su generosidad entre los contemporáneos, ver *Passio sancti Adalberti*, c. 14, p. 130, n. 3.

²⁸ *Passio sancti Adalberti*, c. 14, p. 130.

para Adalberto, quien, a juzgar por el abad, se alejaba de su búsqueda de santidad– y le sugirió que se quedara con ellos: “*Stare autem loco et supernis usibus eo liberius frui non nos, sed precepta maiorum uirorum-que forcium exempla tibi dicunt*”. *Quod consilium prouidus heros non secus quam diuinitus datum accipiens, ibi finem laboris et errabundę uagacionis ponere cogitauit*²⁹.

El documento plantea la continuidad de la reflexión acerca de la conveniencia de permanecer en el monasterio, es decir, la aceptación de la propuesta por parte de Adalberto no es inmediata. Sin embargo, lo que impide la concreción efectiva de lo que en las primeras líneas del capítulo 15 ya aparece como decidido –adoptar la vida monástica–, es la escucha de *terribile uerbum*: el pedido de los monjes de la toma del hábito venía acompañado de la sugerencia de la posibilidad de consagrar iglesias por parte del héroe, puesto que *cum sis episcopus*³⁰.

La respuesta de Adalberto ante semejante planteo es contundente: *Vtrum me hominem uel asinum putatis...?*³¹ A lo que agrega: *ut cum amota filiorum cura episcopus esse desisterem, nunc sub nomine epis-*

*copi uestras domus consecrarem?*³² El pasaje nos permite preguntarnos por la autoidentificación de Adalberto y acerca de la evidente tensión entre el monacato y la función episcopal de acuerdo con la visión del autor del relato. De manera evidente, según la percepción del asunto mediada por el hagiógrafo, el rol de obispo no es el que define al santo checo. El episodio constituye una forma de reivindicar no solo las enseñanzas monacales hacia Adalberto, sino también de atraer su reputación hacia el monasterio de SS. Bonifacio e Alessio en particular, que se posicionaría con notoriedad de cara a la expansión cristiana, apoyado en la figura de aquel mártir. De hecho, se trata de un proceso que no culmina aquí, sino que cuenta con la labor evangelizadora de otros mártires posteriores como Bruno de Querfurt (biógrafo también de Adalberto)³³. No obstante, el suceso –que puede parecer anecdótico– da cuenta de que la diferencia entre el oficio episcopal y monacal se presenta desdibujada: las fronteras entre el clero secular y el regular son difusas y pueden llevar a desavenencias como las que detonan la reacción del protagonista. Asimismo se plantea la problemática de que los monjes solicitaran la consagración de Iglesias a un obispo de una sede lejana y recientemente fundada.

Las duras palabras de rechazo de Adalberto vienen seguidas de una acción desmedida: *Nec mora iuit deorsum per montis conuexa et quasi*

²⁹ *Passio sancti Adalberti*, c. 14, p. 132. Jean-Marie SANSTERRE, “Attitudes à l’égard de l’errance monastique en Occident du VIe au XIe siècle”, en Alain DIERKENS y Jean-Marie SANSTERRE (eds.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle*, Ginebra, Droz, 2000, pp. 215-234. El autor presenta las características del monasticismo occidental, que, con excepción del irlandés y algunos casos particulares que incluyen la combinación con el celo misionero, se proclamó fundamentalmente contra la errancia y la definió bien como una reprobable *vagatio*, bien como una loable *peregrinatio*; monasticismo y peregrinación se presentan a la vez como contradictorios y complementarios, pp. 215-216. En las palabras del abad que citamos a continuación, resuena el argumento de la *Regula Ferrioli* de evitar vagabundear para escapar al contacto con los vicios mundanos, *ibid.*, p. 222. Contrariamente a las consideraciones de sus detractores, la errancia ascética proponía un ideal de ruptura con el mundo, *ibid.*, p. 225. Del siguiente modo se manifiesta el abad frente a Adalberto: *Perplexitatibus quippe fugacis seculi carere magni animi est, sed coditie loca noua mutare minus laudabile est, Passio sancti Adalberti*, c. 14, p. 132.

³⁰ Remitimos a la cita completa en el inicio del trabajo, *Passio sancti Adalberti*, c. 15, p. 132.

³¹ El asno, del mismo modo que otros integrantes del mundo animal, fueron representantes de un simbolismo ambiguo, que permitía en el Medioevo asociarlo tanto a Cristo como al mal. En este pasaje, se encuentra claramente inscrito en una interpretación negativa, que lo vincula a la ignorancia. Acerca de la emblemática del asno puede consultarse el trabajo clásico de Louis CHARBONNEAU-LASSAY, *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. Barcelona, Olañeta, Serie Sophia Perennis, 1997, pp. 223-233.

³² Cristian Gaşpar rastrea la escena –o, más bien, el diálogo– en elaboraciones posteriores de la *Vita*, destacando la reformulación de estas palabras tan duras, *Passio sancti Adalberti*, c. 15, pp. 134-135, n. 3.

³³ SANSTERRE, “Le Monastère des Saints Boniface et Alexis sur l’Aventin”, pp. 493-506. En una serie de trabajos, abordamos la figura de Bruno de Querfurt desde la perspectiva del *ego-trouble*, especialmente en lo que concierne a imágenes animalizadas: Andrea Vanina NEYRA, “Ladrar cosas maravillosas: simbología animal autoreferencial en la *Vita quinque fratrum* de Bruno de Querfurt”, en Andrea Vanina NEYRA y Soledad BOHDZIEWICZ, *El Ego-trouble en discursos de y sobre la autoridad episcopal en la Edad Media*, Mar del Plata, GIEM/UNMDP, 2018, pp. 31-51; Andrea Vanina NEYRA, “*Rapax inuenti auaricia ridet*: la animalización de la avaricia en la *Vita quinque fratrum* de Bruno de Querfurt”, *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, vol. 12, 2016-2017, pp. 40-48; también en la ponencia *Fac finem angustię meę: Bruno de Querfurt a través de la Vita quinque fratrum*, en *I Jornadas de Reflexión sobre Autobiografía: Escrituras del Yo desde la Antigüedad hasta Nuestros Días*, Escuela de Letras del Instituto de Investigaciones de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 19 y 20 de octubre de 2017. Darius BARONAS, “St. Bruno of Querfurt: The Missionary Vocation”, *Lithuanian Historical Studies*, 14 (2009), pp. 41-52, destaca el modo en que Bruno fue afectado por el violento martirio de Adalberto y el ideal del martirio.

*duorum dierum itinere acto, ad magnum uirum Nilum perrexit...*³⁴ La visita a Nilus de Rossano³⁵ trae aparejada la explicitación por parte de este último de la imposibilidad de aceptarlo en Valleduce ante un eventual conflicto con Montecassino, monasterio del que dependía: *Etenim, ut iste habitus et barbę pili testantur, non indigena, sed homo Grecus sum. Terra autem quantulacumque est, quam ego et mei incolunt, illorum quos tu bene fugis, propia est. Si, quod Deo uolente nimis uellem, una nobiscum cohabitaueris, tollunt illi, quę sua sunt; ego cum caris filiis expellat totus, tu de incerta re plus incertus eris*³⁶. En efecto, el consejo de Nilus da cuenta tanto de una relación con el abad de Montecassino Manso marcada por la tensión³⁷, como de la amistad con Leo, abad de SS. Bonifacio e Alessio, destino recomendado³⁸. También, de la precariedad de la situación de al menos algunos monjes como él, “extranjeros”, y de la gran relevancia de las relaciones personales y de los avales necesarios para asegurar la movilidad entre monasterios³⁹.

El relato continúa con el arribo al monasterio benedictino, donde Adalberto toma el hábito junto a su hermano Gaudencio⁴⁰ y se retoma la descripción de su afición por el ideal de vida monástica, tal como en los capítulos relativos a su infancia y juventud: allí practicó la obediencia,

la humildad, combatió los vicios, sirvió al resto de los hermanos; a la vez, la narración lo ubica como partícipe de una serie de situaciones milagrosas, que apuntan a la construcción de su santidad en vida⁴¹. Consideramos que los capítulos 16 y 17 de la *Passio* reafirman lo declarado en las líneas precedentes: el origen aventino de la pieza hagiográfica y el plausible desacuerdo entre Montecassino y su dependencia de Valleduce y SS. Bonifacio e Alessio, se condice con esta exaltación de los valores monacales puestos en práctica en este último frente a la aprehensión que caracteriza los capítulos 14 y 15, donde el relato gira en torno a la identidad y funciones del héroe, cuyo transcurrir en Montecassino aparece marcado por la tensión y la inestabilidad (tanto funcional/identitaria como emocional)⁴².

La vida de Adalberto como monje en el Aventino no transcurriría sin sobresaltos. Delegados del duque de Bohemia Boleslao II participaron del sínodo romano que tuvo lugar en el verano del año 992 a instancias de Willigis, el arzobispo de Maguncia que reclamaba al papa una solución –el retorno del obispo– para la sede praguense⁴³, y se retiraron victoriosos. La *Passio* menciona acaloradas discusiones

³⁴ *Passio sancti Adalberti*, c. 15, p. 134.

³⁵ SANSTERRE, Jean-Marie, “Saint Nil de Rossano et le monachisme latin”, *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, 45 (1991), pp. 339-386. Sobre el lugar de Ravenna en la ideología y la cultura imperial, incluyendo la importancia de personalidades como Nilus de Rossano, Otón III y Adalberto de Praga, Tom BROWN, “Culture and Society in Ottonian Ravenna: Imperial Renewal or New Beginnings?”, en Judith HERRIN y Jinty NELSON (eds.), *Ravenna. Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*, Londres, School of Advanced Study, University of London, Institute of Historical Research, 2016, pp. 335-344. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/j.ctv512x7n.22> (Consultado: 21/08/2019).

³⁶ *Passio sancti Adalberti*, c. 15, p. 136.

³⁷ De acuerdo con Cristian Gaşpar, *Passio sancti Adalberti*, c. 15, p. 136, n. 2.

³⁸ Atinadamente Cristian Gaşpar señala este hecho como “... revaling for the self-promoting agenda of Iohannes Canaparius”, *Passio sancti Adalberti*, c. 15, p. 136, n. 3.

³⁹ SANSTERRE, “Attitudes à l’égard de l’errance monastique en Occident”, pp. 220-221, si bien la adopción de la Regla benedictina en la mayor parte de los monasterios benedictinos apunta a la estabilidad, no se descarta la admisión de un monje en una nueva comunidad con el aval o recomendación del abad.

⁴⁰ *Passio sancti Adalberti*, c. 16, p. 138. Radim-Gaudencio (c. 970-c.1020), medio hermano de Adalberto, lo acompañó durante buena parte de sus aventuras y peregrinaciones, incluyendo la misión en Prusia en la que el exobispo de Praga encontraría la muerte. Gaudencio se convirtió en “obispo de san Adalberto”, primer arzobispo de Gniezno en Polonia.

⁴¹ *Passio sancti Adalberti*, c. 17, pp. 140-142. Andrea Vanina NEYRA, “Santidad en vida, prácticas ascéticas, administración de la Iglesia y reacciones en la Bohemia medieval”, en Lidia AMOR, Ana BASARTE y Dolores CASTRO (eds.), *Actas de las XVI Jornadas de Estudios Medievales y XXVI Curso de Actualización en Historia Medieval, 3-5 septiembre de 2018*, CABA, SAEMED, 2019, pp. 163-173.

⁴² Como se ha propuesto en CORRADINI, GILLIS, McKITTERICK y van RENSWOUDE (eds.), *Ego trouble*, y siguiendo esta línea que hemos abordado en diversos trabajos especialmente en torno a Thietmar de Merseburg y Bruno de Querfurt, consideramos que es factible tener en cuenta las consideraciones y problemáticas personales de autores y protagonistas de obras hagiográficas y cronísticas a partir del análisis de los textos –sin intención de adentrarnos en asuntos concernientes a la psicología individual– consideramos viable la contextualización de los relatos y problemáticas del *ego* en un marco más general y en discusiones acerca de la historia social y cultural.

⁴³ Ernst-Dieter Hehl analiza las libertades y posibilidades de acción de obispos y arzobispos en el contexto de las relaciones de poder con la élite gobernante y, en particular, durante el cambio de gobierno y políticas de Otón III y Enrique II. Con respecto al conflicto desatado entre Willigis de Maguncia y Adalberto, el autor destaca que la victoria arzobispal se enmarca en el derecho canónico y la indisolubilidad del vínculo “matrimonial” entre un obispo y su iglesia: “... ein Bischof sei mit seiner Diözese auf ewig verheiratet”, Ernst-Dieter HEHL, “Bedrängte und belohnte Bischöfe. Recht und Politik als Parameter bischöflichen Handels bei Willigis von Mainz und anderen”, en Ludger KÖRNTGEN y Dominik WAßENHOVEN (eds.), *Patterns of Episcopal Power. Bishops in Tenth and Eleventh Century Western Europe*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2011, p. 80.

entre los monjes, los delegados y el arzobispo, que culminan con la sentencia papal, cuyo cumplimiento queda sujeto a las condiciones encontradas en el obispado de Praga: “... *Si autem a consueta iniquitate sua recedere nolunt, hic noster absque periculo sui capituli malorum consortia declinet*”⁴⁴. De este modo, se prefigura la legitimidad del segundo abandono de la sede por parte de Adalberto, que tendría lugar en el año 994: pese a la alegría manifiesta en el pueblo a su regreso, este último se mantuvo en sus antiguos vicios y *perit labor pastoralis et diligens cura boni patris*⁴⁵. A la vez, el hagiógrafo destaca que la decisión papal no está basada en la opinión personal del prelado (que era favorable a Adalberto), sino en el derecho: *Tum apostolicus non tam uoluntate quam iure Dei permotus talia respondit*⁴⁶.

En efecto, el rebaño –que aparece animalizado en la *vita* a causa sus actos incivilizados y su infidelidad– no daba señales de reforma de sus conductas y costumbres⁴⁷, de modo que Adalberto decidió viajar a Roma por segunda vez para retomar la vida monástica junto a los hermanos de SS. Bonifacio e Alessio⁴⁸. La actuación infructuosa del obispo en la diócesis es trocada por la contemplación y la práctica de la virtud: este nuevo énfasis en los logros monacales refuerza la hipótesis de la construcción de la figura de Adalberto envuelto en una serie de tensiones y decisiones que convergen para denostar la experiencia

⁴⁴ *Passio sancti Adalberti*, c. 18, p. 144. De este período, más específicamente del año 993 data la fundación del monasterio de Břevnov por parte de Adalberto.

⁴⁵ *Passio sancti Adalberti*, c. 18, p. 146.

⁴⁶ *Passio sancti Adalberti*, c. 18, p. 144. Bruno de Querfurt, el otro biógrafo de Adalberto, consideraba de relevancia para su propia misión el obtener una autorización papal, BARONAS, “St. Bruno of Querfurt: The Missionary Vocation”, pp. 41-52.

⁴⁷ Hemos estudiado la caracterización de los eslavos como perros en diversos trabajos, entre los cuales citamos los siguientes: Andrea Vanina NEYRA, “Slavs and Dogs: Depiction of Slavs in Central European Sources From the 10th-11th Centuries”, *Medium Aevum Quotidianum* 69, Krems, 2014, pp. 5-24; Andrea Vanina NEYRA, “The Destruction of the Church: On Bishops, Slavs and Ambitions in Thietmar’s Chronicle”, en Peter COSS, Chris DENNIS, Melissa JULIAN-JONES y Angelo SILVESTRI, *Episcopal Power and Personality in Medieval Europe, c.900-c.1480*, Turnhout, Brepols, 2020, pp. 21-33. El evento que es relatado en este punto de la *Passio sancti Adalberti*, c. 19, pp. 146-150, involucra a una mujer adúltera y a la familia del esposo; mientras estos pretendían vengarse por el adulterio con la decapitación de la mujer, esta halló protección en el obispo, hasta que un traidor delató su escondite.

⁴⁸ *Passio sancti Adalberti*, c. 20, p. 150.

episcopal y, a la vez, exaltar las bondades del monasterio mencionado más arriba.

A continuación se produce una digresión en la narración en torno al viaje de Otón III a Italia y la elección de un nuevo papa (Gregorio V, c. 970-999, papa entre 996 y 999)⁴⁹, para dar lugar a introducir la relación de amistad entre Otón III y Adalberto, así como al renovado reclamo de Willigis de Maguncia para que el obispo regresara a Praga, *solam Pragam suo pastore uiduari*⁵⁰. Se repite la decisión sinodal de la instancia anterior de abandono de la sede: Adalberto debía abandonar el monasterio, retornar a la sede, pero, de no conseguir avances en la aceptación y práctica del cristianismo por parte de la población, se le permitiría realizar actividades misioneras con el fin de evangelizar otros pueblos⁵¹. Este sería, de hecho, su destino final.

El trayecto entre Roma y Praga se realiza con una serie de paradas⁵² que robustecen la amistad entre el emperador y el obispo, que ejercita la humildad en la corte sirviendo a los presentes⁵³. Es entonces cuando se producen los últimos momentos de plenitud espiritual y emocional de Adalberto previa al martirio sufrido frente a los prusianos: aconseja al emperador, tiene un sueño-visión del futuro sacrificio, visita las reliquias de san Martín de Tours y de san Benito. La mención del nombre de este último permite al hagiógrafo recordar los milagros

⁴⁹ *Passio sancti Adalberti*, c. 21, pp. 152-156.

⁵⁰ *Passio sancti Adalberti*, c. 22, p. 156.

⁵¹ *Passio sancti Adalberti*, c. 22, pp. 156-158. Entre los factores que ejercieron influencia en la decisión de Adalberto no se excluye la presión sentida a causa del asesinato de su familia. Adicionalmente Richter ha apuntado a otra posible razón del alejamiento definitivo del obispo con respecto a su silla episcopal: el deseo de Boleslao II de que la misma fuera ocupada por algún miembro de su dinastía, RICHTER, “Adalbert Bischof von Prag”, p. 18. En su relato de los eventos en torno a Adalberto, el cronista Cosmas de Praga transmite una imagen negativa de Strachkvas (929/935-996), hermano de Boleslao II, quien habría ambicionado la diócesis, sin llegar a obtenerla por fallecer durante la ceremonia de nombramiento, *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, ed. Bertold BRETHER, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum rerum Germanicarum, new series, vol. 2, Berlín, Weidmann, 1923, I. 30.

⁵² Maguncia, Tours, Fleury, *Passio sancti Adalberti*, c. 23-25, pp. 158-166.

⁵³ *Passio sancti Adalberti*, c. 23, p. 160. SANSTERRE, “Le Monastère des Saints Boniface et Alexis sur l’Aventin”, p. 500, advierte sobre una amistad a nivel personal y moral y previene sobre posibles exageraciones de la influencia de Adalberto en Otón con respecto a los planes de expansión cristiana ligada a la *Renovatio Imperii Romanorum*. En cambio, el rol de Adalberto cobraría mayor significancia para los planes imperiales luego de su muerte.

que se producen en presencia de *corpus confessoris nostri et patris* y reafirmar la influencia benedictina en san Adalberto⁵⁴.

Por el contrario, el relato sobre el camino de regreso hacia Praga, emprendido solo para evitar caer en la insubordinación⁵⁵, se encuentra plagado de imágenes de Bohemia como una nación perversa, malvada, sorda a las enseñanzas del cristianismo. Es la misma nación que, antes de que se llegara a producir el arribo, había masacrado a la familia Slavník en Libice –hecho al que sobrevivieron tanto Adalberto, como sus hermanos Gaudencio y Soběslav por no encontrarse allí⁵⁶. Por dicha razón, el obispo inquiera por medio de mensajeros si sería recibido nuevamente. La respuesta del pueblo apunta al incumplimiento de los deberes episcopales y a la inconstancia del protagonista: “*Et tamen unde nouum hoc genus, ut tociens repulsos, tociens abiectos, non unius sed diuersarum mentium requirat episcopus?*”⁵⁷. Lejos de preocuparse, Adalberto se alegra, ya que *pastoralis curę funem et uincola de meo collo ipsorum refutatio liberauit*⁵⁸. En adelante, el héroe emprendería la misión de evangelizar a las poblaciones del Báltico, presentada como una liberación en pos de la salvación del alma con respecto a la atadura representada por las obligaciones de la función episcopal.

Canaparius, a quien se ha atribuido la *Vita prior*, hace su aparición en la narración en los momentos previos al trágico final del santo. El capítulo 29 comienza con una escena situada ... *in monasterio, ubi ille talis nutritus fuerat...*⁵⁹, en la cual el hagiógrafo declara haber tenido una visión del martirio⁶⁰. Unas líneas después, se refiere a otra visión

⁵⁴ *Passio sancti Adalberti*, c. 25, p. 162.

⁵⁵ *Vir ergo sanctus eius caram uitam carissimo Ihesu multum commendans, secundum placitum archipresulis sui ad apostatricem gentem pergere cepit. Sapuit ipse, quod consilio suo non obaudirent, sed ne inobediens esset, iussum iter adimplere maluit*, *Passio sancti Adalberti*, c. 25, p. 164.

⁵⁶ *Passio sancti Adalberti*, c. 25, p. 164.

⁵⁷ *Passio sancti Adalberti*, c. 26, p. 166.

⁵⁸ *Passio sancti Adalberti*, c. 26, p. 166.

⁵⁹ *Passio sancti Adalberti*, c. 29, p. 172.

⁶⁰ La inserción de su nombre en la obra en función de relatar la visión no resulta un dato suficiente para Golinelli para aceptar la autoría de Canaparius, GOLINELLI, “Sant’Adalberto di Praga tra agiografia e storia”, p. 39.

anticipatoria del trágico destino, esta vez de Gaudencio, así como a la misa celebrada por este y a la participación de *sanctus ille monachus* en la comunión⁶¹. En el tramo final de la obra, podemos observar, entonces, que Adalberto es denominado obispo, monje, mártir, santo. Él mismo, recordemos, se había presentado ante la multitud de infieles prusianos como eslavo, monje, obispo y apóstol. Dentro de esta multiplicidad de facetas, es de destacar que la función episcopal es presentada como un asunto del pasado –*ordine quondam episcopus*–, la condición monacal, como una profesión elegida –*professione monachus*– y la actividad misionera, como un servicio actual –*officio nunc uester apostolus*–, única salida viable para un obispo cuya familia fue asesinada por los secuaces de la dinastía gobernante y fue rechazado por sus feligreses, que, por otra parte, no podía escapar a las ataduras del derecho canónico que le impedían abandonar su Iglesia por voluntad propia⁶². En este contexto, la aparición de Canaparius con su visión situado en SS. Bonifacio e Alessio –que lo sitúa como “testigo anticipatorio”– y la definición de Adalberto como monje por parte del biógrafo, vienen a actualizar el pasado monacal frustrado en medio del punto cúlmine de la actividad misionera: la misión es parte integral, una proyección de la vida eremítica pese a las diferencias entre ambas.

Palabras finales

A lo largo de la *Passio sancti Adalberti*, el hagiógrafo define a Adalberto de modo multifacético (monje, obispo, misionero) y lo hace partícipe de dicha representación. Conocemos a Adalberto a través de sus *vitae* y en particular a partir de la *Vita prior*, que señala el inicio de los relatos hagiográficos del héroe, de modo que debemos tener en cuenta el modo en que las intenciones e intereses del autor han influido en la construcción del personaje en el mencionado texto y en la tradición

⁶¹ *Passio sancti Adalberti*, c. 30, p. 176.

⁶² *Passio sancti Adalberti*, c. 28, p. 172. Es probable que las razones del abandono conjugaran otros factores, a saber, la confrontación política entre su familia y los Přemyslidas.

posterior. Asimismo, somos testigos de los conflictos y convergencias en torno a la figura: contrastes entre las funciones, empatías o animosidades personales, obligaciones e intereses colisionan continuamente.

A través del recorrido del trabajo, hemos podido observar que los momentos de la vida de Adalberto que lo acercan a la contemplación y al ejercicio de las virtudes cristianas, así como a cierta plenitud emocional, son aquellos en los que lo encontramos en el ámbito monacal, especialmente en el monasterio aventino de SS. Bonifacio e Alessio. De allí es originaria la tradición manuscrita hagiográfica sobre el santo de Bohemia. Sin embargo, la ansiada vida monástica es constantemente interrumpida por las obligaciones de la función episcopal, que emerge siempre como disruptiva, como una atadura que aleja al héroe del camino verdadero y la santidad.

En este marco, consideramos relevante el modo en que los conflictos monásticos, por un lado, y entre los deberes episcopales y la vida monacal, por otro, se convierten en detonantes del desarrollo narrativo de la pieza hagiográfica, ubicando al protagonista en la intersección entre poderes, obligaciones e intereses diversos, que determinan (o dan forma) a la toma de decisiones, que no puede ser ejercida de manera aislada e individual, sino que se mantiene dentro de un contexto que impone ataduras.

De acuerdo con el relato transmitido por el hagiógrafo, sería el ámbito de los monasterios (fundamentalmente el de SS. Bonifacio e Alessio) aquel que se mostraría más acorde al alto compromiso de Adalberto con la fe cristiana, al ejercicio de una santidad en vida que adelantaba un destino martirial, mientras que el episcopado ocupa el lugar contrario, aquel de los impedimentos para el desarrollo espiritual. Así, la *Passio* se construye como un relato hagiográfico, a la vez que en una fuente de promoción del monasterio aventino, que jugaría un papel destacado en la cristianización de Europa central⁶³.

⁶³ En cambio, SANSTERRE, "Le Monastère des Saints Boniface et Alexis sur l'Aventin", pp. 493-506, considera que dicho monasterio no se constituyó como un centro impulsor de la actividad misionera, sino como un lugar privilegiado de encuentro de personalidades excepcionales, p. 502.

**MONASTERIOS, IGLESIAS LOCALES Y
ARTICULACIÓN RELIGIOSA DE LA DIÓCESIS DE
LEÓN EN LA ALTA EDAD MEDIA**

**MONASTERIES, LOCAL CHURCHES AND RELIGIOUS
ARTICULATION OF THE DIOCESE OF LEÓN IN THE
EARLY MIDDLE AGES**

Mariel Pérez

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
CONICET

Resumen: Este trabajo analiza el rol que desempeñaron los monasterios en la articulación religiosa de la diócesis de León en la Alta Edad Media. Se mostrará que, en un contexto caracterizado por la débil proyección territorial del poder episcopal y por la difusa frontera que separaba al clero secular del mundo monástico, los monasterios funcionaron como núcleos de redes eclesásticas de diversa amplitud que conectaban un conjunto de iglesias muchas veces alejadas y dispersas. Esta lógica de articulación eclesástica de carácter reticular se sustentaba sobre la trama de relaciones sociales tejidas en torno a los centros religiosos.

Palabras clave: monasterios, iglesias locales, obispos, diócesis, Alta Edad Media.

Abstract: This paper analyzes the role played by monasteries in the religious articulation of the diocese of León in the Early Middle Ages. The study aims to show that, in a context marked by the limited reach of episcopal power and the blurred boundaries between secular and regular clergy, monasteries acted as nodal points of ecclesiastical networks of different ranges that connected a series of churches in some cases remote and scattered. This reticular logic of ecclesiastical articulation was based on the social bonds set up around religious institutions.

Keywords: Monasteries, Local Churches, Bishops, Diocese, Early Middle Ages.

Introducción¹

Los registros escritos y arqueológicos de la Alta Edad Media iluminan la profusa presencia de iglesias locales –*ecclesiae, monasteria, basilicae, cimiteria, cellae*– en todo el noroeste peninsular². Muchas de

¹ Abreviaturas utilizadas: CDACL I = Emilio SÁEZ, *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). I (775-952)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1990; CDACL II = Emilio SÁEZ y Carlos SÁEZ, *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). II (953-985)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1990; CDACL III = José Manuel RUIZ ASENCIO, *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). III (986-1031)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1990; CDACL IV = José Manuel RUIZ ASENCIO, *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775- 1230). IV (1032-1109)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1990; CDMS I = José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1976; CDSPE I = José Manuel RUIZ ASENCIO e Irene RUIZ ALBI, *Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza, I, (912-1300)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2007.

² Los rasgos de estas iglesias y las funciones que desempeñaron en el encuadramiento religioso del mundo rural, las formas de articulación social y organización del espacio, y las dinámicas de construcción de poder en las sociedades altomedievales resultan cada vez mejor conocidos. Entre los numerosos trabajos dedicados a estas iglesias, pueden mencionarse los de María Isabel LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval”, *Studia Historica. Historia medieval*, V (1987), pp. 89-120; Juan José LARREA, “Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava)”, en Jorge LÓPEZ QUIROGA et al. (coord.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, *Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2007; Pascual MARTÍNEZ SOPENA, “Aristocracia, monacato y reformas en los

estas iglesias se encontraban subordinadas a monasterios de mayor importancia, que en este período aparecían como beneficiarios privilegiados de las donaciones realizadas por pequeñas comunidades religiosas, élites locales y miembros de la aristocracia laica y eclesiástica. Este fenómeno de incorporación de centros religiosos locales a monasterios mayores ha sido estudiado desde perspectivas diversas: como una de las vías de formación y consolidación de los grandes dominios monásticos³, como mecanismo de integración política, social y económica de los territorios en el marco de la *re población* del valle del Duero⁴, como forma de organización social del espacio, la producción y las rentas en la Alta Edad Media⁵, o como expresión de una lógica

siglos XI y XII”, en AA.VV. *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, *X Congreso de Estudios Medievales 2005*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007, pp. 67-100; Wendy DAVIES, *Acts of Giving: Individual, Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Mariel PÉREZ, “El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42/2 (2012), pp. 799-822; José Carlos SÁNCHEZ PARDO, “Las iglesias rurales y su papel en la articulación territorial de la Galicia medieval (ss. VI-XIII)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 40/1 (2010), pp. 149-170; Juan Antonio QUIRÓS CASTILLO, “Las iglesias altomedievales en el país vasco. Del monumento al paisaje”, *Studia Historica. Historia medieval*, 29 (2011), pp. 175-205; Juan Antonio QUIRÓS CASTILLO e Igor SANTOS, “Founding and Owning Churches in Early Medieval Álava (North Spain): The Creation, Transmission, and Monumentalization of Memory”, en José Carlos SÁNCHEZ PARDO y Michael SHAPLAND (ed.), *Churches and Social Power in Early Medieval Europe. Integrating Archaeological and Historical Approaches*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 35-68; entre otros.

³ Una aproximación de conjunto, Luis Javier FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, “El señorío monástico altomedieval como espacio de poder”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE, José Luis MARTÍN RODRÍGUEZ (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval: XII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2002, pp. 181-243. La historiografía sobre la formación y dinámica de los dominios monásticos es sumamente amplia; al respecto, remitimos a Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “Un género historiográfico: el estudio de dominios monásticos en la Corona de Castilla”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval: XX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 2009)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, pp. 33-75.

⁴ José Avelino GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, “El Páramo Leonés entre la Antigüedad y la Alta Edad Media”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 14 (1996), pp. 47-96; José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, “La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII a XIII): dominio de tierras, señorío de hombres, control de almas”, en AA.VV. *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, *X Congreso de Estudios Medievales 2005*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007.

⁵ Esther PEÑA BOCOS, “*Ecclesia y monasterium*, elementos de ordenación de la sociedad de la Castilla altomedieval”, en Eliseo SERRANO MARTÍN y Esteban SARASA SÁNCHEZ (coord.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1993; Carmen Díez HERRERA, “La agregación de monasterios: una forma de organización social del espacio en la Alta

de creación de redes sociales en los ámbitos locales⁶. Sin dudas, el valioso conjunto de trabajos sobre el tema ha permitido comprender la complejidad de una práctica que evidencia dimensiones económicas, políticas y sociales. No obstante, creemos que es posible hacer una nueva aproximación al problema, considerando su importancia desde el punto de vista de la organización eclesiástica en el período altomedieval. Desde este punto de partida, el presente artículo se propone analizar el rol que desempeñaron los monasterios en la articulación religiosa del mundo rural en la Alta Edad Media, poniendo el foco de atención en la diócesis de León. Se mostrará que, en un contexto caracterizado por la débil proyección territorial del poder episcopal y por la difusa frontera que separaba al clero secular del mundo monástico, los monasterios desempeñaron un rol fundamental en la organización eclesiástica del ámbito rural, funcionando como núcleos de redes eclesiásticas de diversa amplitud que conectaban un conjunto de iglesias muchas veces alejadas y dispersas. Este fenómeno sería promovido en la práctica por los propios obispos, que no solo fundaron y dotaron monasterios, sino que participaron activamente en la formación de redes eclesiásticas en torno a los mismos a través de la concesión de iglesias.

Poder episcopal y materialidad de la diócesis en la Alta Edad Media

Para comprender el papel desempeñado por los monasterios en la organización religiosa en la Alta Edad Media es necesario, ante todo, considerar la forma en la que se materializaba el poder episcopal en el período y la influencia efectiva que ejercían los obispos en el ám-

Edad Media”, en AA.VV. *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII), X Congreso de Estudios Medievales 2005*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007.

⁶ Iñaki MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval”, *Hispania*, 71/237 (2011); Juan Carlos GARCÍA CACHO, “Monastic Networks and Assembling Power by Asturleonese Kings in the Northwest of the Iberian Peninsula (860-999)”, en Flocel SABATÉ y Jesús BRUFAL (ed.), *Medieval Territories*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2018.

bito rural. Esto nos lleva, por tanto, a plantear algunas cuestiones en relación con la conceptualización de la diócesis. En los últimos años, y frente a interpretaciones tradicionales que asumían que la diócesis medieval heredaba las formas territoriales de la organización administrativa tardorromana, se ha planteado que la diócesis, entendida como espacio delimitado dentro del que se ejercía de forma plena y homogénea la jurisdicción eclesiástica del obispo, se fue configurando entre los siglos X y XIII a través de un proceso de territorialización que implicó el desarrollo, tanto en el plano de las prácticas como en el de las representaciones, de una nueva relación entre Iglesia y espacio. En este marco, se ha enfatizado el carácter social de la diócesis altomedieval, que no se concebía ni configuraba como territorio sino como un conglomerado de personas y lugares sujetos a la autoridad del obispo⁷. Las diócesis hispanas no habrían sido una excepción en este sentido⁸. De hecho, el caso de León resulta ilustrativo del carácter difuso y escasamente territorializado del poder que ejercían los obispos altomedievales.

La sede de León fue creada por Ordoño I a mediados del siglo IX, poco después de la repoblación de la ciudad, en el marco de un proceso de integración política de los territorios situados entre la cordi-

⁷ Michel LAUWERS y Laurent RIPART, “Représentation et gestion de l’espace dans l’Occident médiéval, V-XIIIe siècle”, en Jean-Philippe GENÉT (dir.), *Rome et l’État moderne européen*, Roma, École Française de Rome, 2007, pp. 115-171; Michel LAUWERS, “*Territorium non facere diocesim...*”. Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse, Ve-XIIIe siècle”, en Florian MAZEL (dir.), *L’espace du diocèse. Genèse d’un territoire dans l’Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 23-65; Florian MAZEL, *L’évêque et le territoire. L’invention médiévale de l’espace (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2016.

⁸ Iñaki MARTÍN VISO, “Organización episcopal y poder entre la Antigüedad tardía y el Medioevo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma”, *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 2 (1999), pp. 151-190; Miguel CALLEJA PUERTA, *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000; José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *La construcción de la diócesis de Calahorra en los siglos X a XIII: La Iglesia en la organización social del espacio*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2018; Pablo POVEDA ARIAS, “La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio”, *Hispania Sacra*, 71/143 (2019), pp. 9-24; Mariel PÉREZ “*Infra límites Legionensis episcopatus*. Límites y formación de los territorios diocesanos en la España medieval (León, siglos IX-XIII)”, en Andrea V. NEYRA y Victoria CASAMIQUELA GERHOLD (comps.), *Sociedad, Cultura y Religión en la Plena Edad Media*, Buenos Aires, IMHICHU-CONICET, 2019, pp. 35-61.

llera Cantábrica y el Duero a las estructuras del reino astur⁹. La diócesis carecía de antecedentes visigodos, por lo que, en principio, el ámbito de influencia de la sede de León habría de extenderse sobre espacios que en tiempos anteriores habían estado vinculados a otras sedes, en particular la de Astorga, restaurada por esos mismos años, y la de Palencia, que había sucumbido tras la invasión islámica¹⁰. Sin embargo, más allá de la ciudad de León y sus suburbios, el ámbito de influencia de los obispos legionenses resulta incierto¹¹. La documentación no ofrece referencias sobre los límites de la diócesis –siquiera de la existencia de tales límites– hasta 1033, cuando se restauró la vecina sede de Palencia y se establecieron los límites de la misma¹². En este contexto, solo podemos hacer una aproximación especulativa a los contornos, sin duda difusos y oscilantes, de la diócesis legionense. Si hacia el norte podemos considerar la cordillera Cantábrica como frontera “natural” con la diócesis de Oviedo, la extensión hacia el sur de la influencia de los obispos de León resultaba inestable, lo que se vinculaba a los avances y retrocesos de la frontera con el Islam y a las necesidades políticas y militares que implicaba la repoblación. En términos de organización eclesiástica, esto se reflejó en la breve vida que tuvieron las sedes de Zamora, creada a inicios del siglo X y suprimida cerca del año 989 tras los ataques de Almanzor, y Simancas, creada a

mediados del siglo X tras asegurar las conquistas al sur del Duero y suprimida en 974¹³. También hacia el este la proyección jurisdiccional de la sede leonesa fue oscilante, marcada por la presencia intermitente de las sedes de Palencia y Simancas y la efímera existencia de las sedes de Bamba y Dueñas¹⁴. Finalmente, hacia el oeste la influencia la sede leonesa se desplegaba hacia Astorga –dentro de cuyo antiguo territorio había sido instaurada la nueva sede–, si bien la proyección territorial de ambos obispados resulta incierta para este período. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que además de la inexistencia de límites territoriales, la sede leonesa controlaba antes del año mil una serie de iglesias y monasterios en lugares situados por fuera de lo que más tarde sería considerado territorio diocesano –como Asturias, Galicia y Salamanca– lo que diluía aún más la dimensión territorial que pudiera tener la diócesis en ese período¹⁵.

La configuración de la diócesis no solo suponía la fijación de límites territoriales sino también la definición de las prerrogativas constitutivas del *ius episcopale* y la implantación efectiva de la autoridad episcopal sobre el conjunto de las iglesias emplazadas dentro del espacio diocesano, procesos que en el noroeste hispánico solo se pondrían en marcha a partir de mediados del siglo XI¹⁶. En la Alta Edad Media no

⁹ Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “La ocupación de la cuenca del Duero leonesa por el Reino Astur”, en Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE (coord.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós, Congreso de Historia Medieval Oviedo (27 setiembre - 2 octubre) 1993*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1994, p. 137. Carlos Reglero recoge las primeras noticias referidas al surgimiento del obispado en Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “La diócesis de León en la Edad Media”, en Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 17: Iglesias de Oviedo y León*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016, p. 579.

¹⁰ Para la evolución de las sedes episcopales hispánicas a partir del siglo VIII remitimos a Demetrio MANSILLA REOYO, “Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española (siglos VIII al XIV)”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España. II. 2. La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 611-683.

¹¹ Analiza la organización eclesiástica de la ciudad de León en la Alta Edad Media, Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, “Organización eclesiástica de las *civitates* episcopales de León y Astorga (siglo X)”, en Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ (dir.), *Iglesia y ciudad. Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, León, Universidad de Oviedo-Universidad de León, 2011, pp. 67-101.

¹² Sobre el desarrollo de los límites de la diócesis de León *vid.* PÉREZ, *Infra limites*.

¹³ Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, “El obispado de Simancas”, en *Miscelánea de Estudios Históricos*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1970. De acuerdo con Thomas Deswarte, que analiza en profundidad los documentos que refieren la creación y supresión de la sede de Simancas, este pergamino del Archivo Diocesano de Astorga fechado en 974 es una copia auténtica del original. Thomas DESWARTÉ, “Restaurer les évêchés et falsifier la documentation en Espagne. La suppression du diocèse de Simancas (974) et l’église cathédrale d’Astorga”, *Revue Mabillon*, 15/76 (2004), pp. 104-106.

¹⁴ Sobre los intentos de organización eclesiástica de esta región, *vid.* Ángel VACA LORENZO, “El Obispado de Palencia desde sus orígenes hasta su definitiva restauración en el siglo XI”, *Hispania Sacra*, 52/105 (2000), pp. 21-70.

¹⁵ En el año 860, a pocos años de la instauración de la sede, Ordoño I donaba al obispo Frunimio la iglesia de Santa Eulalia de Ujo, junto al río Lena, la basilica de Santa María y, debajo de esta, una decanía en donde estaba el monasterio de San Martín, junto al río Aller. CDA CL I, doc. 2, 860. Los monarcas astures concedieron también a la sede leonesa 24 iglesias entre los ríos Eo y Masma, en Galicia, cerca de Mondoñedo, CDA CL I, doc. 16, [878-904]; doc. 40, 916; doc. 102, 935. En 953 Ordoño III donó a la sede legionense y a su obispo, Gonzalo, las iglesias del alfoz de Salamanca, que habían edificado los pobladores procedentes del alfoz de León en tiempos de Ramiro II, a fin de que sirvan para el sostenimiento de los monjes de la sede. CDA CL II, doc. 260, 953.

¹⁶ Una perspectiva general en Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales”, en *La reforma gregoriana y su proyección en la*

es posible observar una actuación jurisdiccional efectiva de los obispos legionenses sino el control sobre algunas iglesias concretas que, en muchos casos, eran donadas a la sede por la monarquía. Sabemos, por ejemplo, por una serie de confirmaciones regias, que los obispos leoneses controlaban un conjunto de iglesias en Lugo, entre los ríos Eo y Masma, cuyos clérigos debían someterse a la jurisdicción episcopal y satisfacer los pagos correspondientes a la sede¹⁷. Incluso dentro de la propia ciudad de León el control episcopal sobre ciertas iglesias derivaba de la concesión regia. Es el caso de la iglesia de San Marcelo, construida por Ramiro II *ad portam Cauriensem* en el suburbio de León, y que en 963 era donada por el rey Sancho I a la sede leonesa con los diezmos y derechos parroquiales que le correspondían¹⁸.

Más allá de estas iglesias concretas, el alcance efectivo del poder episcopal sobre las iglesias locales y sus clérigos era muy limitado. Esto se expresó, sobre todo, en la gran expansión de las *iglesias propias*, centros religiosos integrados dentro de patrimonios particulares y cuyos propietarios detentaban la capacidad de enajenarlos, nombrar a los clérigos a su cargo y apropiarse de ofrendas, donaciones piadosas,

cristiandad occidental: siglos XIXII. XXXII Semana de Estudios Medievales Estella, 18 a 22 de julio de 2005, Pamplona, Gobierno de Navarra-Institución Príncipe de Viana, 2006, pp. 244-253.

¹⁷ *Secundum quod] per ordinatione et conlatione domnissimi et principis nostri domni Adefonsi nobis concessas fuerunt post obitum domni Frunimi episcopi, ipsas ecclesias que sunt inter Hyube et Masema, ita et modo dum nobis sunt datas, ideo tibi eas iniungimus et commendamus, ut sub decanos, nostros monachos, nobis, per te, ipsi monachi nobis faciant rationem.* CDA CL I, doc. 16, [878-904]; *concedimus omnes ipsas ecclesias huic loco sancto superius nominato siue et patri Frunimio episcopo ... Et omnes sacerdotes qui in easdem ecclesias presulatum abent, ex presenti die uel tempore concurrant ordinationem; et annis singulis huic loco sancto et patri domno Frunimio uel successoribus suis, fidelem faciat rationem.* CDA CL I, doc. 40, 916.

¹⁸ *Ambiguum quippe non est set multis manet notum ac notissimum et quod auus noster domnissimus Ranimirus princeps, diue memorie, construxit atque edificauit et restaurauit Sancti Marcelli in suburbio legionense locum situm ad portam Cauriensem foras murum ciuitatis; et est ipsa ecclesia inter duos monasterios, Sancti Micaelis et Sancti Adriane et Natalie, et sunt ipsos monasterios ipsu atrio de ipsa ecclesia Sancti Marcelli cum suis dextris et aiacenciis suis secundum ad eam pertinent. Et mansit post iure de omnes reges auorum parentumque nostrorum et consanguineorum usque obitum domnissimi Ranimiri iuniori principis, et sicut iussum est monachis per nonnullas ecclesias parrociensis habitare et decimas uel munus accipere. Et idcirco annuit namque serenitatis nostre glorie ut faceremus, sicuti et fecimus, cartula donacionis uel testamenti de ipsa ecclesia Sancti Marcelli cum omnibus rebus suis ab integro necnon et cum sua ministeria siue et sua hereditate quod ad ipsa ecclesia pertinet.* CDA CL II, doc. 368, 963.

diezmos y otros ingresos procedentes de los mismos¹⁹. Estas iglesias se hallaban controladas por élites locales, pequeñas comunidades religiosas, aristocracias laicas y eclesiásticas –entre ellas, los propios obispos a título personal– y centros monásticos de mayor importancia. Es precisamente el objetivo de este trabajo mostrar cómo, en este contexto eclesiástico caracterizado por la débil proyección del poder episcopal en los ámbitos rurales y por el carácter escasamente territorializado de las estructuras diocesanas, los monasterios leoneses fueron incorporando iglesias a sus patrimonios y se convirtieron en nodos articuladores de redes eclesiásticas de diversa amplitud.

Monasterios, absorción de iglesias locales y configuración de redes eclesiásticas

Dentro del conjunto de monasterios que en la Alta Edad Media detentaban el control de iglesias locales podemos distinguir entre monasterios “intermedios” de irradiación local-regional y centros monásticos de mayor influencia social, política y religiosa que contaban con tierras, villas e iglesias a lo largo de amplios territorios²⁰. Muchos de los monasterios intermedios terminarían tiempo después siendo absorbidos, junto a sus respectivas iglesias, por instituciones eclesiásticas más importantes como la catedral de León o el monasterio de Sahagún. Esto ha permitido preservar sus fondos diplomáticos, que

¹⁹ Sobre los rasgos de las iglesias propias en el norte hispánico durante la Alta Edad Media, LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”; PÉREZ, “El control de lo sagrado”; entre otros. Desde un punto de vista jurídico, remitimos a los trabajos clásicos de Manuel TORRES LÓPEZ, “El origen del sistema de “iglesias propias”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 5 (1928), pp. 83-217, y Alfonso GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del Derecho canónico español en la Alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XIX-XX (1951), pp. 275-633.

²⁰ En este sentido, deben mencionarse los aportes de Iñaki Martín Viso, quien ha analizado las redes sociales articuladas en torno a los monasterios del Bierzo en la Alta Edad Media considerando la pertenencia social de quienes interactuaban con estos monasterios, la configuración de los dominios monásticos y el ámbito geográfico en el que se expandían dichos dominios, y ha propuesto una tipología de monasterios de acuerdo a las características de las redes que se configuraban en torno a ellos: monasterios de ámbito local, monasterios de prestigio religioso y monasterios asociados a la monarquía. MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”.

quedaron integrados dentro de los archivos de las instituciones que los incorporaron²¹. Es posible reconstruir de este modo, al menos de manera parcial, sus patrimonios, iglesias subordinadas y fuentes de renta. A continuación, se examinarán cinco monasterios de la región que podemos considerar de rango intermedio –Santiago de Valdevimbre, San Cipriano de Valdesaz, San Juan de Vega, San Justo y San Pastor de Ardón, y un monasterio urbano, el de Santiago de León–, identificando las iglesias que controlaban, así como, en los casos en que es posible, su ubicación y la forma en que fueron adquiridas. El orden de la exposición no es aleatorio, sino que, como se verá, refleja en orden creciente la amplitud de las redes eclesiásticas configuradas en torno a los mismos [ver Mapa I].

Santiago de Valdevimbre. Este monasterio, que aparece mencionado por primera vez en 915, se hallaba a unos pocos kilómetros al sur del monasterio de Cillanueva de Ardón. En 951, el diácono Sisnando Menéndez donó al monasterio la iglesia de San Vicente, situada también en Valdevimbre, solicitando a los monjes que celebrasen una función religiosa en el día de San Vicente y socorrieran siempre a los pobres²².

San Cipriano de Valdesaz. Este cenobio, situado en Oteros del Rey, cerca de Valencia de Don Juan, adquirió a fines del siglo X dos iglesias. En 986, Gaudiosa, *Christi ancilla*, y su sobrino García, donaron a San Cipriano un monasterio en Fresno de la Vega, junto al Esla, que habían heredado de sus padres y abuelos²³. En el año 1000, el abad Salvatus donó a su vez la iglesia de San Pelayo en Morilla de los Oteros,

según la había recibido del rey Vermudo II²⁴. Estas iglesias se situarían, respectivamente, a 9 y 6 kilómetros del monasterio de Valdesaz.

San Juan de Vega. Situado a orillas del río Esla en Vega de Ruiponce, este monasterio fue fundado, probablemente hacia el final de su episcopado, por el obispo Oveco de León (928-950), quien lo dotó con villas y tierras, ganado, objetos y ropas litúrgicas, y libros. Entre estos bienes se hallaban tres iglesias: San Miguel de Revellio (*Villa Revelli*, en el *comissum* de Valderratario, cerca de Bercianos²⁵, a unos 20 kilómetros del monasterio), San Lorenzo en *Alon* (probablemente Villalón, a unos 10 kilómetros) y San Félix de Cisneros (a unos 20 kilómetros de distancia)²⁶. El monasterio de San Juan de Vega habría mantenido durante largo tiempo su carácter de monasterio propio, formando parte del patrimonio de los descendientes del conde de Cea Vermudo Núñez, hermano de Oveco²⁷.

San Justo y San Pastor de Ardón. Este monasterio, situado inicialmente en Cillanueva de Ardón y que en la segunda mitad del siglo X estableció una segunda casa en Rozuela²⁸, contaba también con dos iglesias documentadas. En 943, Vicente y sus hermanos Oveco, Remesalio y Braulio donaron la iglesia de San Esteban, con sus dextros, que habían heredado de su padre. La iglesia se situaba a orillas del Cea en *Manzules* (cerca de Gordoncillo²⁹), lo que la localizaba aproximadamente a unos 42 kilómetros del monasterio. Los derechos de propiedad sobre dicha iglesia debieron haber sido compartidos con otro grupo local, ya que un año después unos tales Sisebuto, Valeriano y Godesteo hicieron donación de la misma iglesia al monasterio³⁰. A su vez, en 980 el obispo Sisnando donó al monasterio la iglesia de Santa

²¹ Esta situación se refleja en el *Tumbo legionense*, en el que la distribución de los diplomas se encuentra estructurada en función de los distintos archivos que formaban parte de la catedral. Sobre la formación de los archivos eclesiásticos, Concepción MENDO CARMONA, “Los tumbos medievales desde la perspectiva archivística”, en AA.VV., *I Jornadas de Documentación Jurídico-Administrativa*, Madrid, Universidad Complutense, 2002, pp. 165-189; “El cartulario como instrumento archivístico”, *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 15 (2005), pp. 119-137; entre otros.

²² CDA CL I, doc. 34, 915; doc. 231, 951.

²³ CDA CL III, doc. 514, 986.

²⁴ CDA CL III, doc. 594, 1000.

²⁵ María Fátima CARRERA DE LA RED, *El Valle del Cea a través de la toponimia documental*, Madrid, Liceus, 2010, p. 182.

²⁶ CDA CL I, doc. 220, [950].

²⁷ Así, en 1058 Fronilde Peláez donaba la tercera parte que le correspondía en el monasterio de San Juan a los reyes Fernando y Sancha, señalando que este había pertenecido a su abuelo Fernando Vermúdez, sobrino del obispo Oveco. CDA CL IV, doc. 1114, 1058.

²⁸ GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, *El Páramo Leonés*, p. 70.

²⁹ CARRERA DE LA RED, *El Valle del Cea*, pp. 278-280.

³⁰ CDA CL I, doc. 176, 943; doc. 186, 944.

Cristina de Valmadrigal (a unos 32 kilómetros de distancia) que había confiscado al monje Caceme por haber cometido un pecado carnal. El prelado estableció asimismo que el monasterio percibiese las rentas que la iglesia solía pagar a la sede episcopal³¹.

Santiago de León. Aquí nos encontramos con el caso de un monasterio intermedio situado en ámbito urbano. Se trata de un monasterio dúplice emplazado en la ciudad de León, junto a la catedral, cuya primera referencia documental de 917 ya hace alusión a la absorción de iglesias locales³². En aquel momento el monasterio se hallaba a cargo de la *conversa* Felicia y una congregación de monjas, y adquiriría por donación del abad Iquilani un conjunto de bienes muebles e inmuebles entre los que se contaban tres centros religiosos: el monasterio de San Cipriano del Condado, a orillas del Porma (y que regía, precisamente, el abad Iquilani), la iglesia de Santa María de Cea y la iglesia de San Martín de Pajares³³. El control de estos centros religiosos sería confirmado en los años posteriores: en 944 el abad Cipriano donó nuevamente la iglesia de Santa María a orillas del Cea; en 948, Oveco, obispo de León, donó a ambos monasterios –San Cipriano del Condado y Santiago de León– la iglesia de Santa María, que situaba más específicamente en Castrobol, con todos sus bienes y los frutos de los mismos y calificándola como “parroquial”; en 970 la abadesa Felicia confirmó a Santiago de León el monasterio de San Cipriano del Condado y las iglesias de Santa María de Cea y San Martín de Pajares (probablemente, dada la ubicación de los bienes donados, Pajares de la

Lampreana)³⁴. Mientras el monasterio de San Cipriano puede ubicarse a unos 15 kilómetros de Santiago de León, la iglesia de San Martín de Pajares se encontraría a unos 25 kilómetros y la de Santa María de Cea a más de 50 kilómetros. A su vez, en 984 el presbítero Fáfila donó a Santiago de León y a su abadesa doña Imilo una villa en Marne de Mancilleros, a unos 10 kilómetros del monasterio, con una corte en la que se hallaba la iglesia y monasterio de San Salvador³⁵. También sabemos por un diploma de c. 1011 que Santiago de León había adquirido una heredad con su monasterio en Villacedré, a unos 5 kilómetros de León, que había sido de doña Cixilo³⁶. Y en 1017, el obispo Nuño de León entregó al monasterio de Santiago la mitad de una heredad sita en Ribaseca, a 7 kilómetros de León, formada por una corte, una viña y una iglesia dedicada al apóstol Santiago. Esta heredad había sido de don Fernando y doña María, quienes estando en vida donaron la mitad de la misma al monasterio y dispusieron que a su muerte pasara también la otra mitad. Sin embargo, a la muerte de los donantes disfrutaron de esta heredad los obispos Sabarico y Froilán, por lo que la voluntad de sus antiguos propietarios se hizo finalmente efectiva tras la ordenación del obispo Nuño³⁷.

Monasterio	Iglesia	Donantes	Referencia
Santiago de Valdevimbre	San Vicente de Valdevimbre	Diácono Sisnando	CDACL I, doc. 34, 915; doc. 231, 951.
San Cipriano de Valdesaz	Mo. en Fresno de la Vega	Gaudiosa y García	CDACL III, doc. 514, 986.
	San Pelayo de Morilla de los Oteros	Abad Salvatus (recibida de Vermudo II)	CDACL III, doc. 594, 1000.

³¹ *Facimus uobis kartulam testamenti et donationis uel concessionis de hereditate in Ualle Matrigale, terras, uineas, similiter medietatem, loco predicto ad Sancta Christina, et ipsa ecclesia ab integro, concedimus ea uobis reddere censum quod solitum est eicere de illam.* CDACL II, doc. 479, 980.

³² Sobre este monasterio, ver Cecilia LAGUNAS, “Abadesas, sorores y presbíteros en el monasterio dúplice de Santiago de León, siglos X-XI”, *Hispania*, 51/179 (1991), pp. 809-833.

³³ *Adicio etiam in Porma monasterium Sancti Cipriani, cum corte, sicut est conclusa, cum suas casas, terras, uineas, pratis, padulibus, molinos tres, montes, fontes et suo lagare, uel omnia ab integro, quantum ad domum ipsam pertinet. Adicio itaque, super flumine quod nuncupant Zeia, ecclesie Sancte Marie Uirginis, cum corte clusa, cum omnibus domibus et prestacionibus suis, terras, uineas, fontes et piscaria una, uel omnia ab integro, quantum ad ipsam ecclesiam pertinet ... Concedo item in Paliars ecclesiam uocabulo Sancto Martino.* CDACL I, doc. 42, 917.

³⁴ CDACL I, doc. 180, 944; doc. 201, 948; CDACL II, doc. 412, 970.

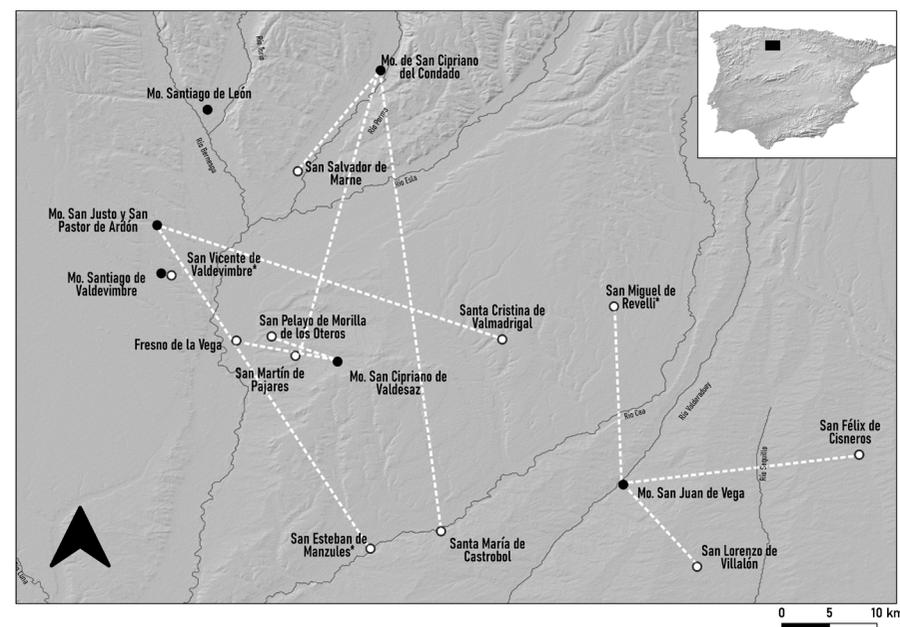
³⁵ CDACL II, doc. 498, 984.

³⁶ CDACL III, 704, [c. 1011].

³⁷ CDACL III, doc. 746, 1017.

San Juan de Vega	San Miguel de Revellio	Obispo Oveco	CDACL I, doc. 220, [950].
	San Lorenzo de Villalón		
	San Félix en Cisneros		
San Justo y San Pastor de Ardón	San Esteban de Cea	Oveco y familiares	CDACL I, doc. 176, 943; doc. 186, 944.
	Santa Cristina de Valmadrigal	Obispo Sisnando (confiscada a monje)	CDACL II, doc. 479, 980.
Santiago de León – San Cipriano del Condado	Santa María de Cea	Abad Iquilani	CDACL I, doc. 42, 917; doc. 180, 944; doc. 201, 948; CDACL II, doc. 412, 970.
	San Martín de Pajares		
	San Salvador de Marne	Presbítero Fáfila	CDACL II, doc. 498, 984.
	Mo. en Villacedré	Doña Cixilo	CDACL III, 704, [c. 1011].
	Santiago de Ribaseca	Fernando y María	CDACL III, doc. 746, 1017.

Cuadro I: Monasterios intermedios y sus iglesias

Mapa I: Monasterios intermedios y sus iglesias en el siglo X³⁸

De este recorrido se desprenden algunas observaciones generales. En primer lugar, estos monasterios intermedios controlaban unas pocas iglesias, en general dentro del entorno local. En segundo lugar, esto se vincularía, a nuestro juicio, con el carácter social de los donantes, entre los que priman personajes destacados del ámbito local: clérigos locales y familias laicas con recursos suficientes para afrontar la construcción de un centro religioso.

En cambio, otros monasterios de mayor importancia en términos de patrimonio e influencia socio-religiosa articulaban redes eclesíasticas de mayor magnitud y extensión. Los monasterios más importantes de la diócesis leonesa en la Alta Edad Media fueron, sin duda, los de San Pedro de Eslonza y el de Sahagún. El primero, situado solo a 22 kilómetros de la ciudad de León, entre los ríos Esla y Porma, fue fundado en el año 912 por el rey García I de León y gozó de gran as-

³⁸ Agradezco la gentileza de mi querida colega, la Lic. Analía Godoy (Universidad de Buenos Aires), quien confeccionó los mapas recogidos en el presente trabajo.

cendiente hasta el año 988, cuando fue destruido por Almanzor. En 912, el rey García I donó al monasterio las iglesias de Santa María, San Martín obispo, San Julián, Santa Basilisa, San Lorenzo y San Saturnino, todas próximas al monasterio, que habían sido donadas por su padre Alfonso III a su hermano Nuño³⁹. A su vez, en 924 Fruela II concedió a Eslonza el lugar de *Katicas*, cerca del arroyo homónimo que confluía con el río Adaja, para que construyera un monasterio. En dicho lugar, que debe ubicarse en la desembocadura del Adaja en el Duero, unos kilómetros al sur de Valladolid (y a más de 100 kilómetros del monasterio de Eslonza), se situaban las iglesias de San Pedro y San Pablo, San Adrián, San Justo y San Pastor, y otras dos más⁴⁰. Esta donación debe comprenderse en el contexto de una intervención de los poderes norteños en áreas más al sur, hasta el Duero, lo que evidencia el papel que desempeñaron los grandes monasterios en la organización política y eclesiástica de los territorios que iban pasando a integrar las estructuras del reino asturleonés⁴¹. Por otra parte, sabemos por un documento posterior que por esos años el obispo Frunimio de León (;928?) donó al monasterio la iglesia de Santa Eugenia, a orillas del Cea entre Melgar de Arriba y Melgar de Abajo, a unos 40 kilómetros de Eslonza⁴². Esta iglesia, junto con la decanía en la que se hallaba, sería vendida en 988 al noble Oveco Téllez y a su mujer Urraca tras las destrucciones producidas por Almanzor, que dejarían al monasterio en un estado de postración hasta fines del siglo XI. El monasterio sería reedificado en 1099 por la infanta Urraca de Zamora, hija de Fernando I, de quien recibiría numerosas donaciones. Se abriría así una era de gran influencia para el cenobio leonés.

³⁹ CDSPE, doc. 2, 912.

⁴⁰ *Donamus atque concedimus uobis ad construendum uel edificandum monasterium in supradictum locum Katicas, ubi sunt ecclesias sanctorum Petri et Pauli apostolorum siue in illius circuitu alias ecclesias uocabulo Sancti Adriani, Sactorum Iusti et Pastoris seu alias duas ecclesias infra ipsum terminum.* CDSPE, doc. 6, 924.

⁴¹ Sobre la integración política de estos territorios de la Extremadura del Duero, *vid.* Iñaki MARTÍN VISO, “Comunidades locales, lugares centrales y espacios funerarios en la Extremadura del Duero altomedieval: las necrópolis de tumbas excavadas en la roca alineadas”, *Anuario de Estudios Medievales*, 46/2 (2016), pp. 859-898, en particular pp. 877-882.

⁴² CDSPE, doc. 30, 988.

Iglesia	Donante	Referencia
Santa María, cerca de Eslonza	García I	CDSPE, doc. 2, 912.
San Martín obispo, cerca de Eslonza		
San Julián, cerca de Eslonza		
Santa Basilisa, cerca de Eslonza		
San Lorenzo, cerca de Eslonza		
San Saturnino, cerca de Eslonza		
San Pedro y San Pablo de <i>Katicas</i>	Fruela II	CDSPE, doc. 6, 924.
San Adrián de <i>Katicas</i>		
San Justo y Pastor de <i>Katicas</i>		
Santa Eugenia de Melgar	Obispo Frunimio	CDSPE, doc. 30, 988.

Cuadro II: Iglesias del monasterio de Eslonza en la Alta Edad Media

El centro monástico más importante de la diócesis leonesa fue, ya desde el período altomedieval, el monasterio de Sahagún. Establecido por un grupo de monjes a principios del siglo X en la ribera del Cea, sobre un antiguo santuario dedicado a los mártires Facundo y Primitivo, el monasterio protagonizaría en los siglos X y XI un proceso de expansión patrimonial y política que se consolidaría a finales del siglo XI con la introducción de los usos cluniacenses y la adquisición de una serie de privilegios monárquicos y pontificios⁴³. Los archivos monásticos revelan que a lo largo del siglo X el monasterio llegó a contar con no menos de 30 iglesias y monasterios dependientes diseminados por diversas regiones, lo que da cuenta de una red eclesiástica de notable magnitud. A diferencia del monasterio de Eslonza, cuyas iglesias pro-

⁴³ Sobre los orígenes y desarrollo del monasterio de Sahagún *vid.* Javier PÉREZ GIL y Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular: Alfonso VI y Sahagún*, Universidad de León, León, 2002. Sobre la reforma cluniacense del monasterio, véase también Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “La primera reforma cluniacense de Sahagún, el concilio de Burgos y la crisis de 1080: revisión cronológica y desarrollo”, en José María FERNÁNDEZ CATÓN (ed.), *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, vol. 2, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2007, pp. 689-732.

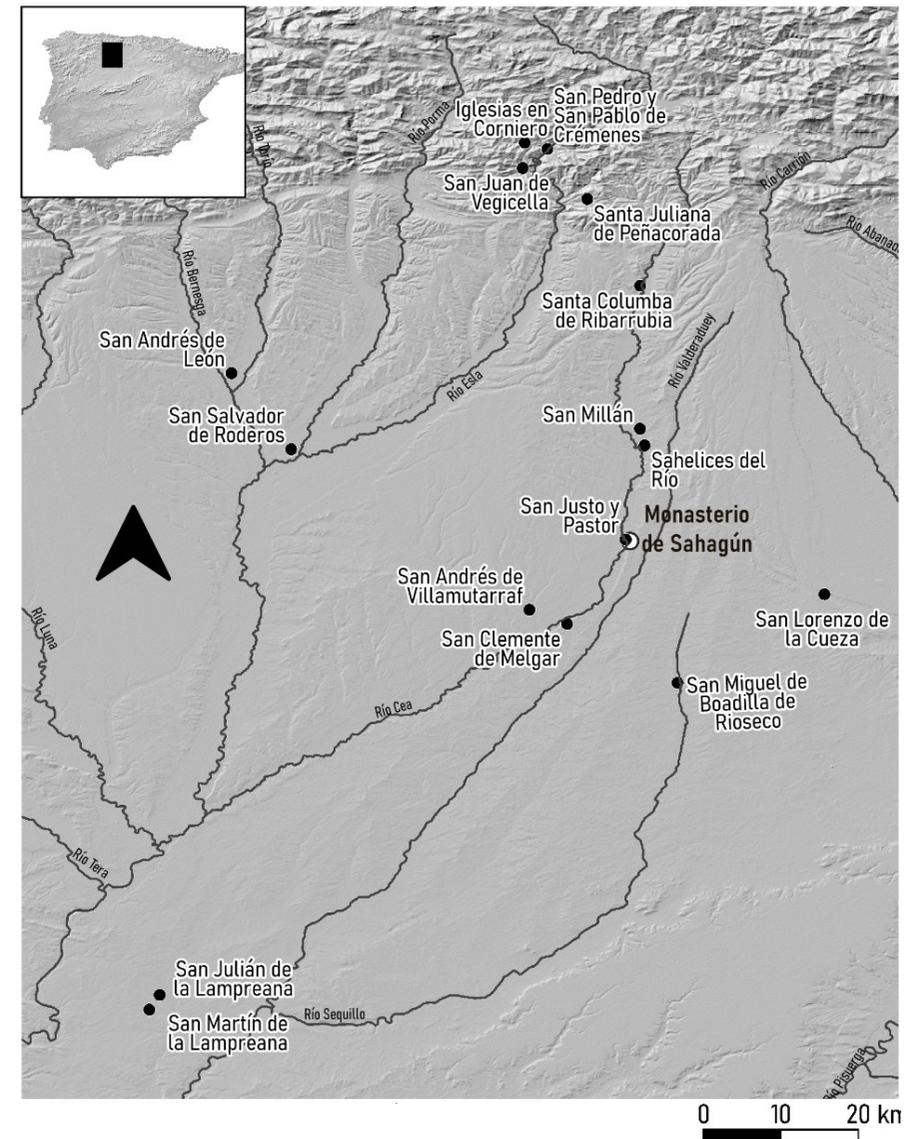
venían sobre todo de la generosidad de los monarcas asturleonese, Sahagún recibió donaciones de iglesias procedentes de un amplio arco social, desde presbíteros y religiosos locales, hasta obispos y miembros de la aristocracia laica [ver Cuadro III].

Iglesia	Donante	Referencia
Iglesia de los Santos Justo y Pastor, sobre el Cea junto a Sahagún	Sarracino, Falcón y Dulquito (¿venta?)	CDMS I, doc. 11, 910.
Iglesia de San Miguel de Boadilla de Rioseco	Tajón	CDMS I, doc. 24, 921.
Iglesia de San Félix	Pbro. Elca	CDMS I, doc. 25, 921.
Iglesia San Millán, entre Mozos de Cea y Saelices del Río	Ermegildo, confesor, pbro. Donino y otros	CDMS I, doc. 29, 922; doc. 32, 925.
Iglesia de Santa María		
Iglesia de San Martín, en la Lampreana	--	CDMS I, doc. 36, 930-937.
Monasterio de Fuentes [¿San Julián de Fuentes de Payuelo?]	--	CDMS I, doc. 82, 942; doc. 186, 961.
Iglesia de Saelices del Río	Agilina, esposa de Teodisculi	CDMS I, doc. 101, 945.
Monasterio de San Lorenzo de Cueva	Ramiro II	CDMS I, doc. 129, 950.
Santa Columba de Ribarrubia, sobre el Cea [La Riba, cerca de Cabrera de Almanza]	Conde Vermudo Núñez	CDMS I, doc. 145, 955.
Monasterio de San Andrés de Villa Murtarrá	Diáconos Alvaro y Aiub, sobrinos del pbro. Vincemalo	CDMS I, doc. 165, 959; doc. 301, 979.
Iglesia de San Julián en La Lampreana		
Iglesia de San Salvador de Roderos, sobre el Porma	Pbro. Melic	CDMS I, doc. 168, 959; doc. 183, 960.
Iglesia de Santa María de Valderratario	Gonzalo, obispo de León	CDMS I, doc. 197, 962.

Iglesia de San Clemente de Melgar [dependiente de Celariolo]	Ranosindo, abad de Santiago de Celariolo	CDMS I, doc. 246, 967.
Santa Columba de Melgar	Comunidad monástica de Santa Columba	CDMS I, doc. 270, 973.
Iglesia de San Esteban de Boadilla [dependiente de Santa Columba de Melgar]		
Iglesia de San Claudio	Teodiscló, obispo de Simancas	CDMS I, doc. 253, 969.
Monasterio de San Andrés de León	Ramiro III	CDMS I, doc. 286, 977,
Iglesia de Santa Eulalia, junto a Villa Salit, cerca de Melgar	Speciosa y su hijo Adica	CDMS I, doc. 310, 981.
Iglesia de Santa Olaja de Peñacorada	Pbros. Falcón y Alvaro y Sescuto Monniz	CDMS I, doc. 321, 984.
Monasterio de San Juan de <i>Vegicella</i> [¿La Velilla de Valdoré?]	Jimena Muñoz	CDMS I, doc. 328, 985.
Monasterio de Santa Engracia de Quintanilla de Rioseco	Doña Elvira	CDMS I, doc. 334, 986.
Monasterio de San Salvador de Boñar	--	CDMS I, doc. 344, 990.
Iglesia de Santa Juliana de Peñacorada	Juliano, presbítero	CDMS I, doc. 350, 996.
Monasterio de San Pedro y San Pablo de Crémenes	Froilán, obispo de León	CDMS I, doc. 359, 999.
Iglesia de San Martín de Corniero		
Iglesia de San Cipriano de Corniero		
Iglesia de San Cristóbal de Corniero		
Iglesias en el <i>mandamento</i> del Esla, entre <i>Campos Caudoces</i> y <i>Sajambre</i>		

Cuadro III: Iglesias del monasterio de Sahagún en la Alta Edad Media

Por otra parte –y en estrecha vinculación con la procedencia de las donaciones–, mientras que las iglesias de Eslonza se concentraban en dos núcleos principales (en el propio entorno del monasterio y en el lugar de *Katicas*, en la ribera del Duero), las de Sahagún, mucho más dispersas, se extendían por las zonas cercanas al Cea –área en la que el monasterio centraba su actividad patrimonial y sus redes sociales–, pero se desperdigaban además por regiones diversas y distantes. La amplitud de la red eclesiástica tejida en torno al cenobio facundino se manifestaba sobre todo en el eje norte-sur, controlando, en el norte, varias iglesias en la montaña leonesa (en lugares como Peñacorada, Corniero, La Velilla de Valdoré y Crémenes) a más de 50 kilómetros de distancia y, en el sudoeste, en la zona de la Lampreana, a más de 80 kilómetros del monasterio [ver Mapa II]. Este fenómeno sería consecuencia del gran prestigio del cenobio, que se irradiaba en un plano supralocal, así como de la procedencia social de algunos de sus benefactores, miembros de parentelas aristocráticas con implantación patrimonial amplia y dispersa⁴⁴.



Mapa II: Ubicación de las iglesias de Sahagún en el siglo X

Es necesario preguntarnos ahora cuáles eran las implicancias concretas que tenía la absorción de iglesias locales por parte de los monasterios en términos de jurisdicción episcopal y organización eclesiástica. No es esta una cuestión fácil de abordar, ya que, como hemos

⁴⁴ Aborda las relaciones entre Sahagún y las parentelas aristocráticas Pascual MARTÍNEZ SOPENA, “¡Por los santos mártires! Poder, devoción y sociedad en Sahagún durante la Edad Media”, en Etelvina FERNÁNDEZ GONZÁLEZ y Javier PÉREZ GIL (coord.), *Alfonso VI y su época I. Los precedentes del reinado (966-1065), Sahagún (León), 4-7 de septiembre de 2006*, León, Universidad de León, 2007. Sobre el patrimonio del monasterio en la Alta Edad Media, José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980.

visto, contamos con escasa información sobre el alcance real del poder episcopal sobre las iglesias rurales en la Alta Edad Media. No obstante, pueden hacerse algunas apreciaciones al respecto.

En general, la transferencia de una iglesia local a un monasterio no solía diferenciarse de cualquier otra transferencia de bienes, especificándose sus términos o enumerándose los distintos bienes vinculados a la iglesia en cuestión⁴⁵. También suelen mencionarse sus *prestationes*, término que hace referencia a las ganancias o servicios que recibía la iglesia pero que no aclara el carácter de los mismos⁴⁶. Más específica es la alusión a los *dextros*, un espacio delimitado en torno a un centro eclesiástico que se utilizaba para el sustento de los religiosos y como lugar de enterramiento⁴⁷. De hecho, ya en la Alta Edad Media los centros eclesiásticos locales del norte ibérico funcionaban como lugares de sepultura, acogiendo a los clérigos que las servían, a los miembros de la familia propietaria –en el caso de las iglesias y monasterios propios– y, acaso, a los integrantes de las comunidades rurales dentro de las que se insertaban⁴⁸.

⁴⁵ Así, en 921 Tajón dona al monasterio de Sahagún la iglesia de San Miguel de Boadilla de Rioseco en estos términos: *et est ipsa hereditate in rivo Sicco vocabulo eclesia de Sancto Michael de Bobatella; et sunt terminos de ipsa eclesia per Cancos et per Valle de Aboxoc et inde per Villa Citalfer et per Sancto Stephano*. CDMS I, doc. 24, 921. En 922, el confesor Ermegildo, el presbítero Donino, presbítero y otros religiosos donaban las iglesias de San Millán y la iglesia de Santa María, con sus bienes: *In primis eglesie vocabulo Sancti Emiliani cum suis omnibus adiacentiis, id sunt, terminis constitutis agros vero per circuitum ad liquido ter(ras cunctas); in baica confinio Sancti Felicis III^{er} agros; et alio agro iuxta Villam de Mauzos; alteros enim III^{er} agros erga fontem de Escapa; eglesie Sancte Marie cum suo agro, casas III et orreo uno*. CDMS I, doc. 29, 922. El presbítero Juliano donaba en 996 la iglesia de Santa Juliana de Peñacorada, *cum suis terris et vineis, pratis et pascuis, paludibus, aqueductibus, montes, fontes, pumares, cupas, agares, molinos*. CDMS I, 350, 996.

⁴⁶ Vermudo Núñez donaba a Sahagún la iglesia de Santa Columba *in loco prenominate in Ripa Rubea super flumen Zeia cum suis prestationibus*. CDMS I, doc. 145, 955.

⁴⁷ En 945 el obispo Oveco de León confirmaba la donación de la iglesia de Saelices del Río *secundum uxorem Teodisculi Agilina fecit testamentum cum filiis suis a parte Sanctorum Facundi et Primitivi concessit cum dextris suis*. CDMS I, doc. 101, 945. La función de los *dextros* como lugar de sepultura se revela tempranamente en la documentación, como se observa en un diploma de 860 por el que Ordoño I concedía al obispo Frunimio unas iglesias en Asturias y establecía: *et ex omni circuitu de ipsa iam dicta loca, prout canones docent, dextros eorum pone pro corpora tumulanda et pro subsidio fratrum*. CDAEL I, doc. 2, 860. El XII concilio de Toledo (681) definía como *dextrum* a un área de 30 pasos alrededor de un centro eclesiástico. Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ y Félix RODRÍGUEZ (eds.), *La colección canónica hispana*. VI. Concilios hispánicos: tercera parte, Madrid, CSIC, 2002, p. 180, canon X.

⁴⁸ Una perspectiva de conjunto actualizada sobre los lugares de enterramiento en la Europa medieval, Iñaki MARTÍN VISO, “El espacio del más acá: las geografías funerarias entre

Por otra parte, resulta interesante señalar que en ocasiones se hace referencia explícita a que las iglesias concedidas a estos centros monásticos tenían carácter parroquial, es decir que al momento de la donación no eran iglesias propias sino que se hallaban directamente vinculadas a la sede episcopal. En estos casos, debe suponerse que junto a la iglesia donada se transferían todas sus atribuciones “parroquiales” al tiempo que se sustraía a la misma de la jurisdicción diocesana. Puede mencionarse en este sentido una donación por la que el obispo Oveco entregaba a los monasterios de San Cipriano del Condado y Santiago de León la iglesia Santa María de Cea, en Castrobol, con todos sus bienes y frutos. Dicha iglesia tenía carácter parroquial, ya que el obispo justificaba su donación apelando a la tradición canónica visigótica que habilitaba a los obispos a disponer de una iglesia parroquial para integrarla en un monasterio: *kanonica instituta sententie doctum, ubi inquit licere episcopo parrochianis ecclesiis ubi monasterium facere*⁴⁹. Una referencia similar se encuentra en una donación del obispo Froilán II, que en una fecha imprecisa entre 994 y 1001 entregó al monasterio de San Cosme y San Damián de Abeliar la iglesia de Santa María de Peña

la Alta y la Plena Edad Media”, en Esther LÓPEZ OJEDA (coord.), *De la tierra al cielo: ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuerunt? XXIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2013*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2014, pp. 75-140, especialmente pp. 117-132. Sobre la función funeraria de las fundaciones monásticas en la Alta Edad Media, vid. PÉREZ, “El control de lo sagrado”, p. 803; y Marta SERRANO COLL, “Espacios monásticos como *locus sepulturae*: enterramientos nobiliarios en el románico hispano”, en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coord.), *Monasterios y nobles en la España del románico: entre la devoción y la estrategia*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2014, pp. 137-175, especialmente pp. 140-142; entre otros.

⁴⁹ *Ego Ouecco, Legionensis episcopus, uobis Ikilani abbati et fratribus tuis seu Felice abbatisse et sororibus tuis. Kanonica instituta sententie doctum, ubi inquit licere episcopo parrochianis ecclesiis ubi monasterium facere; obinde, nobis episcopo, militantibus sub regulam tramite, libuit, una cum fratribus consensu, ut monasteriis uestris Sancti Cipriani, situm super flumen Porme, locum dictum Sancte Marine, et in ciuitate Legionis Sancti Iacobi Apostoli, ut facerem ecclesiis uestris iam dictis et uobis testamentum scripture de eclesia Sancte Marie, que sita est super ripam fluminis Ceia, in ipsa margine, super kastrum de Abaiub; testamus uobis cum omnibus eam <pertinentibus>, cum suis dextris et cunctis adiacenciis suis et utilitatibus cunctis, ut sit in stipendio et uictum fratrum uel sororum in predictis monasteriis degentibus, quicquid de ea fuerint adunata, sic eam abeant fratres et sorores, ipsam ecclesiam, iuri quieto, per confirmationem huic testamento et nostre successionis. Nulli liceat episcoporum succedencium post nos et hunc nostrum factum uiolare, set abeat firmitate et roboris tenorem. Quod si quis hoc nostrum factum uiolare conauerit, CDAEL I, doc. 201, 948. Como señala el editor del documento, la legislación invocada refiere al III Concilio de Toledo, capítulo IV: *Ut liceat episcopo unam ex parochiis basilicam monasterium facere*.*

Pombario, que de acuerdo con el diploma había sido del obispado: *de diocenso [sic] te Marie Legionense sedis et de intercessores [sic] nostros uetusto tempus post partem priorum nostrorum episcopis et sociis monachis*⁵⁰. Esta es la realidad eclesiástica que reflejaría el concilio de Cozanza de 1055, que al establecer en su canon III que todas las iglesias que formaran parte de una diócesis permanecieran bajo jurisdicción de sus obispos, pone en evidencia que muchas de ellas de hecho no lo estaban⁵¹.

Ahora bien, si en 1055, en un contexto de reforma eclesiástica, los obispos comenzaron a intentar extender su jurisdicción sobre una diócesis que lentamente empezaba a ser concebida en términos territoriales, en los dos siglos anteriores, como veremos, fueron ellos mismos quienes, a través de sus prácticas concretas, coadyuvaron a la formación de redes eclesiásticas en torno a los monasterios de la región.

Los obispos y el mundo monástico en la Alta Edad Media

Para analizar las prácticas de los obispos altomedievales en relación con los monasterios debe partirse de la consideración de que en los siglos IX y X las fronteras entre el clero regular y secular eran difusas. Muchos obispos provenían del ámbito monástico y fueron fundadores de monasterios. Es conocido el papel de Genadio de Astorga –un cenobita seguidor de San Fructuoso y San Valerio, y obispo de Astorga entre 899 y 920–, que fundó y restauró varios monasterios en la región de El Bierzo como San Andrés de Montes, Santiago de Peñalba y Santa Leocadia de Castañeda⁵². Otro caso es el de Rudesindo Gutiérrez, más conocido como San Rosendo, noble gallego que sucedió a su tío Sa-

barico como obispo de Mondoñedo y fue abad y fundador de varios monasterios, entre ellos el del Celanova⁵³.

Los obispos de León no fueron una excepción a este cuadro. Entre los obispos leoneses provenientes del mundo monástico debe mencionarse en primer lugar a San Froilán, obispo de León entre los años 900 y 905. De acuerdo con la *Vita Froilanis ep. Legionensis*, un texto de carácter hagiográfico, Froilán era un religioso procedente de Lugo que pasó la primera etapa de su vida como eremita. Cuando su fama se extendió, construyó tres monasterios, los dos últimos con el patrocinio de Alfonso III: el primero en la ciudad gallega de Viseo (c. 890), el segundo en la ribera del río Tábora (c. 890-895) y el tercero en la ribera del Esla, en las tierras leonesas (c. 895-900). Aquí habría residido Froilán hasta que, aclamado por el pueblo y presionado por la insistencia de Alfonso III, fue ordenado como obispo de León⁵⁴.

Otro de los obispos legionenses dedicado a la vida monástica fue Cixila II, fundador del monasterio de San Cosme y San Damián de Abeliar y obispo de León, con alguna interrupción, entre 911 y 928⁵⁵. El monasterio de Abeliar aparece mencionado por primera vez en 905, cuando Alfonso III donó a Cixila (por entonces presbítero) y a los monjes de San Cosme y San Damián el monasterio situado a orillas del

⁵³ Augusto QUINTANA PRIETO, “Las fundaciones de San Genadio”, *Archivos Leoneses*, 19 (1956), pp. 55-118; José ANDRADE CERNADAS, “San Rosendo y Celanova”, en *Rudesindus. San Rosendo. Su tiempo y su legado*, Santiago de Compostela, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2009, pp. 239-250; Fernando LUIS CORRAL, “En busca de hombres santos: Atila, Ildefonso y el obispado de Zamora”, en Iñaki MARTÍN VISO (ed.), *¿Tiempos Oscuros? Territorios y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, Madrid, Sílex, 2009, pp. 202-227. Con carácter general, Luis Javier FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, “Tiempos de convivencia y cooperación entre monjes y obispos en el siglo XI: de los obispos-abades a los canónigos-monjes”, en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coord.), *Monjes y obispos en la España del románico: entre la convivencia y el conflicto*, Palencia, Fundación Santa María la Real, 2013, pp. 43-83; Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “Founders and Reformers. Abbots in the Kingdoms of Leon and Navarre, Ninth to Twelfth Centuries”, en Steven VANDERPUTTEN (ed.), *Abbots and Abbesses as a Human Resource in the Ninth- to Twelfth-Century West*, Zurich, LIT Verlag, 2018, pp. 81-100.

⁵⁴ José Carlos MARTÍN, “La *Vita Froilanis ep. Legionensis* (BHL 3180) (s. X): introducción, edición crítica y particularidades lingüísticas”, en Monique GOULLET (ed.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature latine tardoantique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 561-584.

⁵⁵ Sobre este obispo, Ariel GUIANCE, “De reyes y santos: las manifestaciones de la monarquía en la hagiografía castellana (siglos VII-XI)”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 22/2 (2001), pp. 9-30, esp. 23-25.

⁵⁰ CDAACL III, doc. 611, [994-1001].

⁵¹ Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, *Legislación conciliar del Reino Astur (718-910) y del Reino de León (910-1230)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2009, p. 81.

⁵² Gegeria CAVERO y Encarnación MARTÍN LÓPEZ, *Colección documental de la catedral de Astorga, vol. I (646-1125)*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1999, doc. 11, 915; doc. 12, 915; doc. 13, 916; doc. 19, 920.

río Torío, con sus términos y posesiones, para que los monjes vivieran en conformidad con la regla benedictina regidos por Cixila⁵⁶. En su testamento de 927, el obispo Cixila relata que construyó el monasterio desde sus cimientos, junto a los monjes, y enumera los bienes con que lo había ido dotando⁵⁷. Entre estos bienes se incluyen dos iglesias “*in monte Kauriense*”, los actuales montes Torozos, entre las provincias de Zamora y Valladolid. La documentación diplomática muestra el carácter ambiguo del rol de este obispo, quien a lo largo de su episcopado continuaría suscribiendo junto a los monjes las transacciones del monasterio de Abeliar⁵⁸. Finalmente, en 928 Cixila abandonó la dignidad episcopal y volvió a formar parte de la comunidad monástica de San Cosme y San Damián, donde permanecería durante varios años hasta su muerte⁵⁹.

Entre los obispos legionenses vinculados a la vida monástica debe también mencionarse a Gonzalo (951-966), quien antes de acceder a la prelatura legionense fue abad de Santiago de Celariolo⁶⁰, y a Oveco (928-950), que fundó el monasterio de San Juan de Vega y lo dotó con villas y tierras, ganado, objetos y ropas litúrgicas, libros y tres iglesias, las de San Miguel, San Lorenzo y San Félix⁶¹. A su vez, otros obispos, aún sin estar vinculados personalmente a la vida regular, favorecieron el desarrollo de monasterios a través de donaciones, concediéndoles tierras, rentas e iglesias. Mediante estas prácticas, los obispos contribuyeron a aumentar el patrimonio de los monasterios y, al mismo

⁵⁶ CDAACL I, doc. 18, 905.

⁵⁷ *Manifestum ac cognitum est, quia cum sociis et fratribus meis, nomini sancto uestro, construxi hac monasterium, in suburbio Legionense, loco uocabulo ualle de Abeliare, super ripam fluminis Turio situm. Inprimis a fundamento nouiter erectam ecclesiam et omne edificium usibus monachorum abtum et circumseptum, et quicquid claustra monasterii habet necessarium*, CDAACL I, doc. 75, 927.

⁵⁸ CDAACL I, doc. 30, 912; doc. 36, 915; doc. 37, [915]; doc. 46, 918; doc. 48, 919; doc. 51, 920; doc. 58, 923; doc. 67, 925; doc. 79, 928.

⁵⁹ Su presencia se registra hasta 937: CDAACL I, doc. 84, 929; doc. 86, 930; doc. 87, 930; doc. 91, 931; 92, 931; doc. 94, 932; doc. 96, 932; doc. 99, 934; doc. 100, 934; doc. 101, 934; doc. 103, 935; doc. 104, 935; doc. 105, 935; doc. 106, 936; doc. 112, 936; doc. 113, 936; doc. 117, 937; doc. 118, 937; doc. 120, 937; doc. 124, 937.

⁶⁰ CDMS I, doc. 246, 967; doc. 270, 973.

⁶¹ CDAACL I, doc. 220, [950].

tiempo, a configurar redes eclesiásticas en torno a los mismos. El obispo Frunimio (¿928?) donó al monasterio de Eslonza la iglesia de Santa Eugenia, situada a orillas del Cea⁶². A su vez, en 962 el obispo Gonzalo donó al monasterio de Sahagún la iglesia de Santa María de Valderratarario, ubicado dentro del *comissum* homónimo que se hallaba bajo jurisdicción de la sede legionense⁶³. Por su parte, en 980 el obispo Sisnando donó al monasterio de los Santos Justo y Pastor de Ardón una serie de bienes confiscados a un monje que había cometido un pecado carnal, entre los que incluía la iglesia de Santa Cristina de Valmadrigal con el censo que esta solía pagar⁶⁴.

Una lectura de cuáles eran los monasterios beneficiados por los obispos revela una diversidad de situaciones que sugiere que las donaciones se sustentaban sobre fundamentos de carácter individual, es decir, en el vínculo personal que cada obispo mantenía con ciertos centros monásticos. En este sentido, dentro del conjunto documental se destacan los fuertes lazos que se establecían entre los obispos y los monasterios que ellos mismos habían fundado, como Cixila con el monasterio de Abeliar y Oveco con el de San Juan de Vega –que, de hecho, tenía carácter de monasterio propio–. A su vez, encontramos donaciones aisladas a ciertos monasterios influyentes de la región como San Pedro de Eslonza, Sahagún o San Justo y San Pastor de Ardón.

Finalmente, debe apuntarse que, al margen de su acción directa como donantes, los obispos desempeñaron un rol fundamental en la legitimación de los derechos de los monasterios sobre las iglesias que adquirirían, ya que figuraban regularmente como confirmantes en los diplomas que recogían la donación de iglesias a los centros monásticos por parte de monarcas, aristocracias y élites locales. El obispo

⁶² CDSPE, doc. 30, 988.

⁶³ CDMS I, doc. 197, 962. En el año 952 Ordoño III confirmaba al obispo legionense la potestad *ad imperandum* sobre el *comissum* de Valderratarario para que lo gobierne como lo habían hecho los obispos anteriores por delegación de su padre. CDAACL I, doc. 257, año 952.

⁶⁴ *et ipsa ecclesia ab integro, concedimus ea uobis reddere censum quad solitum est eicere de illam*, CDAACL II, doc. 479, 980.

Oveco, por ejemplo, confirmó las donaciones de Sahelices del Río, San Lorenzo de Cueva y Santa Columba de Ribarrubia en favor de Sahagún⁶⁵. Por su parte, el obispo Gonzalo confirmó el testamento del presbítero Melic en favor de dicho monasterio, que incluía la iglesia de San Salvador de Roderos⁶⁶.

Conclusiones

El análisis precedente evidencia el importante papel que desempeñaron los monasterios en la articulación eclesiástica del espacio leonés en la Alta Edad Media. A través de la absorción de iglesias –procedentes de las donaciones realizadas por presbíteros y pequeñas comunidades religiosas, élites locales, miembros de la alta aristocracia y la realeza, abades y obispos– los monasterios se convirtieron en el centro de constelaciones eclesiásticas de variada extensión y características. Mientras que los monasterios intermedios tendían a articular un número limitado de iglesias, en general –pero no necesariamente– dentro de un ámbito local-regional, los grandes monasterios como los de Eslonza y Sahagún contaban con un número más importante de iglesias, extendidas por regiones diversas, lo que se vinculaba estrechamente con la extracción social de sus respectivos benefactores. En todos los casos, nos hallamos ante redes eclesiásticas que funcionaban bajo una forma de territorialidad de carácter reticular en la cual un núcleo monástico actuaba sobre un conjunto de lugares concretos en distintos radios de acción. Esta forma de territorialidad era a su vez expresión de una lógica de articulación eclesiástica que se sustentaba sobre el elemento personal, es decir, sobre la trama de relaciones sociales tejidas en torno a los centros religiosos.

Los obispos no eran ajenos a esta dinámica socioreligiosa. Desde su ambigua posición entre el mundo secular y regular, desempeñaron

un activo papel en el desarrollo monástico y en la formación de redes eclesiásticas en torno a los monasterios, en especial en relación con los monasterios a los que se hallaban más fuertemente vinculados por sus trayectorias personales. Por otro lado, el propio poder episcopal se ejercía en este período de acuerdo con la misma lógica personal, una lógica en la que la diócesis no era concebida como territorio sino como el conjunto de iglesias y clérigos subordinados de forma directa a la autoridad episcopal. La diócesis era en sí misma una red eclesiástica, una red que en la Alta Edad Media no parece distinguirse sustancialmente de aquellas constituidas en torno a los centros monásticos.

Todo esto nos permite plantear dos conclusiones en relación con las formas de organización religiosa en la Alta Edad Media. En primer lugar, se advierte la débil frontera entre clero secular y regular, que se expresaba no solo en las trayectorias monásticas de muchos obispos sino también en el rol compartido de obispados y monasterios en la organización religiosa. En segundo lugar, se pone de manifiesto que la articulación eclesiástica no remitía a lógicas espaciales sino a lógicas reticulares sustentadas en el conjunto de relaciones sociales –de lazos entre individuos y lazos entre individuos y centros religiosos– a partir de las cuales se fue desarrollando. Estas dos características de la organización eclesiástica altomedieval comenzarían a verse debilitadas a partir de finales del siglo XI, cuando se pusieron en marcha dos procesos vinculados: el fortalecimiento de la jurisdicción episcopal sobre las iglesias de la diócesis y el despliegue de esa autoridad sobre bases crecientemente territorializadas. Estos dos procesos darían lugar, en los siglos XII-XIII, a la consolidación del sistema parroquial, inscripto dentro de una diócesis de carácter territorial.

⁶⁵ CDMS I, doc. 101, 945; doc. 129, 950; doc. 145, 955.

⁶⁶ CDMS I, doc. 168, 959.

**LAS IGLESIAS DE MONASTERIOS EN EL ÁREA ZAMORANA.
DEBATES Y CONFLICTOS EN TORNO A LOS DERECHOS
DIOCESANOS (SIGLOS XII Y XIII)**

**MONASTIC CHURCHES IN ZAMORA:
DEBATES AND CONFLICTS ABOUT THE DIOCESAN
RIGHTS (12TH-13TH CENTURIES)**

Carla Cimino

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Resumen: El presente trabajo analiza los conflictos entre la sede zamorana y algunos monasterios por las iglesias locales en los siglos centrales de la Edad Media. Se estudia la documentación conservada en el Archivo Catedralicio de Zamora para argumentar que la implantación de las estructuras diocesanas trastocó las prácticas usuales en materia de iglesias monasteriales, provocando tensiones que en ocasiones derivaron en conflictos abiertos, los cuales se fueron resolviendo a través de procesos de disputa y negociación. Aspectos como la propiedad asociada a las iglesias, los derechos parroquiales, la situación de los sacerdotes y la relación con las iglesias y comunidades del entorno se situaron en el centro del conflicto. Los mismos resultaban fundamentales para definir y concretar los derechos de cada parte sobre determinadas porciones de la renta eclesiástica. El proceso se inscribe, por lo tanto, en el marco más amplio del reordenamiento y jerarquización del segmento eclesiástico de la clase dominante que conllevó la Reforma Gregoriana.

Palabras clave: conflictos, iglesias locales, monasterios, obispado de Zamora, recursos parroquiales.

Abstract: This paper presents the conflicts between the bishopric of Zamora and some monasteries over the control of the local churches in the central centuries of the Middle Ages. It studies documentation from the Cathedral Archive of Zamora to argue that the implantation of the diocesan structures disrupted the usual practices in the matter of monasterial churches, causing tensions that sometimes resulted in open conflicts that were solved through negotiation as much as through dispute. Issues such as property associated to churches, parish rights, situation of the priests and relationships with the surrounding churches and communities were at the center of these conflicts. They were essential to define and specify the rights of each party over ecclesiastical income. The process was, therefore, part of the broader framework of the rearrangement of the ecclesiastical segment of the ruling class that resulted from the Gregorian Reform.

Keywords: Conflicts, Local Churches, Monasteries, Bishopric of Zamora, Parish Incomes.

Introducción¹

Desde la Alta Edad Media las iglesias propias eran recursos muy apreciados para la clase feudal, ya que además de ser centros de recaudación de rentas, también eran funcionales a la reproducción de las fortunas aristocráticas². Para el siglo XII gran parte de estas iglesias

¹ Abreviaturas utilizadas: TBZ = Marciano SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Tumbo Blanco de Zamora*, Salamanca, 1985; TNZ = *Tumbo Negro de Zamora*, preservado en el ACZ (Archivo Catedralicio de Zamora), 10/1bis; DZ = José Luis MARTÍN, *Documentos zamoranos I. Documentos del Archivo Catedralicio de Zamora. Primera Parte (1128-1261)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982; FF = Justiniano RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Los fueros locales de la provincia de Zamora*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1990.

² María Isabel LORING GARCÍA, "Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval", *Studia historica. Historia medieval*, V (1987), pp. 89-120. Ignacio ÁLVAREZ BORGE, *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el*

habían caído en poder de monasterios, muchas veces también asociados a familias particulares. En general, dichas iglesias habían escapado al control de la jerarquía eclesiástica, situación a la que la Reforma Gregoriana pretendió poner coto hacia los siglos centrales de la Edad Media.

El presente trabajo indaga el proceso de articulación de las iglesias de monasterios y órdenes militares en el entramado de la red parroquial en el área zamorana. Dicho proceso se enmarca en la reorganización eclesiástica propiciada por el Papado y en la cual los obispos tuvieron un rol fundamental. Partimos de la idea de que la misma no resultó sencilla, toda vez que las pretensiones diocesanas afectaban intereses constituidos sobre las iglesias y sus recursos. En este sentido, el presente artículo busca demostrar que la implantación de las estructuras diocesanas trastocó las prácticas usuales en materia de iglesias monasteriales, provocando tensiones que en ocasiones condujeron a conflictos abiertos.

Como es sabido, la Reforma Gregoriana propició una reorganización en la cual las diócesis ocupaban un lugar fundamental³. Las parroquias, células elementales de la vida religiosa, se redefinieron a partir de las antiguas parroquias rurales, pero también adecuando a las nuevas normas a algunas de las iglesias en manos de laicos, órdenes

Duero en los siglos X al XIV, Salamanca, 1996, pp. 39-71. Iñaki MARTÍN VISO, "Monasterios y poder aristocrático en Castilla en el siglo XI", *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, 20 (1996), pp. 91-134. Wendy DAVIES, *Acts of Giving: Individual, Community, and Church in Tenth-Century Christian Spain*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 65-87. Mariel PÉREZ, "El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa", *Anuario de Estudios Medievales*, 42/2 (2012), pp. 799-822.

³ Demetrio MANSILLA REOYO, "Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española (siglos VIII al XIV)", en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, Tomo II, Vol. 2, pp. 611-683. Francisco Javier FACI LACASTA, "La reforma gregoriana en Castilla y León", en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, Tomo II, Vol. 1, pp. 262-275. Carlos REGLERO DE LA FUENTE, "Los obispos y sus sedes en los reinos hispánicos occidentales", en *La Reforma Gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI-XII. Actas de la XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2006, pp. 195-288. Francisco Javier FACI LACASTA, "Reforma gregoriana, reforma eclesiástica", en Gregorio DEL SER QUIJANO e Iñaki MARTÍN VISO (eds.), *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media: estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 77-90.

y monasterios⁴. Los obispos contaban con importantes argumentos en su favor: desde el de Cozanza, los concilios no dejaban de reiterar que ellos debían velar por el patrimonio de las iglesias y vigilar su administración⁵. Aun así, aunque la doctrina sin duda acompañaba sus pretensiones, los resultados dependieron fuertemente de un trabajo concreto de construcción del poder. El reconocimiento de las prerrogativas episcopales sobre las iglesias de la diócesis implicaba un recorte de las libertades de los propietarios que, hasta entonces, las habían administrado de manera autónoma. La promesa de obediencia canónica, el pago de un tercio de los diezmos, la injerencia en la designación y el control sobre los curas párrocos fueron algunos de los aspectos de la afirmación del poder de los obispos sobre los que surgieron numerosas disputas.

Específicamente en el caso de las iglesias monásticas, las pretensiones episcopales chocaban contra aspectos medulares de la *libertas* reivindicada por los monasterios y que muchos reformadores entendían como núcleo central del programa gregoriano⁶. Como parte del mismo y en contra de las pretensiones del laicado, los propios obispos habían insistido en la donación de iglesias hacia los centros monásticos argumentando la impiedad del control laico sobre los bienes consagrados a Dios⁷. Por lo tanto, los posteriores intentos episcopales de constituir un entramado parroquial articulado en torno a las diócesis

⁴ Fernando LÓPEZ ALSINA, “La reforma eclesiástica: la generalización de un modelo parroquial renovado”, en *La Reforma Gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI-XII. Actas de la XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 18 a 22 de julio de 2005*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, 2006, pp. 442-444.

⁵ Alfonso GARCÍA GALLO, “El concilio de Cozanza”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, XX (1950), esp. pp. 416-421, 474-495 y 552-560. Francisco Javier FACI LACASTA, “Estructuras sociales de los reinos cristianos (S. VIII-XI). La ‘iglesia propia’ en España”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II, Vol. 1, 1982, pp. 136-139. Francisco Javier FERNÁNDEZ CONDE, “Aplicación de las reformas del Lateranense IV en la iglesia española”, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II, Vol. 2, pp. 47-58.

⁶ Susan WOOD, *The Proprietary Church in the Medieval West*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 839-850. Céclie CABY, “Les moines et la dîme (XIe-XIIIe siècle). Construction, enjeux et évolutions d’un débat polymorphe”, en Michel LAUWERS (ed.), *La dîme, l’Église et la société féodale*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 369-410.

⁷ Susan WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 864-870.

competían contra poderosos intereses que podían esgrimir argumentos de peso y que presentaron una dura batalla en el ámbito local.

En particular en el área zamorana varios grandes monasterios como Sahagún o Moreruela podían esgrimir su prestigio y sus privilegios para defender esas posesiones. Por otra parte, gran cantidad de monasterios pequeños de alcance estrictamente local permiten observar otro tipo de estrategias de disputa y negociación. En este marco, las comunidades tuvieron un rol destacado en los conflictos⁸. Además, el área zamorana compartió con otras zonas de la Extremadura castellano-leonesa la fuerte presencia de las órdenes militares en torno a las iglesias y sus recursos⁹. Consideramos en conjunto la confrontación con monasterios y órdenes militares ya que ni estos presentan diferencias sustanciales entre sí como propietarios de iglesias, ni los obispos desplegaron estrategias diferentes en su accionar frente a ambos. Todos estos rasgos justifican el estudio de caso, necesario para establecer comparaciones con otros escenarios en los cuales el problema ya ha sido analizado¹⁰.

La documentación conservada en los fondos del Archivo Catedralicio de Zamora permite comprender cómo actuaron los obispos

⁸ Aspecto que ya fuera puesto de relieve por Reyna PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en el periodo de crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 170 y ss.

⁹ Ver: Juan Luis DE LA MONTAÑA CONCHIÑA, “Obispos y Órdenes Militares: problemas jurisdiccionales en la Transierra extremeña del siglo XIII”, *Alcántara*, 34 (1995), pp. 29-48.

¹⁰ Solo en Castilla y León, tenemos noticias sobre conflictos entre monasterios y obispos con motivo de las iglesias locales en la diócesis de León: Pascual MARTÍNEZ SOPENA, *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad. Siglos XI al XIII*, Valladolid, Instituto Cultural Simancas, 1985, pp. 300-303. Carlos REGLERO DE LA FUENTE, “Los obispos y sus sedes”, pp. 246-247; Mariel PÉREZ, “Jurisdicción episcopal, iglesias monásticas y formación de la diócesis en el norte hispánico. El conflicto entre el Episcopado de León y el Monasterio de Sahagún (siglos XI-XIII)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 52 (2018), pp. 75-90. En Burgos: Máximo DIAGO HERNANDO, “Las iglesias propias de monasterios en la Castilla bajomedieval. Algunos ejemplos riojanos”, *Hispania Sacra*, 49 (1997), pp. 625-651; Carmen DÍEZ HERRERA, “El obispado de Burgos en la baja Edad Media. Formas para fortalecer su jurisdicción frente al monasterio de San Salvador de Oña”, *Anuario de Estudios Medievales*, 45/2 (2015), pp. 753-782. En Oviedo: Miguel CALLEJA PUERTA, *La formación de la red parroquial de la diócesis de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2000, pp. 82-89. Ofrece un panorama de conjunto para el siglo XII leonés Richard FLETCHER, *The episcopate in the kingdom of León in the twelfth century*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 170-180.

en su disputa contra los monasterios y órdenes militares. Contamos para eso con una considerable cantidad de diplomas que dan cuenta de diferentes momentos de la confrontación con diversos actores. Se conservan también numerosas donaciones de iglesias, las cuales nos dejan entrever las atribuciones que los propietarios habían logrado afirmar sobre ellas. Destacan también los documentos de concordia y acuerdo en torno a los derechos parroquiales, pues permiten observar las condiciones que cada una de las partes logró imponer en diversos momentos de la disputa. Asimismo, contamos con algunas sentencias y otros documentos judiciales que relatan las acciones concretas desplegadas por las partes, más allá de la disputa legal. Finalmente, las noticias sobre los derechos diocesanos percibidos en diversas iglesias permiten decir algo sobre el resultado final de los conflictos. La gran mayoría de estos diplomas han llegado a nosotros como copias simples recopiladas en los libros tumbos negro y blanco, aunque contamos también con algunos originales preservados en la colección diplomática. Por último, los célebres fueros zamoranos ofrecen información complementaria en relación a la situación de los clérigos frente a las comunidades y los patronos eclesiásticos¹¹.

El texto que sigue se ha organizado en tres apartados. El primero se orienta a considerar aspectos de la tensión entre los intereses monacales y episcopales en relación a la propiedad asociada a las iglesias y a sus rentas. El segundo considera la situación de los sacerdotes y su posición como intermediarios entre los obispos, los patronos y la feligresía. Por último, el tercero considera las acciones de los protagonistas de los conflictos, a fin de reconocer aspectos de su dinámica.

¹¹ Ver supra, nota 1.

Las iglesias zamoranas, sus propiedades y rentas

Aunque durante los siglos altomedievales Zamora se situó en zona de frontera y estuvo sujeta a los avatares de los conflictos bélicos, resulta conocida la presencia temprana de iglesias y monasterios en lo que vendría a ser la futura diócesis. Hay varias fundaciones tempranas de iglesias intramuros¹², pero resulta más relevante la presencia de monasterios en áreas rurales. San Pedro de la Nave, San Martín de Castañeda, San Martín de Camarzana, Santa Marta de Tera, San Salvador de Tábara, San Pedro de Zamudia, San Fructuoso de Ayóo y lo que sería el futuro monasterio cisterciense de Moreruela ya se documentan hacia fines del siglo X. De San Román de la Hornija, San Salvador de Berver de los Montes, San Martín de Bamba, Santo Tomé, San Miguel del Grox y Peleas (núcleo inicial de Valparaíso) tenemos las primeras noticias durante el siglo siguiente. Recién en el XII aparece la primera fundación cisterciense femenina, Santa Colomba de las Monjas, en la Carballeda¹³. Varios de estos centros eclesiásticos tuvieron un importante rol en la colonización agraria. Fuertemente vinculados con los poderes feudales, algunos de estos monasterios contribuyeron a establecer su presencia política en zonas relevantes, constituyéndose en agentes activos de la feudalización¹⁴. Otros, en cambio, poseyeron

¹² Armando REPRESA, "Génesis y evolución urbana de la Zamora medieval", *Hispania*, 122 (1972), pp. 526-527. José SÁNCHEZ HERRERO, "Historia de la iglesia de Zamora, siglos V al XV", en Juan Carlos ALBA LÓPEZ (coord.), *Historia de Zamora. I. De los orígenes al final del medioevo*, Zamora, Diputación Provincial de Zamora- Instituto de Estudios Zamoranos "Florián de Ocampo", 1995, p. 696.

¹³ Cesáreo FERNANDEZ DURO, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1882, pp. 230-231, 252-254; Javier PÉREZ-EMBED, *El Cister en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (s. XII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1986, pp. 40-43. SÁNCHEZ HERRERO, "Historia de la Iglesia de Zamora", pp. 695-698 y 723-726. Lauro ANTA LORENZO, "El Monasterio de San Martín de Castañeda en el siglo X", *Studia Zamorensia*, 3 (1996), pp. 31-52; Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ y Fernando REGUERAS GRANDE, "Cenobios tabarenses: sobre un nuevo epigrafe hallado en Tábara (Zamora)", *Brigecio*, 7 (1997), pp. 67-68. Iñaki MARTÍN VISO, "La articulación del poder en la Cuenca del Duero: el ejemplo del espacio zamorano (siglos VI-X)", *Anuario de Estudios Medievales*, 31 (2001), pp. 98, 101-111. César GUTIÉRREZ VIDAL, *La Tierra de Campos zamorana: organización social de un ámbito comarcal en la Edad Media (siglos X-XV)*, Universidad de Valladolid, Tesis Doctoral, 2010, pp. 117-119.

¹⁴ María Isabel ALFONSO ANTÓN, *La colonización cisterciense en la Meseta del Duero: el dominio de Moreruela (siglos XII-XIV)*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos "Florián

dimensiones más modestas e influencia mucho más local. Varios de ellos protagonizaron tempranamente procesos de absorción de iglesias o pequeños oratorios rurales cercanos que, muchas veces, habían pertenecido originariamente a las comunidades.

Entre los recursos más importantes de las iglesias monásticas cabe señalar a sus propiedades anexas. Al menos desde la época carolingia la dotación inicial mínima para erigir una iglesia era un manso no menor a 16 hectáreas, libre de cargas y dotado con cuatro siervos adscriptos al sustento del cura¹⁵. Algunos documentos del siglo XIII, fundamentalmente las autorizaciones de iglesias nuevas, relacionan la fundación de un pequeño templo local con cierto patrimonio mínimo indispensable compatible con aquellas dimensiones: tierra de labor para una o dos yuntas de bueyes y algunas viñas o huertos¹⁶. Estos bienes, que no superaban las dimensiones usuales de la tenencia campesina, debían procurar el sustento del clérigo y eran indivisibles e inalienables. Sin embargo, los patrimonios fundacionales de las iglesias monásticas se asociaban en general a las posibilidades e intereses de sus constructores originales, por lo cual podían y solían superar con mucho este mínimo¹⁷. Las iglesias monásticas podían reunir así

de Ocampo”, 1986, pp. 61-64. PÉREZ-EMBID, *El Cister*, pp. Iñaki MARTÍN VISO, *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica (siglos VI-XIII)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 185-186. MARTÍN VISO, “La articulación del poder”, pp. 108-111. Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *El esplendor del Cister en León. Siglos XII-XIII*, León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa, 2007, pp. 73-107.

¹⁵ Auguste DUMAS, “Les églises paroissiales”, en Emile AMANN y Auguste DUMAS, *L'Église au pouvoir des laïques (888-1057)*, Paris, Bloud & Gay, 1948, p. 269. Susan WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 437-444.

¹⁶ El obispo Martín I autoriza a D. Peláez a construir una iglesia con la condición de: ... *quod ipse det hereditatem in qua possit iugum boum laborare sufficienter et duas aranzadas vinearum*, TBZ, doc. 318, año 1214. En el caso de la iglesia de Campeán, construida por Pedro de Ribera, el patrimonio inicial fue tierra de labor para una yunta de bueyes, los aperos necesarios, cinco aranzadas de viñas y un huerto *nomine dotis etiam ad sustentationem presbiteri et eorum qui in eodem loco Deo sunt servituri*, TNZ f. 68r, año 1214. También: *Et ipso abbas sicut convenit debet dare ipsi ecclesie duas iugarias de bobus in ecclesiis (ilegible) et X aranzadas de vinea in Tauro ut clericus qui ibidem institutus fuerit congruam habeat sustentationem*, TNZ f. 149r, año 1208.

¹⁷ Por ejemplo, el patrimonio del monasterio de San Miguel del Grox estaba compuesto por 5 yugadas de tierra de labor y algunas viñas en las inmediaciones del cenobio y 20 yugadas más dispersas por el término de Toro, TNZ f. 147r, año 1256. Ver ejemplos concretos en Carla CIMINO, *Estudio comparativo de señoríos catedralicios castellano-leoneses*. Universidad Nacional de La Plata, Tesis Doctoral, 2020, cap. 1, pp. 69-70.

importantes propiedades, cuyos tenentes ya se hallaban obligados a concurrir a esas iglesias como feligreses, otorgando allí diferentes regalos, contribuciones y tributos más o menos fijos¹⁸.

Ahora bien, a partir del proceso de territorialización parroquial, las iglesias locales se hicieron beneficiarias de un recurso fiscal propio, los diezmos. Más allá de su justificación doctrinal¹⁹, el diezmo se fue configurando como un verdadero gravamen fiscal, en esencia diferente de otros derechos parroquiales más directamente asociados al culto o al servicio sacerdotal (oblaciones, ofrendas, sepultura, percepciones en el momento del bautismo o el matrimonio...). Para los monasterios, la transmutación de sus iglesias en parroquias podía suponer un salto cualitativo²⁰. Tal transformación podía apoyar la extensión de sus competencias sobre una feligresía ampliada, definida territorialmente. Esto suponía captar a los campesinos alodiales que quedaran comprendidos en el territorio parroquial, antes libres de acudir a cualquier templo cercano a profesar su fe. Los diezmos obligatorios podían así no solo consolidar las numerosas ofrendas, derechos y tributos más o menos fijos que ya se habían impuesto a los propios tenentes monásticos, sino también ampliar la escala de influencia de los monasterios sobre grupos antes ajenos a su poder²¹.

Sin embargo, la definición de los territorios parroquiales y la imposición de los diezmos prediales también planteaba una cuestión espinosa: para validar a las iglesias como parroquias los obispos exigían su parte en los diezmos de los tenentes monásticos y, al hacerlo, cues-

¹⁸ *Ibid.*, cap. 1, pp. 73-76 y cap. 4, pp. 175 y ss.

¹⁹ Valentina TONEATTO, “Dîme et construction de la communauté chrétienne, des Pères de l'Église aux Carolingiens (IVE-VIIIe siècle)” en Michel LAUWERS (Ed.), *La dîme, l'Église et la société féodale*. Turnhout, Brepols, 2012, pp. 65-86.

²⁰ López Alsina sintetiza los elementos de la parroquia clásica: 1) la existencia de una comunidad parroquial; 2) un párroco instituido por el obispo para administrar los sacramentos; 3) un templo parroquial; 4) la posesión de un término parroquial, cuyos límites enmarcan la jurisdicción del párroco; y 5) el pago obligatorio del diezmo por los feligreses; ver LÓPEZ ALSINA, “La reforma eclesiástica”, p. 423.

²¹ Cuando solicitan la construcción de una iglesia en Toro, los frailes del Temple anticipan: ... *qui eam nobis concessit facere et habere cum sua felegresia quam ibi habere poterimus*. A cambio prometen: *Nos vero supra nominati damus et concedimus vobis in ipsa dicta ecclesia omnia iura vestra episcopalia, prout in aliis ecclesiis ea habueritis*, TBZ 402, año 1222. Ver CIMINO, *Estudio comparativo*, cap. 4.

tionaban aspectos de la exención monacal. Los pleitos o concordias sobre el pago de diezmos informan, a la vez, sobre el sistema de explotación de las tierras monásticas y sobre las cuestiones que enfrentaban a obispos y monasterios en lo relativo a esos patrimonios y su carácter exento. Tal como estipulaba el IV concilio de Letrán, los obispos pretendían restringir la exención decimal a los prados que cultivaran los monjes y sus familiares personalmente²². En cambio, sí pagarían diezmos las tierras labradas por sus dependientes, en este caso yugueros y vasallos²³. Los espacios de explotación directa quedarían entonces fuera de la tributación decimal, pero no así las tierras cedidas a los dependientes. Estos, como los demás parroquianos, deberían contribuir con los diezmos²⁴, recibiendo a cambio los servicios espirituales de los párrocos²⁵. La pertenencia a la comunidad parroquial y las obligaciones que conllevaba quedaban así estrictamente asociadas a la residencia, no a la propiedad ni al estatus social²⁶.

²² El canon 55 del concilio dispone: *Ut de terris acquirendis, non obstantibus privilegiis, decimæ dantur. Nuper abbates Cisterciensis ordinis in generali capitulo congregati ad commotionem nostram provide statuerunt ne de cætero fratres ipsius ordinis emant possessiones de quibus decimæ debentur ecclesiis nisi forte pro monasteriis noviter fundandis. Et si tales possessiones eis fuerint pia fidelium devotione collatæ aut emptæ pro monasteriis de novo fundandis committant excolendas aliis a quibus ecclesiis decimæ persolvantur ne occasione privilegiorum suorum Ecclesiæ ulterius prægraventur. Decernimus ergo ut de alienis terris et amodo acquirendis etiam si eas propriis manibus aut sumptibus deinceps excoluerint decimas persolvant ecclesiis quibus ratione prædiorum antea solvebantur nisi cum ipsis ecclesiis aliter duxerint componendum. Nos ergo statutum huiusmodi gratum et ratum habentes hoc ipsum ad alios regulares qui gaudent similibus privilegiis extendi volumus et mandamus ut ecclesiarum prælati prouiores et efficaciores existant ad exhibendum eis de suis malefactoribus iustitiæ complementum eorum que privilegia diligentius et perfectius studeant observare.* En Antonio GARCÍA y GARCÍA, *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum. Monumenta Iuris Canonici, Serie A, vol. 2*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1981. Recuperado de: <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf> (p. 38).

²³ Eso promueven los obispos en: TNZ ff. 94v, año 1229; 141v, año 1244; 146v, año 1256. TBZ 321, año 1223; 403, año 1249; 442, año 1223; 443, año 1239.

²⁴ El documento de 1269 que autorizaba al monasterio de Moreruela a erigir una iglesia parroquial en su granja de Emaces, ahora devenida en puebla, indica claramente esta diferencia: *Ut idem abbas et conventus populent locum suum que Emaces vulgariter appellatur, et ibidem fundent et construant ecclesiam bapstismalem... Addicimus etiam ut si dictus locus aliquo casu seu causa contingat totaliter depopulari, idem locus ad ius suum redeat et in libertatem granie, sicut nunc esse dinoscitur, convertatur, FF 69, Tits. 1 y 7.*

²⁵ TBZ 321, año 1223; 442, año 1223; 443, año 1239.

²⁶ En una composición con la orden del Temple se establece que el obispo recibirá: *terciam partem decimarum quas iugarii vel vasalli dictorum magistri et fratrum vel quilibet alii seculares solverint eidem ecclesie*, TBZ 403, año 1249.

Aun así, varios monasterios y patronos poderosos lograron de hecho eximir todas las tierras adquiridas antes del mencionado concilio, más allá de sus condiciones de explotación, comprometiéndose a cumplir con los diezmos de las propiedades adquiridas tras 1215 (o tras la fecha del acuerdo con la sede)²⁷. Otros cenobios lograron exenciones parciales de propiedades adquiridas tras esa fecha, como el caso del monasterio de Matallana²⁸. Incluso se encuentran ejemplos de exención total: tal fue el caso del monasterio de San Miguel del Grox que, esgrimiendo un privilegio papal y tras entregar una heredad en Manganeses, logró que el obispo Martín I admitiera la exención²⁹.

En este sentido, la presión de los obispos sobre la propiedad asociada a las iglesias locales pudo haber conducido a un incremento de las donaciones de sus propietarios laicos a los monasterios u otros patronos poderosos, como las órdenes militares. Un interesante diploma sobre la iglesia de San Juan el Viejo de Toro revela lo que parece ser una opción consciente de los descendientes de sus fundadores por la encomendación a un patrón poderoso, que lograra ratificar la exención. En 1229, los “cófrades” de la iglesia la donaron a la orden de Alcántara, concediendo, asimismo, al obispo zamorano la tercia diocesana. El documento que ratifica tal trasvase reconoce la exención de todo el patrimonio asociado a la iglesia hasta el momento. Solo se abonarían los diezmos por las propiedades que esta adquiriera en el futuro³⁰. El

²⁷ Ver, por ejemplo, los casos de la orden del Alcántara, que eximió parcialmente sus propiedades en la aldea de Santa Cristina (TBZ 414, año 1243), la orden del Hospital, que eximió diez yugadas de heredad en Castellanos (TBZ 443, año 1239) y el monasterio de Moreruela, que eximió sus propiedades en Pajares (TNZ f. 94v-95r, año 1229).

²⁸ ... *cum abbas et conventus monasterii de Mataplana, cisterciensis ordinis, palentine diocesis, quasdam possessiones in aldea que dicitur Villavillit, sita in episcopatu nostro, videlicet, tres iugarias Pelagii Munionis et unam iugariam a Bernaldo et a Maria, sorore eius, post lateranense concilium comparassent, a nobis cum instancia postularunt ut eos a prestatione decimarum de iugariis predictis eximere dignaremur. Nos igitur, favore ordinis et status eiusdem monasterii attendentes, redencionem decimarum de predictis quatuor iugarias, de consensu capituli nostri, abbati et conventui memoratis, pietatis intuitu, duximus concedendam*, TBZ 81, año 1237.

²⁹ TBZ 418, año 1205.

³⁰ *Insuper, favore ordinis vestri relaxamus vobis decimas vinearum et hereditates quas nunc eadem ecclesia possidet, sed de omnibus vineis et hereditatibus quas in Tauro et eius termino de cetero habueritis et sine contradictione et diminutione aliqua decimas persolvatis*, TBZ 412, año 1229.

mismo tipo de solución obtuvieron los diviseros de la iglesia de San Cristóbal de Riego del Camino, encomendada al monasterio de Moreruela, los de Peleas de Abajo, que donaron a la orden del Hospital, y los propietarios de la iglesia de Santa María de Villavelid, que se encomendaron al monasterio de Matallana (Valladolid)³¹. Para de estos diviseros laicos tal condición no parece ser suficiente para garantizar la exención decimal. Los monasterios aprovecharon esta circunstancia para acumular derechos en esas iglesias. En el caso puntual del monasterio de Moreruela, los monjes anticipaban la adquisición de más divisas en Riego del Camino³². Esta situación traduce un punto de confluencia entre los intereses episcopales y monacales: la presión de los obispos sobre las iglesias locales podía favorecer su trasvase a otros sectores eclesiásticos.

Dicha presión se ejercía *in situ* en las visitas diocesanas; estas contribuían a presionar sobre los recursos de las iglesias y sus propietarios. Las visitas diocesanas implicaban derechos de hospedaje y el reclamo de procuraciones y catedrático³³. En las visitas se ejercía, además de la consagración del óleo y crisma, la supervisión del sacerdote, el edificio, los elementos del culto, etcétera. El hospedaje y alimentación del obispo y su séquito y las procuraciones afectaban recursos que antes pertenecían enteramente a los propietarios. Cuando estos eran poderosos lograban imponer restricciones importantes a la cantidad de días o cabalgaduras que recibirían³⁴, así como a lo que paga-

³¹ *Decime vero quas percipit idem clericus ab illis qui non habuerint divisam in eadem aldea, inter ecclesias zamorensem et prefatum monasterium et ipsum clericum, ex equo partibus dividantur*, TBZ 421, año 1242. El caso de Peleas de Abajo en TNZ ff. 139r-140r, año 1239, y el de Santa María de Villavelid en TBZ 79-82, todos del año 1237.

³² *Et si contingerit monasterium supradictum aliam vel alias divisas eiusdem ville acquirere, pro numero earum debet clericum vel clericos presentare. Qui omnes clerici decimas sibi obvientes dividant cum zamorensi ecclesia et monasterio antedicto, prout superius divisionem aliarum decimarum ordinavimus faciendam. Et tam episcopo quam archidiacono loci et eorum vicariis omnia iura exhibeant et observent que exhibentur et observantur ab aliis clericis diocesis zamorensis*, TBZ 421, año 1242.

³³ TBZ, docs. 274, año 1209; 407, año 1208; 415, año 1233; 438, año 1186; y 439, año 1202.

³⁴ El abad de San Pedro de Montes logró fijar el hospedaje en un áureo anual (TBZ 438, año 1186). Tras reconocer el derecho episcopal de visitar la iglesia y recibir hospedaje, el abad de Sahagún estipuló: ... *vero anno quo episcopus zamorensis visitaverit predictas ecclesias, archidiaconus non visitet, nisi forte ex honesta et neccesaria causa fuerit invitatus. Et, nec*

rían en concepto de procuración³⁵. Consta, además, que los obispos y sus arcedianos aprovechaban las visitas pastorales para indagar en las condiciones económicas de los sacerdotes y para corregir situaciones indignas o irregulares, interfiriendo en la autoridad de los patronos sobre estos importantes agentes del culto y la recaudación.

El control sobre el clero parroquial

Según la normativa canónica los sacerdotes debían ser de estatus libre y tenían derecho a recibir de los patronos recursos para su sustento digno. Al calor del programa reformador, los obispos avanzaron en su intervención en el ámbito local a fin de garantizar la adecuación de las relaciones y prácticas del clero con la nueva normativa³⁶. Con la generalización de los diezmos se impuso la idea de que su producto debía repartirse en tres partes iguales, de las cuales una tercia íntegra era para el clérigo que sirviera la iglesia. Su relación con el patrono no debía sobrepasar los marcos del estricto servicio parroquial³⁷. Se consideraban indignas otras formas de servicio personal y problemáticas otras formas de sujeción. En este sentido, las intervenciones de los obispos buscaron restringir la autoridad de los propietarios sobre el

episcopus nec archidiaconus maneat ibi nisi per unam diem et noctem, et sequenti die recedat..., TBZ 437, año 1229. Por su parte, los hospitalarios demandaron: *Episcopus vero, dum prefatas ecclesias visitaverit, ultra viginti equitaturas non ducat in suo comitatu. Si autem plures duxerit, non teneantur pluribus fratres quam viginti ministrare annonam*. Limitaron también la visita pastoral a un día, estipulando que los parroquianos deberían hacerse cargo de las procuraciones si deseaban que se quedase más: *Et si populus eiusdem loci voluerit quod episcopus in sequenti die ibi maneat ad confirmandum vel alia christianitatis misteria exhibenda, placeat fratri vel fratribus qui pro tempore, ut dictum est, fuerint et ab ipso populo procuracione recipiat*, TBZ 407, año 1208.

³⁵ El abad de Celanova logró fijar las procuraciones del arcediano de Zamora en las iglesias de Valdeperdices y San Pedro de Esla en tres fanegas de pan terciado por cada una (TBZ 436, año 1222).

³⁶ Sobre esto, ver Mariel PÉREZ, "Encuadramiento del clero local y reorganización eclesiástica en la diócesis de León (siglos XI-XIII)", *Studia Historica, Historia Medieval*, 36/1 (2018), pp. 57-84.

³⁷ José Luis MARTÍN MARTÍN, "Beneficios y oficios del clero rural castellano (siglos XIII-XV)", *Anuario de Estudios Medievales*, 35/2 (2005), pp. 693-735. Fernando LÓPEZ ALSINA, "La reforma eclesiástica" p. 423 y ss.

sacerdote,³⁸ que se consideraba degradante para él, e insistieron en la dependencia respecto de las jerarquías eclesíásticas³⁹.

En la práctica, en cambio, las relaciones de los patronos con los sacerdotes podían ser muy diversas. En primer lugar, estaba la cuestión de la elección del sacerdote. Bajo el nuevo marco del derecho de patronato, la normativa tendió a distinguir más claramente el derecho de presentación, correspondiente a los patronos, de la institución del clérigo, que recaía en el obispo⁴⁰. A tono con la normativa, los obispos solieron reconocer a los patronos la capacidad de elegir, pero no de investir al sacerdote⁴¹. Reclamaban para sí, o más bien para los arcedianos, la atribución de evaluar a los candidatos y determinar su aptitud, así como el derecho de obtener de estos el juramento de obediencia y la reafirmación de sus obligaciones respecto a la sede⁴². Y aunque no era imposible que concedieran a las órdenes o monasterios la posibilidad de servir las iglesias con monjes o frailes propios, siempre y

³⁸ Cuando el obispo Martín I autorizó la construcción de la iglesia de Lagunatoral estipuló claramente: ... *et clericus in ea deserviens tibi vel alicui de genero tuo nullum servicium exhibeat nisi munus orationum*, DZ 53, año 1199. En la autorización de la iglesia de Campeán se añaden razones: la relación es degradante porque puede obligar al sacerdote a pagar tributos o hacer regalos al patrón. En las cláusulas conminatorias se preve: *Quod si quis de posteris meis vel extraneis in aliquo modico vel grandi contra hoc statum vel contra hanc donationem venerit, vel a clerico ibidem eligendo et instituendo aliquid exegerit, vel aliquod honus vel angariam contra santos canones ullo umquam tempore eidem loco vel (circo?) imperoverit, sit irritum ipso iure et maledictus sit et dampnatus cum Iuda traditore et cadat a iure patronatus ipsius ecclesie, ita quod nec ipse nec eius posterii vindicaturi sunt in ea aliquod ius vel in eius dote vel in eius futuris possessionibus*, TNZ f. 68v, año 1214.

³⁹ En un documento sobre la iglesia de Villalbarba, perteneciente a la orden del Temple, queda resumido en la siguiente expresión: ... *quod ipsi fratres in supra esclésiis debent representare episcopo sacerdotes instituendos qui sint obedientes ecclesie zamorensi et omnia iura solvant episcopo et ecclesie, sicut alii de episcopatu*, TBZ 401, año 1214. Similares expresiones en TBZ 274, año 1209; 303, año 1195; 409, año 1216; 411, año 1190; 412, año 1229; y 413, año 1261; 444, año 1194. Otro documento interesante delimita la competencia judicial del obispo sobre los clérigos: *Ita tamen quod, si clericus propter aliquod delictum accusatus a preceptore predictae domus per duos fratres eiusdem domus, in presencia Zamorensi episcopi convincatur, eiciatur et alium ydoneum intra quod dictum est presentemus*, TBZ 443, año 1239.

⁴⁰ Paul THOMAS, *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge*. París, Ernest Leroux, 1906, pp. 105-128. Para el ámbito español, ver Elena CATALÁN MARTÍNEZ, "El derecho de patronato y el régimen benefical de la Iglesia española en la Edad Moderna", *Hispania Sacra*, 56/113 (2004), pp. 135-167.

⁴¹ Ver, por ejemplo, TBZ 274, año 1209; 439, año 1202, 401, año 1214; 421, año 1242; 437, año 1229; 443, año 1239; TNZ f. 42v, año 1216.

⁴² El procedimiento se detalla en TBZ 413, del año 1261, en ocasión de un pleito con la orden de Alcántara.

cuando estos cumplieran con las sentencias diocesanas⁴³, en general buscaban imponer para el servicio parroquial exclusivamente al clero secular.

Varias de estas pretensiones chocaban contra costumbres muy arraigadas en el marco de las iglesias monásticas. En primer lugar no era extraño que los monasterios, al igual que otros propietarios, se apropiaran de la tercia decimal del cura párroco. Esta práctica se originaba en el previo derecho de propiedad sobre el templo, derivado de la dotación inicial⁴⁴, pero subsistió bajo la nueva forma del patronato. No son pocos los documentos que reconocen a los abades o priores la capacidad de proveer para el cura según considerasen oportuno⁴⁵, aunque los obispos se cuidaron bien de señalar que, en el orden de desembolso, la tercia diocesana debía tener el primer lugar⁴⁶. Tam-

⁴³ El maestre de la orden de Santiago obtuvo tal concesión para la iglesia de Santa Susana: *Frater autem illius ordinis sive clericus secularis fratribus illius ordinis divina celebret*, TBZ 411, s/f c.1184-1186. No fue una solución usual: ver supra, nota 41.

⁴⁴ Se aprecia claramente en las cartas de donación cuando se cede: ... *quicquid habeo in ecclesia Sante Marie de Peleas de Iusanas et in hereditatibus ad eadem pertinentibus ecclesiam et representandi et intromittendi clericum in predicta ecclesia*, TNZ f. 81v-82r, año 1195.

⁴⁵ Los parroquianos de la iglesia de Peleas de Abajo se comprometieron a dar los diezmos de pan y vino por sus heredades y a respetar la división canónica: *Decimarum vero a nobis suceptarum tertiam partem habebunt sacerdotes nostri simul cum primiciis, tertiam partem fabrica ecclesie, aliam vero tertiam habebit supradictum capitulum*, TNZ f. 79r, año 1197. En cambio, el prior de San Marcos de León recibió la iglesia de Villalba (Castrotorafe) ... *cum duabus terciis decimarum. Et ipse prior vel alius qui pro tempore fuerit teneatur representare clericum episcopo zamorensi ibidem canonicamente instituendum et teneatur eidem clerico de bonis ipsius ecclesie ministrare taliter unde possit comode sustentari et episcopalia iura solvere*, TBZ 409, año 1216. En el caso de la naciente parroquia de Emaces, perteneciente al monasterio de Morerueta, se estipula sobre la elección y sustento del nuevo clérigo: *Item volumus ut dicti abbas et conventus fabricae ecclesie curam habeant et provideant illius ecclesie clerico seculari iuxta id quod inter se abbas et clericis secularis institutus seu etiam instituendus duxerit componendum. Ultra quam compositionem nichil institutus clericus ab abbate et conventu pro provisione sua possit exigere vel habere. Nec episcopus seu eius vicarius vel archidiaconus qui pro tempore fuerint ad maiorem provisionem possint compellere abbatem et conventum*, FF 69, Tit. 4, doc. de 1269. El clérigo debía acordar su sustento con el abad y renunciar a cualquier otro ingreso: *Reliqua autem iura ipsius ecclesie, utpote clerici secularis presentatio, et omnes decime et primicie, oventiones et oblationes et cetera iura ad eandem ecclesiam venientia statuimus quod cedant utilitati et usibus monasterii memorati (Ibid., Tit. 5)*. José Luis Martín cita un caso en que quedó registro del salario del cura. En Santa María de la Horta el mismo consistía en: quince cargas de trigo y dos puercos al año, cuatro azumbres de vino por día (se señala que, si este debe comprarse, no debe ser ni el de mejor calidad ni el peor del mercado), tres sueldos diarios para carne o pescado, 110 maravedís para vestido, 20 maravedís para leña y otras cosas menores. José Luis MARTÍN, "Diezmos eclesíásticos", en *Amor, cuestión de señorío y otros estudios zamoranos*, Zamora, UNED, 1993, p. 61.

⁴⁶ ... *in hoc casu, deducta primitus tercia pontificali, magistri et fratres debent clerico providere et ex tota honera fabricae et ornamentorum ecclesie sustinere et quicquid residuum fuerit*

poco escaparon al interés de los patronos de iglesias otros recursos ocasionales o menores como las primicias, ofrendas, oblaciones y los derechos de sepultura (*mortuorum*). Aunque al estar estrechamente asociados con aspectos concretos del culto era más probable que quedasen en poder de los sacerdotes⁴⁷, no faltaban patronos que reclamaran alguna parte de ellos. Los monasterios y las órdenes militares se interesaron en especial por las ofrendas y los derechos de sepultura⁴⁸.

Es así que la visita parroquial también se presentaba como una oportunidad para inquirir en qué condiciones se hallaban los curas y si estaban satisfechos del trato que recibían de los patronos, brindándoles una oportunidad de denunciar irregularidades.⁴⁹ Al interferir en la relación entre los monasterios y el clero parroquial, los obispos buscaron desplazar en su favor los vínculos de fidelidad constituidos en torno a las iglesias. Especialmente asegurándoles el oficio vitalicio y su porción en los diezmos pretendían reorientar a su favor a estos importantes agentes de poder local⁵⁰. Esto se observa claramente en las aldeas del señorío episcopal o catedralicio, donde el cura párroco aparece muchas veces

in suos usos convertere, TBZ 403, año 1243.

⁴⁷ WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 459, 479-483, 516-518.

⁴⁸ El capellán de San Pedro de Castronuevo se reservó la tercia decimal, ofrendas y derechos de sepultura durante su vida. Estos pasarían luego a poder del monasterio de Ursaria (TNZ ff. 106v-107r, año 1185). En el caso de la iglesia de San Salvador de Pozoantiguo (Toro) todas las rentas, incluyendo primicias, ofrendas y derechos de sepultura, se repartían a medias entre el representante de la iglesia catedral y el patrón (el prior de San Pelayo), debiendo ambos proveer a un cura párroco de común acuerdo o, en su defecto, a dos, sustentándolo cada uno de su parte (TBZ 321 y 442, año 1223). Los Hospitalarios reclamaron también todos los recursos derivados de sus iglesias de Santa María de Castellanos y San Juan de la Mota, excepto la tercia decimal correspondiente al obispo, quedando a su cargo el sustento del cura y la provisión de la obra y fábrica de las iglesias (TBZ 443, año 1239). En el fuero de Aquasubterra y Valleluengo el abad de Castañeda dispuso sobre la sepultura: *Et ipsi qui voluerint esse nostri familiares veniant sepeliri in monasterium cum suis tercis, excepta manda sui clerici et sue ecclesie, quae debet esse mensurata*, FF 55, Tít. 4, año 1237. Mismo precepto se contiene en el fuero de Ifanes de 1220, FF 41, Tít. 16.

⁴⁹ Como ocurría con los clérigos de las iglesias de la orden del Temple: *Item, si clerici a magistro et fratribus presentati ad eorum ecclesias que habent in diocesi zamorensi recognoverint in presencia episcopi vel archidiaconi zamorensis se contentos esse provisione quas magister et fratres eis duxerint assignandam, idem episcopus vel archidiaconus, super maiori provisione eisdem clerici assignanda, dictos magistrum et fratres non compellat ulterius vel molestet*, TBZ 403, año 1249.

⁵⁰ El obispo reservó al clérigo de la iglesia de San Cristóbal de Riego del Camino, cuya presentación pertenecía al monasterio de Morerueta, la tercia decimal íntegra en 1242 (TBZ 421). En otro caso, en 1258, el obispo Suero intervino en algunas iglesias que llevaba María Alfonso por el prior de Marzaniego para evitar que esta designara clérigos anuales (TBZ 441).

ante todo como un agente señorial, llevando parte de la renta feudal. Los campesinos de Moraleja de Sayago, por ejemplo, fueron obligados a colaborar en la edificación de la iglesia local en 1161⁵¹. El cura sería elegido por el obispo y percibiría, además de la parte de los diezmos que el obispo le concedió, un sexto de la infurción⁵². En esta aldea, donde el obispo había renunciado a designar merino o sayón, el cura párroco era el único representante del señor y, como tal, se lo dotaba y protegía⁵³.

Dinámicas del conflicto

El ingreso de cada parroquia a la órbita del episcopado se resolvió entre la negociación y la imposición. La correlación de fuerzas parece sujeta a dos variables clave: por un lado, la posición preexistente de los monasterios, su grado de consolidación en las iglesias disputadas; por otro lado, el creciente desarrollo de los poderes del obispo, que le otorgaron medios de acción cada vez más efectivos. El mejor indicador al respecto aparece en la comparación de las soluciones alcanzadas en las disputas y negociaciones del siglo XII respecto a las del XIII. Durante el siglo XII se encuentran notables concesiones a fin de asegurar el reconocimiento de la autoridad episcopal. En la negociación con los frailes del Hospital sobre las iglesias de Castronuño y el valle de Guareña, por ejemplo, el obispo confirmó el patronato de la orden y la plena capacidad de los frailes de gestionar la percepción del diezmo⁵⁴. Se comprometió, además, a pagar la soldada del

⁵¹ FF 15, Tít. 4.

⁵² TBZ 208, s/f (1255-1285).

⁵³ FF 15, Tít. 4: ... *et si ipse clericus ibi minguam fecerit per superbiam vel lozaniam, amoneatur bis vel tercio ante episcopum, et si non correxerit, pectet V solidos, medium episcopum, medium concilium*. Parece poco una sencilla multa en dinero comparada con la capacidad de destituir al cura, que lograron otras comunidades. La exención de merino y sayón de esta aldea en: Tít. 6.

⁵⁴ ... *in omnibus ecclesiis de valle de Garonna potestatem hat episcopus ponendi terciarum hoc modo: ut sit vassallus Hospitalis sine alio senior et ita quod tres nominent frite tiente domum illam, Et si frater dixerit dixerit (sic) quod boni sunt, de illis tribus accipiat episcopus quam voluerit et faciat terciam. Et si frater dixerit quod non est fidelis Hospitali vel episcopo, per obedientiam quam promisit Hospitali, expellatur ille et mittantur alius*, TBZ 406, año 1186.

capellán que designaran los frailes para servir el culto⁵⁵. Su objetivo primario, además de asegurar la tercia episcopal, parece haber sido evitar que siguieran avanzando sobre los derechos eclesiásticos sin su intervención⁵⁶. Otro caso notable es el del acuerdo de 1209 con el monasterio de Sahagún sobre los diezmos de Cañizo y Quintanilla. En esa oportunidad, para lograr el reconocimiento del derecho de visita e institución de clérigos, el obispo cedió la tercia decimal íntegra⁵⁷.

La contrapartida de esta política “laxa” residía en la búsqueda de la obediencia formal de dichos poderes, a los que invariablemente se exigía el compromiso de respetar la autoridad episcopal, principalmente la observancia de las sentencias y entredichos. Al respecto, entre las últimas décadas del siglo XII y las dos primeras del XIII se observa cierta indefinición en cuanto a los derechos diocesanos, los cuales se mencionan elípticamente como *omnia iura episcopalia*⁵⁸.

El caso de Sahagún es excepcional, pues los obispos casi nunca estuvieron dispuestos a ceder la tercia diocesana. Fue más frecuente la negociación en torno a exenciones patrimoniales puntuales, intentando imponer límites a las mismas y empleando la fecha del IV concilio lateranense como referencia⁵⁹. El siguiente cuadro sintetiza los resultados de los acuerdos con órdenes militares y monasterios sobre las iglesias zamoranas y refleja el ordenamiento usual en los mismos: la tercia diocesana se reclamó en general, confirmando a cambio plenas capacidades sobre la tercia de fábrica y la del cura párroco.

⁵⁵ *Capellanus eligatur a fratre per eandem obedientiam quam supra diximus et episcopus solvat terciam partem soldade, ibid.*

⁵⁶ *Et si Hospitale poterit acquirere juste aliquam ecclesiam in episcopatu zamorensi, faciat hoc cum consensu episcopo et placeat ei et concedat, salvo iure episcopi et Zamorensis ecclesie, ibid.*

⁵⁷ *Item, quod episcopus Zamorensis in predictis ecclesiis de Canizo et de Quintanilla nullam recipiat partem decimarum, sed tota decima predictarum ecclesiarum dividantur annuatim in tres partes, scilicet, inter clericum curatum et abbatem et fabricam illarum ecclesiarum, TBZ 274, año 1209.*

⁵⁸ Ver por ejemplo, TNZ f. 149r, año 1208; TBZ 401, año 1209, y 402, año 1222.

⁵⁹ Por ejemplo: *De possessionibus autem que usque in presentem diem ad dictos magistri et fratres in Pallares iure domini vel quocumque titulo pervenerunt ad prestationem decimarum nullatenus teneantur... Item, de possessionibus quas magister et fratres post concilium adquisierint alibi quam in Pallares vel de cetero adquisierint in diocesi Zamorensi, decimas solvant secundum consuetudinem diocesis Zamorensis, TBZ 403, año 1249.*

Año	Iglesia/aldea	Obispo/cabildo	Patronos	Sacerdotes	Docs.
1181	S. Marina (Zamora)	1/3	2/3 (O. Temple)	sin datos	TNZ f. 104v
1186	Castronuño y valle de Guareña	1/3	2/3 (O. Hospital)	sin datos	TBZ 406, TNZ f. 30r-v
1186	Villafranca de la Ribera	1/2 del granado	1/2 granado, todo el menudo (S. P. de Montes)	sin datos	TBZ 438, TNZ f. 61v-62r
1184-1186	Campluma	1/3	2/3 (O. Santiago)	sin datos	TBZ 411, TNZ f. 31r
1194	S. María (Toro, extra-muros)	1/3	2/3 (S. M. de Arbás)	sin datos	TBZ 444, TNZ f. 65r-v
1195	S. Marina (Toro)	1/3	2/3 (O. Sepulcro)	sin datos	TBZ 303, TNZ f. 65v
1202	Hornija	1/3?	2/3 (S. R. de Hornija)	sin datos	TBZ 439, TNZ f. 63r-v
1208	Toro	1/3?	2/3 (S. R. de Hornija)	provee el patrón	TNZ f. 149r
1208	S. María (vega de Toro)	1/3	2/3 (O. Hospital)	sin datos	DZ 67
1209	Cañizo y Quintanilla	-	2/3 (Sahagún)	1/3	TBZ 274
1216	Villalba (Castrotorafe)	1/3	2/3 (S. M. de León)	provee el patrón	TBZ 409, TNZ f. 42v-43r
1222	Toro	1/3?	2/3 (O. Temple)	sin datos	TBZ 402, TNZ f. 131r
1223	S. Salvador (Pozoantiguo)	1/2 + fuero	1/2 (S. Pelayo)	proveen en común patronos y obispo	TBZ 321, TNZ f. 92v-93r
1227	Cabañeros	1/3	1/3 (S.P. de Montes)	1/3	TBZ 440
1229	S. Juan el viejo (Toro)	1/3	2/3 (O. Alcántara)	sin datos	TBZ 412
1229	Belver de los Montes	1/3	2/3 (Sahagún)	sin datos	TBZ 437, TNZ f. 90r-91r
1231	Toro	1/3	2/3 (Sahagún)	provee el patrón	DZ 106
1237	Villavelid	1/3	2/3 (Matallana)	sin datos	TBZ 82
1239	S.M. de Castellanos, S.M. de Castro y S.J. de la Mota	1/3	2/3 (O. Hospital)	provee el patrón	TBZ 443, TNZ f. 136v-137r
1239	Peñas de Abajo	1/3 + fuero	1/3 (O. Hospital y patronos laicos)	1/3 y minucias	TNZ f. 139r-140r
1241	S. M. de Toldanos	fuero de 4 fs de cereal	1/2 S.Clodio (León) y 1/2 Nogales, S. M. de Avia y doña Inés	sin datos	TNZ f. 132v-133r
1241	S. M. de Villalba, S.María (Toro), S.Miguel (Zamora), S.Pedro de Taraza, Castromembibre, Cirayas, S.María de Pajares, Lavadima, Mirandilla, Tiedra	1/3	2/3 (O. Temple)	provee el patrón	TBZ 403
1243	Riego del Camino	1/3	1/3 (Morcuera)	1/3	TBZ 421
1250	S.María y S.Pedro de Pajares de la Lampreana	1/3	2/3 (O. Temple y otros patronos)	proveen patronos	TBZ 405, TNZ f. 136r-v

Cuadro I: Acuerdos con monasterios y órdenes militares (1180-1250)

Durante la segunda mitad del siglo XII los obispos buscaron imponer la autorización episcopal como paso necesario para la fundación de nuevas parroquias. Si bien la construcción de templos por los particulares no desapareció ni se modificó en sustancia, los obispos se arrogaron el derecho a autorizarlos en el marco del derecho de patronato y siempre sujetos al reconocimiento de la autoridad diocesana, sus atribuciones y rentas⁶⁰. Aunque en parroquias nuevas esas rentas fuesen insignificantes y los obispos no ganaran inmediatamente mucho control sobre las fundaciones, dicha política dejaba a los monasterios en un lugar delicado, pues abría la puerta a la competencia por el estatuto parroquial.

Consta que los obispos utilizaron esta capacidad de definir qué iglesia poseería entidad de parroquia en la disputa con los monasterios⁶¹. Los conflictos entre la diócesis zamorana y el monasterio de Hornija lo demuestran. Los monjes comenzaron mal sus relaciones con la sede zamorana⁶². En 1202 el obispo Martín I confrontó abiertamente con ellos, tildándolos de “insolentes” pues se negaban a reconocer los derechos episcopales. Dicho obispo logró someter a los frailes construyendo en el burgo de Hornija un templo que, al competir con la iglesia del monasterio, lo perjudicaba. Los monjes debieron renunciar a sus pretensiones, pues el obispo solo accedió a destruir la iglesia nueva y a no reedificarla nunca más a cambio de obtener un censo anual perpetuo en especie *in signum subiectionis et reverencie*⁶³. No conforme con esto, reafirmó su derecho a instituir a los curas párrocos (los cuales

⁶⁰ Documentos de autorización de nuevas iglesias: TBZ 283, año 1208; 409, año 1216; 411, s/f c.1184-1186; 416, año 1195; 444, año 1194. DZ 106, año 1231.

⁶¹ Se aprecia también en la diócesis de Burgos, ver Díez HERRERA, “El obispado de Burgos”, p. 771 y ss. Destaca el accionar de la comunidad campesina en este caso y otros similares Isabel ALFONSO ANTÓN, “Iglesias rurales en el norte de Castilla: una dimensión religiosa de las luchas campesinas durante la Edad Media”, en Ramón GARRABOU y Ricardo ROBLEDÓ (Eds.), *Sombras del progreso: las huellas de la historia agraria*, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 27-65.

⁶² *Cum monasterium Sancti Romani de Ornisia in zimorensi diocesi sit fundatum et zimorensis ecclesia in predicto monasterio ius suum, sicut debuit, usque ad tempora habere nequiverit, tum propter negligenciam zimorensium episcoporum, tum propter insolenciam abbatis et monachorum illius loci*, TBZ 439, año 1202.

⁶³ *Ibid.*

deberían acudir a los sínodos provinciales como cualquier otro párroco de la diócesis), el pago de procuraciones en la visita pastoral anual y el reconocimiento de sus derechos en materia propiamente religiosa: consagración de altares, ordenación de sacerdotes, etcétera, es decir, logró someter al monasterio a todas las reglas del derecho común de patronato⁶⁴.

Además de la construcción competitiva de iglesias, otro factor importante en la disputa reside en la afirmación de la autoridad diocesana sobre los sacerdotes. Los obispos presionaron por excluir definitivamente a los regulares de la cura de almas consolidando su capacidad de recusar clérigos e interfiriendo en la relación antes directa entre patronos y sacerdotes, según vimos. Algunos documentos ilustran también una acción concreta de los obispos hacia la defensa de las competencias de la feligresía frente a algunos patronos poderosos en lo tocante al control del clérigo y la fábrica parroquial.⁶⁵ Tal fue el caso de la iglesia de Santa María de Villalbarba, donde el obispo instituyó y preservó los derechos de un clérigo defendiendo la mitad del patronato que reclamaban los feligreses frente a la orden del Temple⁶⁶.

Los casos comentados demuestran claramente cómo se operaba un reordenamiento en la jerarquía eclesiástica a través del tratamiento puntual de cada caso. A los monjes insolentes se les impuso, además de los derechos usuales, un tributo de obediencia hacia la autoridad episcopal. Su situación difería, por ejemplo, de la de los caballeros de la orden del Sepulcro, a quienes el obispo condonó el pago de procura-

⁶⁴ DZ 58. TBZ 439, año 1202.

⁶⁵ Sobre este tema ver el artículo breve de Pascal VUILLEMIN, “La prise en main des paroisses par les fidèles”, en Marie-Madeleine DE CEVINS y Jean-Michel MATZ (dirs.), *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 229-241.

⁶⁶ *Item, presbiteri ecclesie Sancte Marie de Villalbarva, scilicet Iohannis Petri, qui fuit ab episcopo Zamorensi in eadem ecclesia institutus, debet percipere et habere, quamdiu vixerit, in eadem ecclesia quod percipit nunc et habet et, eo vivente, magister et fratres percipiant, absque omni honore, medietatem tercie fabrice deputate, ex quo constructores eiusdem fabrice, de eo quod sibi debetur, fuerit satisfactum. Et, si morte vel alio casu eadem ecclesiam habere habere (sic) desierit, eo ipso predicti magistri et fratres habeant ius et prioritatem liberam presentandi ad eadem ecclesiam clericum episcopo vel archidiacono loci per se, si voluerint, ad medietatem ecclesie vel cum parochianis eiusdem ecclesie ad totam ecclesiam*, TBZ 403, año 1243.

ciones reconociendo que habían sido siempre *humiles et devotos* hacia la sede zamorana⁶⁷. Por otra parte, el lugar de la feligresía fue reforzado en ocasiones, cuando abonaba los intereses de la jerarquía diocesana.

Sin embargo, dicha evolución no fue lineal. Un caso ilustrativo es el de los acuerdos con el monasterio de San Miguel del Grox. En 1182, este obtuvo del obispo Guillermo el reconocimiento de la exención plena de tercia decimal por todas sus heredades, siempre y cuando se respetara en todo la potestad episcopal, en especial en cuanto a la observancia de las sentencias del prelado y la concurrencia a sínodos diocesanos, y se abonara la tercia si se incrementaba la riqueza del cenobio⁶⁸. Cerca de un cuarto de siglo después, tal acuerdo parecía violatorio al monasterio y se suprimía en pro de la exención total⁶⁹. Al respecto, cabe destacar que este es el único caso en el cual un monasterio esgrimió exitosamente un privilegio papal en la disputa. Ni siquiera Sahagún utilizó ese recurso, aunque sabemos que en otras circunstancias sí lo hizo⁷⁰.

Es al calor de este tipo de prácticas que, a partir de las primeras décadas del siglo XIII, las sanciones eclesiásticas comenzaron a poseer una dimensión más palpable. Se observa entonces un recurso creciente a la imposición de sanciones legales efectivas. La documentación relativa a la orden de Alcántara permite ejemplificar el funcionamiento de la sentencia de excomunión y el entredicho. Con motivo de un pleito sobre los derechos episcopales en las iglesias que poseía la orden en la ciudad de Zamora, el prelado había puesto sentencias de excomunión, entredicho y suspensión sobre estas, sus capellanes, los hom-

bres y vasallos de los frailes, los cuales reconocían que esas sanciones habían tenido graves consecuencias sobre sus derechos patronales⁷¹.

La intervención directa y el conflicto armado también tuvieron su rol en las disputas, en conjunción con las demás acciones. En una composición con el monasterio de Sahagún que data de 1229 se observan tales factores en juego. Mientras el monasterio reconocía los derechos diocesanos sobre los diezmos e intentaba limitar las exigencias de procuraciones⁷², el obispo aceptaba *pro bono pacis* eximir a las iglesias de Belver (una de ellas era el priorato de San Salvador) de la jurisdicción del arcipreste⁷³. El monasterio buscó evitar el entredicho episcopal a toda costa⁷⁴, así como anticipar la posibilidad de que el obispo construyera o autorizara otras iglesias en la villa, las cuales, en todo caso, deberían repartir los diezmos con las del cenobio sin perjudicarlo⁷⁵. Según vimos, todas esas acciones eran usuales en el marco de los conflictos. No obstante, en este caso tenemos noticia también de intervenciones armadas del obispo en la villa⁷⁶. Como parte de la concordia, este se comprometió a hacer justicia de cualquier parroquiano que quisiera eludir los derechos eclesiásticos⁷⁷.

Semejante acuerdo nos invita a pensar también que el ordenamiento de la clase feudal, ya sea a través de pactos amigables o del conflicto abierto, tenía como resultado final el perfeccionamiento de

⁷¹ Los frailes de Alcántara reclamaban: ... *super dampnis et interesse que dicti magister et fratres dicebant se incurrisse occasione quarumdam sententiarum excommunicationis, interdicti et suspensionis que prefatus episcopus fuerat posuerat in ipsorum ecclesiis iam dicte civitatis et diócesis et in eorum capellanis, hominibus et vassallis et in eis communicantibus, vendendo, emendo et in aliis adherendo*, TBZ 413, año 1261.

⁷² TBZ 437, año 1229 (ver supra nota 36).

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Et monasterium Sancti Salvatoris non interdicatur ab episcopo vel archidiacono pro aliqua causa, nisi forte generale interdictum fuerit positum episcopatu camorensi. Et tunc monachi, clausis ianuis, non pulsatis campanis, excluso populo, divinum officium clericis suis et familie sue celebrent et eisdem debita peragant sepulture, ibid.*

⁷⁵ *Item, placuit, pro bono pacis, quod non edificetur aliqua ecclesia de novo in villa de Belver in periudicium dictarum ecclesiarum, nisi de voluntate et consensu episcopi et abbatis. Et, si forte ibi hedificata fuerit de predictorum assensu, ordinetur et beneficia eius dividantur, sicut de ecclesiis superius nominatas, ibid.*

⁷⁶ FERNÁNDEZ DURO, *Memorias históricas*, pp. 414-415.

⁷⁷ *Et si aliquis de populo ibi morante ad aliam ecclesiam tamquam parrochianus ire voluerit, episcopus iusticia faciat de eodem*, TBZ 437, año 1229.

⁶⁷ TBZ 415, año 1233. Existen varios acuerdos amistosos entre el episcopado zamorano y la Orden: TBZ 303 y 416, ambos del año 1195.

⁶⁸ TBZ 417, año 1182.

⁶⁹ TBZ 418, año 1205. Recordemos que el monasterio obtuvo tal concesión también en virtud de la donación de ciertas propiedades en Manganeses de la Lampreana. Ver supra, nota 31.

⁷⁰ Ver PÉREZ, "Jurisdicción episcopal".

la explotación del campesinado. Inversamente, los desacuerdos entre los señores podían ser usados en favor de la resistencia campesina, pues permitían márgenes de evasión tributaria perjudiciales para la clase dominante en su conjunto. Esto se comprueba, por ejemplo, en la composición de 1249 entre los canónigos de Zamora y los caballeros templarios, donde se vislumbra en qué medida ambos se perjudicaban por las disputas. Las demoras en la resolución de los sucesivos litigios sobre los diezmos de Pajares habían generalizado la evasión decimal entre los campesinos de la aldea, los cuales eludían la asignación territorial, pagando en iglesias que no les correspondían y favoreciendo así el enfrentamiento entre sus patronos⁷⁸. Lo mismo cabe decir sobre los acuerdos a los que arribaron los monjes de San Pedro de Montes con el obispo sobre los diezmos de los pobladores de Cabañeros⁷⁹. Todo esto demuestra que los campesinos sabían explotar los desacuerdos entre los diversos sectores de la clase de poder y hacerlos operar en su favor⁸⁰.

Por otro lado, mientras definían su relación con otros sectores eclesiásticos, los obispos contribuyeron a controlar y ordenar la labor de los curas párrocos. Los sínodos periódicos tenían como fin conocer el desempeño de los sacerdotes, insistir acerca del modo de predicar a los fieles y exigir los diezmos. Asimismo, se los amonestaba acerca del celo que debían poner en la labor y de los castigos que pesarían sobre quienes fueran negligentes o actuaran guiados por la codicia, penalizando en especial a los párrocos que compitieran entre sí por los parroquianos o los diezmos⁸¹. Así, al tiempo que afirmaban sus pre-

⁷⁸ ... cum controversia verteretur ex una parte inter nos P. Gomecii magistrum et fratres domus milicie templi ac nos zamorense capitulo ex altera super decimas quas habent solvere hereditarii de Paires et iuribus aliis, super quibus inter nos frequenter questio vertebatur... [parochianos] se de una ecclesia ad aliam, pro sue voluntatis arbitrio transfferentes, quandoque in toto quandoque in parte, ecclesias de Paires decimis et iuribus aliis enormiter defraudabant, TBZ 405, año 1249.

⁷⁹ TBZ 440, año 1227.

⁸⁰ Punto que destaca ALFONSO ANTÓN, "Iglesias rurales".

⁸¹ Item, cum parochiani frequenter et malitiose de una ecclesia ad aliam se transferant ... clericus, ad cuius parochiam se transtulerit parochianus ex malicia vel alterius clerici odio manifesta, teneatur per iuramentum et fidelitatem petere decimas et cetera iura... Si vero clericus, ad cuius parochiam taliter se transtulerit, decimas exigere a talibus neglexerit,

rrogativas, los obispos perfeccionaban los mecanismos de extracción y distribución de la renta eclesiástica mediante un control reforzado de los sectores encargados de su gestión.

Palabras finales

A partir del proceso de afirmación de su autoridad, los obispos consolidaron a las parroquias como espacios de extracción de rentas y de encuadramiento de la población. Si bien, como dice López Alsina, el impulso reformador se propagó de arriba hacia abajo⁸², sus resultados en esta materia dependieron de procesos de disputa local cuyas líneas dominantes no se explican aquí por la conocida dicotomía "clérigos" vs. "laicos". Este trabajo ha pretendido señalar que los eclesiásticos presentaron férreas resistencias a la imposición del poder episcopal. Tenían fuertes argumentos para hacerlo: los derechos del obispo vulneraban su autonomía y sus privilegios de exención⁸³. Pero sus posibilidades de resistir chocaron, desde mediados del siglo XII, con la tenacidad de los obispos, avalada por la intervención de los monarcas y el Papado.

Con todo, carecemos de documentos para evaluar el éxito relativo de ambas partes en relación a sus pretensiones en nuestro caso de estudio. La inexistencia de un parroquial del siglo XIII completo nos impide saber qué terminaron percibiendo los obispos en las iglesias monásticas y hasta qué punto se impuso la jurisdicción diocesana tras los pleitos y concordias reseñados. Es bastante probable que los acuerdos hayan dado lugar a soluciones de compromiso en cuanto a los diezmos. Los documentos que aluden a los derechos diocesanos en los territorios más marcados por la presencia monástica y nobiliaria suelen reflejar el pago de fueros fijos en especie, más que de la tercia

de proprio reddere compellantur, iuxta extimationem archipresbyteri vel trium clericorum a partibus electorum, TBZ 455, s/f, 1255-1285.

⁸² LÓPEZ ALSINA, "La reforma eclesiástica", p. 424.

⁸³ MARTÍN, "Diezmos eclesiásticos", p. 57 y ss.

decimal íntegra⁸⁴. Por otro lado, al carecer de las actas originales del sínodo de Toro (único del cual se conserva documentación para el período), desconocemos en qué medida los clérigos de esas iglesias asistieron al mismo. Como en otras cuestiones, resulta claro que el trabajo con fondos catedralicios puede condicionar nuestras conclusiones en favor de las intenciones de los obispos, a causa de una preservación documental selectiva. No obstante, como se ha señalado, el recurso a la curia papal no parece haber sido un camino frecuente para los monasterios zamoranos, muchos de ellos de ámbito estrictamente local.

El presente trabajo ha permitido identificar en este área algunas de las estrategias de acción episcopal que los especialistas encontraron en otras regiones. No obstante, la documentación considerada aporta información relevante sobre los pormenores de los conflictos, en especial sobre la dimensión propietaria de los mismos. Hemos podido observar a los monasterios y órdenes en tanto que patronos de las iglesias locales pero sin contraponer tajantemente el derecho de patronato al criterio de propiedad, pues pudimos comprobar que la sujeción de las iglesias a la jurisdicción diocesana no siempre introdujo cambios sustanciales en la manera en que los patronos se comportaban respecto a sus iglesias. Por otra parte, hemos podido visualizar el proceso considerando el rol que otros sujetos desempeñaron en el mismo. En especial las comunidades campesinas y los diviseros de iglesias, que asumieron un rol cambiante según cada caso, posicionándose en favor de los obispos tanto como al amparo de los patronos eclesiásticos.

⁸⁴ Ver por ejemplo TBZ 307 y 308, s/f c.1285?

**PARROQUIAS MONÁSTICAS: LA ADMINISTRACIÓN DE
PARROQUIAS FORÁNEAS POR LAS ÓRDENES RELIGIOSAS
EN MALLORCA DURANTE LA EDAD MEDIA (1229-1425)**

**MONASTIC PARISHES: THE ADMINISTRATION OF
DISTANT PARISHES BY THE RELIGIOUS ORDERS IN
MAJORCA DURING THE MIDDLE AGES (1229-1425)**

Albert Cassanyes Roig
UNIVERSITAT DE LLEIDA

Resumen: El fenómeno de la administración de parroquias por parte de institutos religiosos, con el ejercicio de la *cura animarum*, fue motivo de controversia durante la Edad Media. La solución a la misma fue que los regulares ejercieran el ministerio pastoral por delegación del obispo. La isla de Mallorca fue conquistada en 1229 y poco después empezó la reorganización parroquial de su territorio. En 1240, el obispo Ramón de Torrella cedió a los templarios y a los premonstratenses la gestión de las dos parroquias más alejadas de la ciudad, aunque retuvo para sí algunas prerrogativas. No se documentan muchos conflictos entre los regulares y el prelado, a pesar de que

¹ El presente trabajo se inscribe en el proyecto “El poder vivido en la Baja Edad Media: percepción, representación y expresividad en la gestión y recepción del poder” (PID2019-104085GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (España). El autor desea agradecer a la Dra. María Teresa López de Guereño y a la Dra. Maria Bonet su orientación bibliográfica durante la elaboración del presente trabajo. Abreviaturas utilizadas: ACM = Archivo Capitular de Mallorca; ARM = Archivo del Reino de Mallorca.

el reparto de diezmos y la vela por la correcta administración parroquial sí que generaron algunos problemas que, en la mayoría de casos, se resolvieron sin acudir a pleitos judiciales. La relación entre las órdenes y el obispo desde el siglo XIII ya era, pues, madura.

Palabras clave: cura de almas, diezmos, parroquias, premonstratenses, templarios.

Abstract: The phenomenon of the administration of parishes by the religious orders, including the practise of the *cura animarum*, caused controversies during the Middle Ages. The solution was that the bishop delegated the pastoral minister to the regulars. The island of Majorca was conquered in 1229 and immediately after the parochial restructuring of its territory started. In 1240 the bishop Ramon de Torrella ceded the management of the two parishes located the furthest away from the city to the Templars and the Premonstratensians, although he retained some prerogatives. There were not many documented conflicts between the religious orders and the prelate, despite the fact that the distribution of the tithes and the vigilance about the correct parochial administration generated some problems that, for the most part, were solved without trials. The relationship between the orders and the bishop since the 13th century was, therefore, mature.

Keywords: Cure of Souls, Tithes, Parishes, Praemonstratensians, Templars.

Introducción

El 31 de diciembre de 1229, tras tres meses de asedio, el rey Jaime I de Aragón entró en la ciudad islámica de Madina Mayurqa. Junto a la capital, se tuvo por conquistado igualmente el resto de la isla², aun-

² Sucedería el mismo fenómeno que se documenta en el valle del Ebro en 1129: un fuerte vínculo entre la ciudad y el espacio rural, de modo que la conquista de la primera suponía ordinariamente la caída del segundo. Flocel SABATÉ I CURULL, *Catalunya medieval*, Barcelona, L'Esfera dels Llibres, 2004, p. 208.

que algunos focos de resistencia islámica se mantendrían activos hasta 1231³. Después del saqueo de la ciudad, se procedió al repartimiento del territorio recién ocupado entre todos aquellos que habían participado en la conquista, según lo acordado en las cortes de Barcelona de 1228; aquel sería distribuido en función de los hombres y de los recursos aportados por cada uno de los señores. El resultado fue que la mitad de la isla quedó en manos del monarca, mientras que el resto se repartió entre los cuatro grandes magnates: el conde del Rosellón, Nuño Sancho; el obispo de Barcelona, Berenguer de Palou; el conde Ponç Hug de Ampurias; y el vizconde de Bearn, Gastó de Montcada. A su turno, estos distribuyeron sus porciones entre otros varones que aportaron menos recursos, las órdenes religiosas y sus vasallos⁴. Se inició, de esta manera, la lenta colonización de Mallorca⁵.

Junto a la ocupación de las tierras, tras la conquista de un territorio islámico los nuevos dominadores procedían a su cristianización. Las mezquitas eran purificadas y consagradas, se levantaban altares y se ponían bajo la advocación de María o de un santo; de esta manera se simbolizaba el triunfo de la cruz⁶. En caso de necesidad, se restituía el obispado antiguo, o se modificaba o creaba de nuevo, si era preferible⁷.

³ El caudillo Xuaip resistió en las montañas de la Serra de Tramuntana, pero se rindió ante el monarca tras llegar a un pacto para que los musulmanes que lo desearan pudieran permanecer en la isla. En una tercera visita del rey a la isla, la resistencia en las montañas del levante fue reprimida, puesto que los musulmanes fueron reducidos a esclavitud. JAIME I, *Llibre dels feits*, ed. Ferran SOLDEVILA I ZUBIBURU, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2007, pp. 206-207 y 216.

⁴ Antoni RIERA MELIS, "Els repartiments feudals de Mallorca i les seves conseqüències immediates (1230-1245)", *Catalan Historical Review*, 10 (2017), pp. 133-134 y 136-139.

⁵ Antoni MAS I FORNERS, "El procés repoblador a Mallorca durant la primera meitat del segle XIV. Una aportació al seu estudi", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 50 (1994), pp. 167-198; Gabriel JOVER I AVELLÀ y Ricard SOTO I COMPANYY, "Colonización feudal y organización del territorio. Mallorca, 1230-1350", *Revista de Historia Económica*, 20/3 (2002), pp. 439-477.

⁶ Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA, "La transformación del espacio islámico (siglos XI-XI-II)", *Annexes des Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 15 (2003), pp. 53-66.

⁷ Demetrio MANSILLA REOYO, "Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española (siglos VIII al XIV)", en Javier FERNÁNDEZ CONDE (dir.), *Historia de la Iglesia en España. II. La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, II/2, pp. 611-683, especialmente pp. 661-681, dedicadas a la Provincia Tarraconense. Véase también Juan Antonio ASENSIO Y SANTA MARÍA, *Disertacion sobre arreglos de las diocesis en la que, segun la disciplina eclesiástica de todos los siglos, se manifiesta la institucion, gerarquía y division de los Obispos*, Madrid, Imprenta y fundición de D. Eusebio

La conquista de Mallorca por Jaime I trajo consigo estos mismos procesos. Parece ser que muchas de las mezquitas fueron purificadas para el culto católico⁸, a la espera de poder obtener los recursos necesarios para la fábrica de una nueva iglesia⁹. Al mismo tiempo, se procedió a la restauración del obispado de Mallorca. No fue nada fácil, puesto que el obispo de Barcelona, el ya mencionado Berenguer de Palou, y el de Gerona, Guillem de Cabanellas, exigían que la isla quedara bajo su jurisdicción, apelando a antiguos acuerdos y donaciones. El monarca, en cambio, deseaba la formación de un nuevo obispado¹⁰. La pretensión real terminó por triunfar, y el papa puso la diócesis de Mallorca bajo la inmediata sujeción a la Santa Sede, en detrimento del arzobispo de Tarragona, que aspiraba a que la nueva sede se integrara en la provincia Tarraconense, que englobaba a todos los obispos catalanes. Los problemas continuaron con la dotación de la diócesis, dado que el sumo pontífice consideraba que las distintas propuestas del rey no eran suficientes. El conflicto no terminó hasta 1235, cuando el monarca y los distintos magnates entregaron a la Iglesia de Mallorca la décima parte de las tierras que les había tocado en el repartimiento. Así, Ramón de Torrella pudo ser designado primer obispo de Mallorca hacia 1238, y pudo instituirse el cabildo catedralicio, órgano imprescindible en cualquier obispado que se precie¹¹. La cuestión del

Aguado, 1844, pp. 88-138, donde se discute, desde un punto de vista eclesiástico, la participación de los reyes en el establecimiento de las diócesis.

⁸ En un documento se menciona que la iglesia de Santa María del Sepulcro se hallaba sobre una antigua mezquita. Pere XAMENA FIOL y Francesc RIERA I MONTSERRAT, *Història de l'Església a Mallorca*, Palma, Moll, 1986, p. 46. También es sabido que la propia catedral está en el mismo lugar que la mezquita mayor, a la que contuvo en su interior hasta finales del siglo XV, mientras duraban las obras de construcción de los cinco primeros tramos del templo gótico. M. Magdalena RIERA FRAU y Gabriel PONS HOMAR, "Algema, Zo es la Seu Bisbal...", en Aina PASCUAL (coord.), *La Seu de Mallorca*, Palma, José J. de Olañeta, 1995, pp. 18-20.

⁹ ECHEVARRÍA ARSUAGA, "La transformación del espacio islámico", pp. 65-66.

¹⁰ Realmente, se trataba de la restauración de la antigua diócesis, puesto que se documenta un obispo en Mallorca –Eliás– ya en el siglo V. Josep AMENGUAL I BATLE, *Orígens del cristianisme a les Balears i el seu desenvolupament fins a l'època musulmana*, Palma, Moll, 1992, I, pp. 322-323.

¹¹ Albert CASSANYES ROIG, "El capítol catedralici de Ramon Llull (1232-1316)", en Pere FULLANA PUIGSERVER y Mercè GAMBÚS SAIZ (coords.), *Ramon Llull i la Seu de Mallorca*, Palma, Catedral de Mallorca, 2016, pp. 45-54.

establecimiento de las parroquias –igualmente necesarias en la configuración de un obispado– se tratará en un apartado específico, debido a su singularidad e importancia para el presente trabajo.

La aportación que se expone en estas páginas quiere analizar un fenómeno que se dio en numerosas parroquias del Occidente medieval, también en Mallorca, durante la Edad Media: la administración de las iglesias parroquiales por parte de institutos religiosos, esto es órdenes regulares y militares. Habitualmente, se considera que los clérigos que se encuentran al cargo de las parroquias pertenecen al clero secular. Sin embargo, la presencia de órdenes religiosas en la administración de los templos parroquiales no es extraña. Algunos institutos religiosos, como los canónigos regulares premonstratenses o los dominicos, recogían expresamente en sus constituciones la predicación y el ministerio pastoral como algunas de las actividades características de sus ideales¹². Precisamente, los estudios sobre la cura de almas se han centrado, sobre todo, en las órdenes mendicantes¹³. A pesar de ello, algunos autores sí que han profundizado en el ejercicio del ministerio parroquial por monjes de vida regular, esencialmente pertenecientes a órdenes monásticas¹⁴.

¹² Lorenzo Galmés Mas, "Carisma y espiritualidad premonstratense", en Cándido Aniz Iriarte y Luis V. Díaz Martín (coords.), *Santo Domingo de Caleruega. Contexto eclesial religioso. IV Jornadas de Estudios Medievales*, Salamanca, San Esteban, 1996, pp. 126-134.

¹³ José María Miura Andrades, "Predicadores y predicaciones mendicantes en el reino de Sevilla durante la baja Edad Media", en José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González (coords.), *Religiosidad sevillana. Homenaje al profesor José Sánchez Herrero*, Sevilla, Aconcagua, 2012, pp. 101-137; Alicia Álvarez Rodríguez, "Los frailes y la cura animarum como actividad conflictiva en Zamora, Toro y Benavente durante la baja Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, 18 (2018), pp. 218-240.

¹⁴ Cabe destacar dos artículos clásicos: Ursmer Berlière, "L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le Haut Moyen Age", *Revue Bénédictine*, 39/3-4 (1927), pp. 227-250; y Ursmer Berlière, "L'exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle", *Revue Bénédictine*, 39/3-4 (1927), pp. 340-364. Berlière analiza el fenómeno desde el punto de vista de la normativa eclesiástica, al mismo tiempo que se hace eco de las controversias que la cura de almas por parte de los monjes generó ya entre sus contemporáneos. También los trabajos sobre los hospitalarios en la Corona de Aragón y Navarra de las profesoras María Bonet y Julia Pavón han evidenciado las no siempre fáciles relaciones entre la orden militar y el poder diocesano: María Bonet Donato y Julia Pavón Benito, "Cuestiones sobre la ortodoxia, la disciplina y la oposición a templarios y hospitalarios en la Corona de Aragón y Navarra (siglos XII-XIII)", en Karen Stöber (ed.), *Creences a l'època medieval: ortodòxia i heretgia*, Lérida, Pagès, 2018, pp. 63-99 (especialmente 81-92); y Julia Pavón Benito y María Bonet Donato, "Papal policies toward the Templars and Hos-

Por lo que respecta a Mallorca, solo hubo dos parroquias que fueron gestionadas por las órdenes religiosas en los años inmediatamente siguientes a la conquista: Pollença y Artà, situadas al norte y al este de la isla, respectivamente. Además, los dos grupos religiosos que administraron las parroquias fueron distintos entre sí, puesto que la primera fue entregada a la Orden del Temple –por tanto, a una orden militar–, mientras que la segunda se cedió a la orden de los canónigos regulares premonstratenses. Ambas órdenes se responsabilizaron de las respectivas iglesias hasta su desaparición de la isla, aunque su derecho de presentación quedó intacto y perduró durante siglos¹⁵. Se trata, en definitiva, de un fenómeno apuntado, pero para nada profundizado. Este trabajo es, pues, un estudio de caso basado en un territorio que, por su limitación geográfica, y junto a la cronología bien definida, permite una buena observación del hecho.

Sin embargo, el principal escollo para la investigación ha sido la escasez documental. Las fuentes relativas a los templarios son casi inexistentes, sin duda a causa de su desaparición a inicios del siglo XIV. Podría ser que se conservara alguna documentación en los fondos de los hospitalarios, tanto en el Archivo del Reino de Mallorca como en el Archivo de la Corona de Aragón –en el fondo del Gran Priorato de Cataluña de la Orden de San Juan de Jerusalén, al que pertenecían los hospitalarios mallorquines–, aunque ni los inventarios consultados ni las catas realizadas no han aportado ningún dato relativo a los templarios. Por lo que se refiere a los premonstratenses, la documentación –incluso procedente de archivos privados– ha sido trabajada por Antoni Gili i Ferrer, y presentada, casi a modo de reseña, en su libro *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*¹⁶, al que habrá que hacer numerosas referencias.

pitallers in the Crown of Aragon and the Kingdom of Navarre (12th-13th centuries)”, *Ordines Militares. Colloquia Torunensia Historica*, 23 (2018), pp. 7-42 (especialmente pp. 21-35).

¹⁵ En el caso de la Orden del Temple, el derecho de presentación pasó a la Orden del Hospital, que recibió sus bienes. En el caso de los premonstratenses, el derecho pasó primero a la familia Vivot y luego a los Dameto y sus descendientes, hasta que renunciaron a ella en 1952.

¹⁶ Antoni GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, Palma, Consell de Mallorca, 2006.

Las parroquias gestionadas por regulares, un motivo de enfrentamiento

La *cura animarum*, o cura de almas, era la función más importante del clero: la atención espiritual a las personas que tenía a su cargo. Ello conllevaba la celebración del culto, la predicación y la administración de los sacramentos, todo ello con vista a la salvación de los hombres. El término se asocia normalmente con el clero parroquial, con los responsables de los templos parroquiales, que, de forma significativa, son denominados “curas” como reflejo de esta función salvífica¹⁷.

Fueron numerosos los casos en los cuales las parroquias eran administradas directamente por órdenes e institutos religiosos. A pesar de que generalmente se afirma que los distritos parroquiales estaban bajo el control del clero secular, es evidente la existencia de iglesias con un regular que ostentaba su gestión. Kemp vincula la presencia de institutos religiosos al frente de iglesias parroquiales a varios fenómenos que se hallan, sobre todo, en el siglo XII –momento de máxima presencia regular en las parroquias–, tales como el ideal monástico presente en el laicado o la reforma gregoriana, causa de una nueva relación entre el clero y los laicos –se prohibió el dominio laico de las iglesias–, así como el vínculo entre órdenes religiosas y la estructura pastoral de la Iglesia¹⁸. Sin embargo, aquella presencia era anterior; ya Agustín de Hipona designaba responsables de parroquias a clérigos procedentes de su monasterio¹⁹.

Las autoridades episcopales y seculares vieron con un cierto recelo el hecho de que los regulares ejercieran la *cura animarum*, especial-

¹⁷ Sin embargo, los obispos, en tanto que pastores de la Iglesia, también eran responsables de la *cura animarum* de sus feligreses. Sobre ello, véase Manuel TERUEL GREGORIO DE TEJADA, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 117-121, así como el clásico de John T. McNEILL, *A history of the cure of souls*, Nueva York, Harper & Brothers, 1951.

¹⁸ Brian R. KEMP, “Monastic possession of parish churches in England in the twelfth century”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 31/2 (1980), p. 133.

¹⁹ BERLIÈRE, “L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le Haut Moyen Age”, pp. 229-230. No hay que olvidar, además, que los monjes fueron también fundadores de parroquias.

mente si ello comportaba la administración de una parroquia, dado que suponía una reducción del poder diocesano y de los emolumentos que se recibían. Por este motivo, ya en el siglo IX se hallan protestas de los preladados sobre esta cuestión²⁰. Buena parte de estos enfrentamientos los motivaron disputas sobre sepulturas y diezmos. Por lo que se refiere al primer punto, la sepultura del cadáver llevaba aparejada un ingreso nada desdeñable²¹, hecho que provocó la controversia con el clero secular; los papas hicieron observar los privilegios de las órdenes²². La cuestión de los diezmos fue similar a la de las sepulturas, aunque la solución pasó, generalmente, por su reparto entre las partes²³. A inicios del siglo XIII, los templarios y los hospitalarios obtuvieron la capacidad de erigir iglesias, oratorios y cementerios en sus territorios –esencialmente, en despoblados de tierras recién conquistadas o cercanas a la frontera–, así como de percibir los diezmos, las primicias y otros ingresos de carácter eclesiástico²⁴. Por este motivo, las controversias entre institutos religiosos y clero secular fueron muy habituales durante toda la Edad Media²⁵.

²⁰ *Ibid.*, pp. 236-237.

²¹ José ORLANDIS ROVIRA, “Sobre la elección de sepultura en la España medieval”, *Anuario de Historia del Derecho español*, 20 (1950), pp. 7-9.

²² BONET DONATO y PAVÓN BENITO, “Cuestiones sobre la ortodoxia”, pp. 86-87. Los problemas relativos a sepulturas no eran exclusivamente con los religiosos que administraban parroquias sino que también afectaban a conventos y monasterios.

²³ Así se hizo, por ejemplo, entre la Orden de Santiago y el poder diocesano en Castilla. Raquel TORRES JIMÉNEZ, “La Iglesia y el territorio (II). Las órdenes militares y su proyección eclesiástica y religiosa”, en Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE (coord.), *Historia de la Iglesia en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Almad, Ediciones de Castilla-La Mancha, 2010, p. 46.

²⁴ BONET DONATO y PAVÓN BENITO, “Cuestiones sobre la ortodoxia”, pp. 80 y 86-87; PAVÓN BENITO y BONET DONATO, “Papal policies”, pp. 23 y 25-26. También los hospitalarios recibieron un privilegio especial de parte del papa Honorio IV, luego confirmado por Sixto IV en 1476. ARM, Protocolos notariales, T-1147, ff. 7v-8r.

²⁵ Véase, por ejemplo, Luigi PELLEGRINI, “Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della *cura animarum*”, en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Asís, Università degli Studi di Perugia, 1981, pp. 129-167; Mario SENSI, “Conflitti per la *cura animarum* tra mendicanti e parroci”, en Franz J. FELTEN y Nikolas JASPERT (coords.), *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlín, Duncker & Humblot, 1999, pp. 521-539; Jochen SCHENK, “Aspects and problems of the Templars’ religious presence in Medieval Europe from the twelfth to the early fourteenth century”, *Traditio*, 71 (2016), pp. 273-302; ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, “Los frailes y la *cura animarum* como actividad conflictiva”, pp. 218-240.

A fin de complacer a los preladados, los pontífices desde Eugenio III (1145-1153) establecieron que los capellanes de institutos religiosos encargados de la cura de almas la ejercieran por delegación episcopal. Los regulares fueron perdiendo el ministerio sacerdotal para pasar a depender del obispo²⁶. Cabe indicar que los canónigos regulares contaban con la predicación y la cura de almas en su carisma, de modo que los preladados tendieron a mostrarse más condescendientes con estos²⁷. En cambio, consideraban que los miembros de las órdenes militares eran menos aptos para officiar la liturgia que los clérigos seculares²⁸. En cualquier caso, los capellanes de los institutos religiosos que ejercían el ministerio parroquial en las iglesias tenían que ser autorizados por los obispos. Sin embargo, eran numerosos los preladados que se resistían a otorgar su beneplácito, especialmente cuando el presbítero pertenecía a una orden militar. Esta situación duraba hasta que una bula papal obligaba a los obispos a admitir a los sacerdotes²⁹. Incluso una letra de Alejandro III autorizó a los templarios a poder recibir en sus parroquias a curas que no contaran con la preceptiva aceptación episcopal³⁰, lo que evidencia la gravedad del problema.

Los enfrentamientos entre las órdenes religiosas y los obispos solían resolverse en la Curia Romana, dado que el papa era la única autoridad común a ambas partes³¹. El sumo pontífice, antes que de juez, ejercía de mediador, y solía encargar a una autoridad eclesiástica que se ocupara del asunto, como el abad de Ripoll, que intercedió en

²⁶ BERLIÈRE, “L’exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle”, pp. 341-343. Esta conflictividad no afectó solamente a los monjes o a los canónigos regulares, sino que las propias órdenes mendicantes también se vieron envueltas en controversias de este tipo. ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, “Los frailes y la *cura animarum* como actividad conflictiva”, p. 220.

²⁷ BERLIÈRE, “L’exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle”, p. 343.

²⁸ BONET DONATO y PAVÓN BENITO, “Cuestiones sobre la ortodoxia”, p. 89.

²⁹ SCHENK, “Aspects and problems of the Templars’ religious”, p. 279.

³⁰ PAVÓN BENITO y BONET DONATO, “Papal policies”, pp. 32-33.

³¹ Así, en 1221 una bula de Honorio III recordó a los obispos que la Orden del Temple estaba directamente sujeta a la Santa Sede, de modo que no le era aplicable ninguna otra jurisdicción. *Ibid.*, pp. 22-23. En consecuencia, los papas también recordaron a los obispos que no tenían la capacidad de poner en entredicho o excomulgar a los templarios. BONET DONATO y PAVÓN BENITO, “Cuestiones sobre la ortodoxia”, pp. 90-91.

un conflicto entre los templarios catalanes y el abad de Alaón³². Hay constancia de que los templarios hispánicos registraban y copiaban las determinaciones pontificias cuando la función resolutoria era ejercida por el papa, dado que buena parte de sus disposiciones les fueron favorables. El hecho de que estas resoluciones se copiaran, incluso en fechas tan tardías como el siglo XVIII, es una señal de la necesidad que tenían de conservar la memoria de la voluntad papal, también para apelar a ellas en el futuro³³. En efecto, las resistencias episcopales fueron importantes, hecho que explica el abundante número de pleitos documentados entre las comunidades hispánicas de las órdenes militares y los diocesanos³⁴.

Algunos apuntes sobre la formación de las parroquias en Mallorca

Poco se sabe de la formación de las parroquias en la isla de Mallorca. El documento más destacado a tal efecto es la bula de Inocencio IV de abril de 1248, en la que se menciona la existencia de numerosas iglesias parroquiales a lo largo y ancho de la isla³⁵. Sin embargo, la estructuración del sistema parroquial en Mallorca se atribuye a Ferrer de Pallarès, pavorde de Tarragona, que fue enviado en 1235 a la isla para resolver los problemas relativos a la dotación del nuevo obispado de Mallorca³⁶. En el marco de esta visita, Ferrer de Pallarès dividió la ciudad en cuatro parroquias³⁷, mientras que toda la parte forana –esto es,

³² PAVÓN BENITO y BONET DONATO, “Papal policies”, p. 35. Hasta 1995, el monasterio de Alaón se inscribió geográficamente –dado que tenía exención jurisdiccional– a la diócesis de Lérida.

³³ *Ibid.*, pp. 24-25.

³⁴ BONET DONATO y PAVÓN BENITO, “Cuestiones sobre la ortodoxia”, p. 80; PAVÓN BENITO y BONET DONATO, “Papal policies”, pp. 28-30.

³⁵ ACM, Pergaminos, 13.456.

³⁶ Jaime VILLANUEVA, *Viage literario a las iglesias de España. XXI. Viage á Mallorca*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1851, pp. 66-68.

³⁷ En 1302 se segregó una quinta parroquia, San Nicolás. Maria BARCELÓ CRESPI, “De Medina Mayurqa a Ciutat de Mallorca”, en M. Teresa FERRER MALLOL (ed.), *Jaume I. Commemoració del VIII centenari del naixement de Jaume I*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2013, II, p. 491.

el resto de la isla, todo aquello que no era la ciudad– se estructuró en veintiocho demarcaciones parroquiales³⁸. La acción de Ferrer de Pallarès no fue ni improvisada ni artificial, puesto que su estructuración partió de las iglesias que ya habían sido establecidas previamente. De hecho, Josep Amengual afirma que desde 1230 ya se pueden encontrar parroquias en Mallorca³⁹, que, posiblemente, habían sido fundadas sobre mezquitas debidamente purificadas y consagradas⁴⁰. Ciertamente es que los oficios religiosos y la administración de los sacramentos no se interrumpieron en ningún momento, a pesar de que la construcción de edificios religiosos fue, en general, tardía⁴¹.

Las parroquias eran más que distritos eclesiásticos, puesto que también eran las divisiones territoriales usadas por la administración. Cualquier persona habitaba en una parroquia determinada, y cualquier bien inmueble era identificado a partir de su ubicación dentro de una parroquia, especialmente en la ciudad⁴². Incluso hubo iglesias parroquiales que se establecieron con anterioridad a la aparición de la villa. Fue el caso, por ejemplo, de Petra, situada en el interior de la isla; fue fundada en el año 1300, mediante las Ordenaciones de Jaime II de Mallorca⁴³. Hasta este momento, la densidad de población era

³⁸ Esta estructura pervivió durante todo el Antiguo Régimen, ya que, hasta el siglo XX, solo se crearon cinco nuevas parroquias. Albert CASSANYES ROIG, “La modernització de l’espai de la diòcesi de Mallorca durant el pontificat del bisbe Campins”, en Mercè GAMBÚS SAÍZ y Pere FULLANA PUIGSERVER (coords.), *Campins i Gaudí. La reforma de la Seu de Mallorca i la seva implementació en el monument (1903-1947)*, Palma, Catedral de Mallorca, 2015, p. 131.

³⁹ Josep AMENGUAL I BATLE, “La Seu de Mallorca com a emblema de la nova església en el regne enmig de la mar”, en Mercè GAMBÚS SAÍZ y Pere FULLANA PUIGSERVER (coords.), *Jaume II i la catedral de Mallorca*, Palma, Catedral de Mallorca, 2012, p. 48.

⁴⁰ XAMENA FIOL y RIERA I MONTSERRAT, *Història de l’Església a Mallorca*, pp. 46-47.

⁴¹ Pau CATEURA BENNASSER, “L’Església de Mallorca en temps de Jaume I”, en M. Teresa FERRER MALLOL (ed.), *Jaume I. Commemoració del VIII centenari del naixement de Jaume I*, Barcelona, Institut d’Estudis Catalans, 2013, II, p. 275. Sin embargo, en 1233 ya se menciona la iglesia rural de Manacor.

⁴² Por ejemplo, el *Capbreu d’en Manresa*, un registro de todos los bienes de la Iglesia, se estructura en parroquias, dentro de las cuales se indican los inmuebles correspondientes. ARM, Real Patrimonio, 2006.

⁴³ Las ordenaciones de Jaime II eran un plan de crecimiento económico, social y urbanístico que se aplicaron en el Reino de Mallorca en 1300. Su objetivo fundamental era concentrar la población en una serie de villas rodeadas de tierras para cultivar –una recolonización del territorio– y aumentar las rentas propias. El resultado fue el establecimiento de una quincena de nuevos pueblos. Véanse Gabriel ALOMAR ESTEVE, *Urbanismo regional en la Edad Me-*

muy baja, y el núcleo urbano contaba únicamente con siete casas⁴⁴. Sin embargo, la iglesia, con su rectoría, ya aparecía mencionada en la bula de Inocencio IV de 1248. El mismo caso se repitió en otros lugares de la isla que también fueron ordenados, como Montuïri⁴⁵.

El sustento fundamental de las parroquias era el cobro del diezmo. Por este motivo, en noviembre de 1236, se llegó a un acuerdo entre el rey y el infante Pedro de Portugal, por una parte, y el obispo de Mallorca, Ramón de Torrella, por la otra, relativa a la distribución de los diezmos⁴⁶. Las dos partes decidieron que el repartimiento del diezmo se realizara de forma equitativa, de manera que cada una recibiera la mitad del monto⁴⁷. Por su parte, la mitad episcopal fue dividida, a su vez, en dos partes –dos cuartos respecto al diezmo–, una de las cuales sería percibida por la parroquia de donde se extraía la renta; esta parte se denominaba cuarto parroquial, y su función era garantizar una dotación propia a la parroquia⁴⁸. Tres partes del cuarto parroquial debían corresponder al rector, mientras la cuarta parte restante se tenía que entregar al vicario que lo auxiliaba en el servicio⁴⁹.

La parroquia templaria de Pollença

Tras el repartimiento de Mallorca, la zona de Pollença, situada al norte de la isla, correspondió al rey, que, a su vez, la cedió a los tem-

plarios. La relación del monarca con la Orden del Temple era muy estrecha, puesto que, tras la muerte de su padre, Pedro el Católico, en la batalla de Muret (1213), Jaime I se crió en el castillo templario de Monzón, junto al maestro Guillem de Montredon⁵⁰. Este vínculo se manifestó en las abundantes posesiones recibidas por los templarios en la isla tras la conquista, dado que, además de Pollença, la orden también recibió tierras en el término de Montuïri –en el interior de Mallorca–, algunas alquerías en Escorca –en la montaña– y numerosas casas en la ciudad, entre las cuales la fortaleza de Gumara, todavía hoy conocida como *el Temple*. También el conde del Rosellón, Nuño Sancho, les hizo entrega de algunas tierras en su porción. En consecuencia, los templarios fueron la orden militar que recibió un mayor territorio –unas 4.712 hectáreas, además de 234 casas, 33 hornos y 2 molinos– tras la conquista de Mallorca⁵¹.

Los templarios obtuvieron la administración de la parroquia de Pollença. El hecho que los templarios gestionaran una iglesia parroquial no constituía, en ningún caso, un hecho extraordinario. Aunque su función principal era la lucha contra el infiel, la Orden del Temple también se ocupó de la cura de almas en parroquias que se hallaban bajo su administración⁵². La Orden del Temple erigió numerosas parroquias, no solo en los territorios que iba ganando a los musulmanes en las zonas de frontera, sino también en lugares donde la presencia islámica había sido nula o escasa⁵³. Incluso los templarios podían recibir iglesias que ya habían sido constituidas previamente en parroquias⁵⁴. A pesar del recelo de los obispos, la Orden del Temple fue incrementando sus funciones parroquiales, como el aumento de los derechos de sepultura, la concesión al baile templario de la facultad de oír confe-

dia: las “Ordinacions” de Jaime II (1300), Barcelona, Gustavo Gili, 1276; Gabriel ALOMAR ESTEVE, *Jaume II i les ordinacions de l'any 1300*, Palma, Consell de Mallorca, 2002, y Antoni MAS I FORNERS, “Les Ordinacions d'en Jaume II (1300): la segona colonització del reialenc de Mallorca”, en Jordi DE BOLÒS I MASCLANS (ed.), *Els caràcters del paisatge històrics als països mediterranis*, Lérida, Pagès, 2018, pp. 147-199.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 181-183.

⁴⁶ Los reyes tenían derecho a la percepción del diezmo en los territorios que habían conquistado gracias a las donaciones de los mismos realizadas por los papas Gregorio VII (1037) y Urbano II (1095), siempre con la condición de que se dotara debidamente a las iglesias que se fundaran. CASSANYES ROIG, “El Capítol catedralici de Ramon Llull”, p. 47.

⁴⁷ ACM, Pergaminos, 13.766.

⁴⁸ Josep Francesc LÓPEZ BONET, “Dominis seculars, patrimoni eclesiàstic i rendes decimals a la Mallorca cristiana”, *Mayurqa*, 22/1 (1989), p. 353.

⁴⁹ XAMENA FIOL y RIERA I MONTSERRAT, *Història de l'Església a Mallorca*, p. 49.

⁵⁰ JAIME I, *Llibre dels feits*, p. 62.

⁵¹ CATEURA BENNÀSSER, “L'Església de Mallorca”, p. 272.

⁵² Helen J. NICHOLSON, *The everyday life of the Templars. The knights Templar at home*, Stroud, Fonthill Media, 2017, p. 117: “The Templars seem to have taken their responsibility for the care of parishes seriously.”

⁵³ SCHENK, “Aspects and problems of the Templars’ religious”, pp. 292-293.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 275-276.

siones y absolver a los hermanos y demás personas vinculadas a la Orden, o la administración de los sacramentos, gracias a las resoluciones papales⁵⁵. Los ingresos que los seculares dejaban de percibir, como se ha indicado, fueron motivo de protesta diocesana.

Según afirma Mateu Rotger, Ferrer de Pallarès instauró en 1236 la parroquia de Pollença, cuyo regimiento estaba confiado a un rector y a su vicario. Siguiendo al mismo autor, el rector era un clérigo secular nombrado por el obispo, mientras que el vicario era un templario. La explicación de este hecho se debería a la residencia permanente del vicario en Pollença –a diferencia del rector, que era ausente–, o, quizá, a alguna especie de *derecho adquirido ú obligación contraída por el Comendador como participante de los diezmos del distrito*. La cada vez mayor injerencia de la Orden del Temple en las cuestiones eclesiásticas de la parroquia supondría la irrelevancia del rector y, en consecuencia, de la jurisdicción episcopal que representaba. Ello habría conducido al prelado a buscar una concordia con los templarios relativa al reparto de los diezmos⁵⁶. Esto se debía al hecho que la Orden del Temple se apropió de esta renta eclesiástica ya en los inicios de su presencia en el distrito parroquial. Así, en un documento de 7 de septiembre de 1236 –es decir, el mismo año que la fundación de la parroquia de Pollença–, los templarios establecen a Pere Andreu en una alquería, y le exigen el pago del diezmo⁵⁷.

Un poco más conocida es una concordia firmada el 25 de julio de 1240 –esto es, solo cuatro años después del establecimiento de la parroquia, y solo trece días después de que la Orden del Temple cediera una parte de sus bienes para dotación de la Iglesia de Mallorca–⁵⁸,

por la cual el obispo cedió a los templarios la parroquia de Pollença⁵⁹. De acuerdo con este documento, la gestión de la parroquia correspondía a la orden militar; el comendador templario ejercería el cargo de rector, aunque delegaría sus funciones en un vicario perpetuo, en la práctica el verdadero responsable del culto parroquial. Este vicario sería un templario idóneo –se entiende que con la orden presbiteral–, elegido por el comendador, aunque debía jurar obediencia al prelado y realizar la reverencia canónica. Por su parte, el obispo retenía para sí y sus sucesores la jurisdicción, la corrección, la visita, la predicación y la coerción, esto es toda una serie de prerrogativas de carácter jurisdiccional y de control sobre la parroquia. El prelado también se reservó la reclamación de los diezmos que podía obtener en Pollença⁶⁰. En otras palabras, el obispado pretendía ceder únicamente la gestión ordinaria de la parroquia, sin renunciar ni a la fiscalización jurisdiccional ni a los ingresos procedentes del diezmo, a pesar de la voluntad de los templarios de apoderarse de estas rentas.

El acuerdo de 1240 no fue suficiente, puesto que el reparto del diezmo continuó ocasionando enfrentamientos entre los templarios y la curia episcopal. Por este motivo tuvo que ser elaborada una segunda concordia, firmada el 21 de mayo de 1257 entre el obispo y el comendador del Temple. En este documento se acordó que el cuarto parroquial era cedido íntegramente a los templarios. Ellos, a su vez, se comprometían a abonar anualmente diez morabetinos alfonsinos de oro al obispo. Así mismo, la elaboración de esta nueva concordia también supuso la ratificación y concreción de algunos elementos previstos ya en el acuerdo de 1240. Se dispuso que el vicario de la parroquia de Pollença tuviera que ser un templario con la orden presbiteral y que, además, tenía que ser presentado al obispo para su ratificación, hecho que, si bien seguramente ya se practicaba, no aparecía en la concor-

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 280-281.

⁵⁶ Mateu ROTGER I CAPLLONCH, *Historia de Pollensa*, Palma, Tipo-litografía de Amengual y Muntaner, 1897-1898, I, p. 35. A pesar de que la cura de almas recayera en un templario, la iglesia parroquial permanecía bajo jurisdicción episcopal, y, por tanto, un pago era exigible. SCHENK, “Aspects and problems of the Templars’ religious”, p. 286.

⁵⁷ ARM, Protocolos notariales, T-1109, f. 44v.: ... *dabitur eidem domus Templi et fratribus ipsius domus decima et primicia fideliter ibidem de omnibus expletis terre et fructibus...*

⁵⁸ Mateu ROTGER CAPLLONCH y Josep MIRALLES SBERT, “Cartulario del primer obispo de Mallorca”, *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 13 (1910-1911), p. 270, doc. XLI.

⁵⁹ Transcrita en *ibid.*, p. 301, doc. XLIII.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 301, doc. XLIII: ... *retinemus nobis et nobis (sic) decimas ab integro quas de possessionibus ac iuribus nostris et domini regis possunt aliquatenus pervenire*. ROTGER I CAPLLONCH, *Historia de Pollensa*, I, pp. 35-36.

dia anterior. Una vez aceptado, el nuevo vicario tenía que prestar el juramento al obispo, aunque no renunciaba a sus obligaciones para con la disciplina de la orden templaria⁶¹. El prelado retenía también la jurisdicción sobre las causas eclesiásticas y matrimoniales⁶². Parece ser que este acuerdo, que sustituía el pago del diezmo por una pensión anual, trajo la tranquilidad a las relaciones entre el obispo y la Orden del Temple, dado que no se documenta ningún otro pacto de este tipo durante el medio siglo restante de presencia templaria en Pollença.

Tras la disolución de la Orden del Temple en 1311, sus bienes fueron cedidos por la Santa Sede a la Orden del Hospital de San Juan de Jerusalén, no sin una controversia con el rey Sancho de Mallorca por medio⁶³. Los hospitalarios erigieron en Pollença un priorato, que continuó con la administración de los bienes en el término y con la gestión parroquial de la iglesia. El sistema fue exactamente el mismo que los templarios: el bailío hospitalario de Mallorca designaba al prior que regiría la parroquia de Pollença, ahora convertida en priorato. Las rentas del prior procedían, esencialmente, de algunos derechos parroquiales y de un salario mensual que le pagaba el bailío, puesto que los diezmos que se recolectaban en la parroquia eran enviados a este último⁶⁴. Esta situación perduró –a veces con serias dificultades, provocadas por la ausencia de los priores– hasta que las desamortizaciones del siglo XIX confiscaran las posesiones de los hospitalarios y permitieran que el culto parroquial fuera recuperado por la diócesis.

⁶¹ Esta misma medida se observa en Zamora para la relación entre los dominicos y el obispo de dicho lugar. ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, “Los frailes y la *cura animarum* como actividad conflictiva”, p. 220.

⁶² ACM, Cabreos y códices, 3418, f. 4v-5r.

⁶³ El rey pretendía apropiarse de varias posesiones de los templarios, pero Clemente V solo le autorizó a recibir los bienes muebles y algunas rentas cobradas durante el secuestro de los dominios de la orden extinta. El caso finalizó con la firma de una concordia, por la que los hospitalarios pagaron 22.500 sueldos y se comprometieron a abonarle 9.000 sueldos mallorquines y 2.000 barceloneses anualmente. La concordia fue registrada en ARM, Protocolos Notariales, T-1147, f. 13r. Véase, también, Josep Maria SANS I TRAVÈ, *El procés del templers catalans. Entre el turment i la glòria*, Lérida, Pagès, 1990, pp. 300-301; Carlos BARQUERO GOÑI, “La Orden del Hospital y la recepción de los bienes templarios en la península Ibérica”, *Hispania Sacra*, 51/104 (1999), pp. 535-536.

⁶⁴ ROTGER I CAPLLONCH, *Historia de Pollensa*, II, pp. 7-8.

Artà y los premonstratenses

De la misma forma que los templarios, los canónigos regulares premonstratenses se vieron agraciados por el monarca, que les concedió algunas casas y una iglesia –una mezquita consagrada– en la ciudad de Mallorca y un total de ocho alquerías en la zona de Artà, al este de la isla. La presencia de los premonstratenses en la ciudad fue efímera, puesto que pronto vendieron la iglesia, que habían dedicado a Santa María⁶⁵. Sus esfuerzos se centraron en el priorato que establecieron en Artà, que pusieron bajo la advocación de Santa María de Bellpuig, la misma que la de su lugar de origen, el monasterio de Santa María de Bellpuig de les Avellanés (condado de Urgel), del cual dependía el priorato mallorquín.

El obispo Ramón de Torrella cedió a los premonstratenses la administración de la iglesia de Artà el día 25 de septiembre de 1240, esto es, solo dos meses después de otorgar a los templarios la parroquia de Pollença. Los términos de la donación eran muy similares a los de la concesión precedente: la iglesia parroquial sería administrada por los canónigos regulares, pero el obispo se reservaba la mitad de las primicias y se establecía un reparto de los diezmos dependiendo del tipo de explotación de la tierra⁶⁶. Además, el prelado retenía la jurisdicción sobre el distrito parroquial, así como el derecho de visitación. El encargado de la iglesia –en el documento se habla del prior, aunque, realmente, la gestión recaería en un vicario– debería obedecer al prelado, sin perjuicio de observar la disciplina de la orden premonstratense. En cualquier caso, sus actuaciones serían equivalentes a las de los otros rectores de parroquias, y debería asistir, junto al prior, a los

⁶⁵ GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, p. 26.

⁶⁶ En las tierras trabajadas por colonos, dos tercios del diezmo del cereal, el aceite y el vino serían para el obispo, mientras los premonstratenses recibirían la parte restante; estos, pero, no tendrían que entregar al obispo el diezmo de las tierras que explotaran directamente. Por lo que respecta al diezmo de la carne, sería repartido a partes iguales entre el prelado y los canónigos regulares en cualquier caso. CATEURA BENNASSER, “L'Església de Mallorca”, p. 275.

sínodos diocesanos que fueran convocados por el obispo⁶⁷. La cesión de la administración de la parroquia de Artà fue fundamental para la comunidad premonstratense. De hecho, Antoni Gili llega a afirmar que la constitución definitiva del priorato tuvo lugar en 1240 a raíz de la obtención de las funciones parroquiales⁶⁸.

Cabe recordar, de nuevo, que los canónigos regulares premonstratenses contaban entre sus objetivos con la predicación y la administración de los sacramentos. El carisma de la Orden de Premontre, basado en la regla agustiniana, hallaba en la vida canónica y regular la mejor expresión de la vida apostólica; los premonstratenses se involucraron en misiones, hospitales y en la vida religiosa en sus diferentes estratos⁶⁹. Por este motivo, no es rara la presencia de los canónigos regulares premonstratenses en la gestión parroquial de iglesias de los reinos cristianos, también en los hispánicos, residiendo en casas situadas ya sea en el interior de los núcleos urbanos, ya sea en sus proximidades⁷⁰. Muchas de estas parroquias premonstratenses surgían a partir de las iglesias que los canónigos regulares edificaban en sus prioratos o granjas, que luego constituían el centro de un nuevo pueblo, como se observa para el caso del monasterio de la Vid (Burgos)⁷¹. Este no fue el caso mallorquín, dado que el hecho de que se cediera la administración de la parroquia –así como todos los derechos parroquiales– mediante una concordia entre el obispo y los canónigos premonstratenses implica que ya existía el templo parroquial o, al menos, la idea de

erigirlo⁷². En cualquier caso, las parroquias premonstratenses solían estar en el área de influencia de un monasterio de la orden, y los canónigos regulares se involucraban en la vida local⁷³.

Como en el caso de Pollença, el prior del monasterio de Bellpuig ejerció, teóricamente, el cargo de rector de la parroquia de Artà, aunque la administración cotidiana recayó en un vicario, que, a la práctica, era el responsable de la misma. Incluso residiría al lado de la iglesia parroquial, puesto que se documenta la existencia de unas casas adosadas al templo con funciones de vicaría⁷⁴. De acuerdo con la concordia firmada el 25 de septiembre de 1240, este encargado podía ser tanto un canónigo regular premonstratense como un sacerdote secular⁷⁵, evidentemente pagado por el monasterio de Bellpuig. El vicario era elegido por el prior de la casa de Bellpuig de Artà o, a veces, por el abad del monasterio de Santa María de Bellpuig de les Avellanes; el escogido era presentado al obispo, que era quien le proveía el cargo⁷⁶. Las investigaciones de Antoni Gili i Ferrer han permitido individuar siete vicarios premonstratenses durante el último siglo de presencia de los canónigos regulares en Mallorca –esto es entre 1325 y 1425–, aunque no se trata, en ningún caso, de una relación definitiva, ni mucho menos completa, puesto que existen algunas lagunas de no fácil superación⁷⁷. Por otro lado, Berlière menciona que uno de los principales problemas que tenían los premonstratenses para administrar

⁶⁷ ACM, Cabreos y códices, 3418, ff. 3r-4r.

⁶⁸ GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, p. 27.

⁶⁹ William P. HYLAND, "Premonstratensian voices of reform at the fifteenth-century councils", en Christopher M. BELLITTO y David Zachariah FLANAGIN (eds.), *Reassessing reform. A historical investigation into Church renewal*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2012, p. 171.

⁷⁰ Francisco Javier PÉREZ RODRÍGUEZ, "Los monasterios premonstratenses en los reinos occidentales de la Península Ibérica", en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coords.), *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real-Centro de Estudios del Románico, 2009, p. 189.

⁷¹ María Teresa ANGULO FUERTES, *El monasterio premonstratense de Santa María de la Vid (Burgos). Siglos XII-XV*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015, p. 411.

⁷² ACM, Cabreos y códices, 3148, f. 3r: ... *pateat universis quod nos, Raymundus, Dei gratia Maioricensis episcopus, de consensu capituli nostri, gratuito damus atque concedimus nobis fratri Raymundo, priori domus de Artan premostracensis ordinis et domui et fratribus eiusdem loci imperpetuum ecclesiarum de Artano cum omni iuri parrochiali...* Como se puede observar, los premonstratenses ya estaban establecidos en Artà antes de la donación.

⁷³ William P. HYLAND, "The stained glass *Biblia Pauperum* windows of Steinfeld Abbey: monastic spirituality, Salvation history and the theological imagination", en Garrick V. ALLEN, Christopher R. BREWER y Dennis F. KINLAW III (eds.), *The moving text. Interdisciplinary perspectives on David Brown and the Bible*, Londres, SCM Press, 2018, p. 146.

⁷⁴ GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, p. 47.

⁷⁵ ACM, Cabreos y códices, 3148, f. 3v: *Ille etiam quem ex vestris fratribus aut secularibus ad eandem ecclesiam asumere...* Por lo tanto, ningún otro miembro de ningún otro instituto religioso podía asumir la administración parroquial de Artà.

⁷⁶ En consecuencia, las renunciaciones también debían ser presentadas ante él, como lo hizo Guillem Orpí en 1361. GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, p. 50.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 48-53.

parroquias era la necesidad de destinar un cierto número de canónigos regulares a esta tarea. El III Concilio de Letrán, de 1179, estableció que las parroquias administradas por monjes o canónigos regulares tenían que ser servidas por dos o tres religiosos, número ampliado por algunos papas hasta los cuatro regulares⁷⁸. Este número no podía ser asumido por el priorato de Santa María de Bellpuig de Artà, que siempre destacó por su escasez de miembros⁷⁹. La verdad es que solo se documenta la existencia de un vicario, sin auxiliar alguno, un hecho que ya se daba en los inicios de la administración premonstratense de parroquias en Francia⁸⁰.

En cualquier caso, el obispo continuó teniendo un cierto control sobre determinados temas que afectaban a la iglesia parroquial de Artà. Así, correspondía al prelado colacionar los beneficios eclesiásticos fundados en la misma, como hizo en 1348, cuanto proveyó a Guillem Orpí del beneficio fundado por Pere Verdaguer. El obispo no siempre tenía el derecho de presentación de las sinecuras que colacionaba, puesto que Guillem Carrió, a quien el mitrado proveyó de un beneficio también en 1348, fue presentado por Jaume Carrió. Sin embargo, fue el prior premonstratense quien realizó la ceremonia de la toma de posesión⁸¹. Esto demuestra la existencia de dos niveles de poder en la parroquia de Artà: el legitimador del prelado y el efectivo del prior.

En este mismo sentido, el obispo también velaba por el cumplimiento de las funciones religiosas. Cuando en 1347 la Peste llegó a

Mallorca, los premonstratenses abandonaron temporalmente la casa de Bellpuig. Sus funciones eucarísticas fueron asumidas por el clero secular. Tras el regreso de los canónigos regulares, el obispo les exigió que abonaran a Guillem Cabanes, beneficiado, el monto correspondiente por los sacramentos que había administrado durante la ausencia de los canónigos regulares⁸². Por otro lado, fue el prelado quien autorizó en 1376 a Jaume Vives a edificar una capilla dedicada a san Julián, así como un sepulcro para entierro de su familia⁸³, o quien permitió a Pere Seguer que construyera un altar delante del retablo de San Bartolomé en 1405, siempre que también contara con el beneplácito del prior. También las autoridades episcopales eran las encargadas de reclamar el pago de deudas relacionadas con la fábrica de la parroquia, como las cinco libras que los obreros del retablo de Santa Lucía debían al imaginero Llorenç Tosquella y que tendrían que ser abonadas en un plazo de no más de diez días, bajo amenaza de excomunió⁸⁴. Como se puede apreciar, se trata de funciones muy vinculadas a la fábrica de la iglesia. Sin embargo, otros actores también participaban en ella, como los jurados, que financiaron la cubierta de madera de una vuelta del templo⁸⁵.

El priorato premonstratense de Santa María de Bellpuig de Artà, del mismo modo que los templarios, no superó la Edad Media, aunque, a diferencia de esos, la orden no fue suprimida. Los premonstratenses de Santa María de Bellpuig de les Avellanes consideraban que su filial estaba demasiado lejos, y que los recursos que ofrecía eran demasiado escasos como para justificar las dificultades que tenían que superarse para recaudarlos. Por este motivo, cuando surgió la posibilidad de permutar las tierras de Artà con el señorío de la villa de Os de Balaguer –ubicada al lado del monasterio catalán–, que había sido cedido por Fernando de Antequera al caballero mallorquín Joan Vivot,

⁷⁸ BERLIÈRE, “L'exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle”, pp. 344-345.

⁷⁹ En 1244 se documenta una comunidad formada por solo cinco canónigos, mientras a principios del siglo XV el priorato estaba abandonado. GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, pp. 30 y 78. Como comenta Lliteras, los premonstratenses no se aclimataron a la isla, hecho que permite sospechar que su presencia no superó la decena. Llorenç LLITERAS, “Final del priorato de Santa Maria de Bellpuig de Artà”, *Analecta Praemonstratensia*, 43 (1967), p. 194; Josep AMENGUAL I BATLE, “Una presència dels canonges premonstratesos segons el model colonial: Bellpuig d'Artà (1230-1425)”, en Albert CASSANYES ROIG y Pere FULLANA PUIGSERVER (coords.), *De Bellpuig a Bellpuig. Els premonstratesos, de les Avellanes a Artà*, Palma, Consell de Mallorca, 2019, pp. 112 y 114.

⁸⁰ BERLIÈRE, “L'exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle”, p. 344.

⁸¹ GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, p. 47.

⁸² *Ibid.*, pp. 49-50.

⁸³ Juan ROSSELLÓ LLITERAS, “Registra collationum ecclesie Maioricensis (s. XIV)”, *Fontes Rerum Balearium*, 3 (1979-1980), p. 55.

⁸⁴ GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, pp. 45-46.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 46.

los canónigos de les Avellanes no dudaron en solicitar los permisos pertinentes para lograrlo. La verdad es que el priorato de Artà había entrado en decadencia, y que el número de canónigos regulares que residían en él era más bien escaso, o incluso nulo⁸⁶. Hasta la gobernación de la iglesia parroquial de Artà había recaído en un sacerdote asalariado, que administraba el templo a cambio de un pago fijo. Así, en 1424 el obispo entregó a un tal Antoni Pascual el gobierno de la iglesia de Artà, en virtud de un contrato establecido entre él y los jurados de la villa. El salario de Pascual era de diez florines mensuales, que tenían que pagar los premonstratenses⁸⁷. Atendiendo a la cronología de la firma del contrato, es evidente que se trata de un hecho excepcional. Precisamente, menos de un año después de la autorización concedida por el obispo a Antoni Pascual, los premonstratenses permutaron el monasterio de Bellpuig con el caballero Joan Vivot. Por tanto, la cesión de la parroquia a Pascual no deja de ser un reflejo de la precaria situación a la que llegó el priorato mallorquín.

Conclusiones

Los distintos apartados de este trabajo han permitido conocer la relación entre los institutos religiosos y los poderes diocesanos por lo que se refiere a las parroquias y analizar el caso específico de la isla de Mallorca, a pesar de la escasez documental que sobre la cuestión ha pervivido en los archivos mallorquines. Todo ello posibilita la extracción de una serie de conclusiones para sintetizar el problema y vincular el estudio concreto con la cuestión general, a fin de alcanzar los objetivos propuestos al inicio del presente artículo.

En primer lugar, cabe destacar la ausencia de conflictos conocidos entre los templarios y los premonstratenses mallorquines y las autori-

dades episcopales de la diócesis insular. Si se exceptúa la disputa por los diezmos de Pollença, no se conoce ningún enfrentamiento ni ninguna sentencia emitida por la autoridad papal –como cabría esperar– o real. Ni los estudios sobre la Orden del Temple ni la monografía sobre los canónigos regulares de Bellpuig no relatan contencioso alguno. Pero esto no significa que fueran inexistentes, sino que, simplemente, no se ha hallado ningún documento que así lo acredite, debido a la dispersión y a la destrucción de los archivos de templarios y premonstratenses, así como del propio obispado.

Una posibilidad es que las controversias que pudieran generarse entre ambas partes se solucionaran de una forma pacífica y lejos de los tribunales o de la apelación a Roma. Precisamente, el único conflicto que se detecta son las diferencias entre los templarios de Pollença y la diócesis en relación a la forma de repartir el diezmo entre la orden militar y el episcopado. La resolución del problema es amistosa: la firma de una nueva concordia. El hecho que no se mencione la presencia de un árbitro, y mucho menos de un juez, es una prueba de la paz que la rigió.

Este mismo entendimiento se observa en la concesión de parroquias a los institutos religiosos. No hay que olvidar que las iglesias administradas por templarios y premonstratenses no fueron fundadas por ellos, sino concedidas por el obispo en virtud de unas concordias firmadas en 1240; las parroquias eran anteriores. Este hecho se diferencia de otros territorios, donde fueron las propias órdenes las que fundaron los templos a medida que avanzaban en la colonización del territorio. El caso mallorquín, cabe repetirlo, es distinto⁸⁸. Es muy probable que no hubiera suficientes religiosos seculares que pudieran ejercer el ministerio parroquial en la isla en los años inmediatamente

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76. Una crisis similar se halla en parroquias premonstratenses dependientes del monasterio de la Vid. ANGULO FUERTES, *El monasterio premonstratense de Santa María de la Vid*, p. 412.

⁸⁷ GILI I FERRER, *Santa Maria de Bellpuig d'Artà*, p. 53.

⁸⁸ Aunque los premonstratenses tenían la voluntad de ejercer la pastoral en la zona de Artà. De hecho, son muchos los autores que destacan que las dimensiones de la iglesia del priorato de Bellpuig eran superiores a las de otras iglesias mallorquinas contemporáneas. *Ibid.*, p. 31; AMENGUAL I BATLE, “Una presència dels canonges premonstratesos”, pp. 105-106.

posteriores a la conquista⁸⁹, dado que la repoblación fue más lenta de lo previsto. Esto habría llevado al obispo a recurrir a los regulares.

También podría relacionarse con la situación geográfica de las parroquias, que se hallan, precisamente, en las zonas más alejadas de la capital. Además, eran lugares con una fuerte amenaza de ataques exteriores. Así, la zona de Pollença presenta una península escarpada con numerosas calas que servirían de escondrijos para corsarios musulmanes. No sería descartable que el establecimiento de los templarios en este lugar persiguiera también la defensa de la isla ante un plausible y temido contraataque islámico, dado que a la Orden del Temple se le establecía en los territorios de frontera, donde frecuentemente se le realizaban donaciones⁹⁰. Por lo que se refiere a Artà, toda esta área estaba frente a las costas de la isla de Menorca, distante unos cuarenta kilómetros. A diferencia de Mallorca e Ibiza, Menorca no había sido conquistada por los cristianos en una primera etapa, sino que en 1231 se firmó un tratado por el que los musulmanes menorquines podían permanecer en la isla a cambio del pago de un tributo⁹¹. Por tanto, el islam se mantenía en la isla vecina, y había que controlar el levante de Mallorca para evitar una posible expedición de reconquista. La presencia premonstratense serviría para colonizar la zona con cristianos⁹². En definitiva, no conviene dejar de lado la importancia de las órdenes religiosas en la gestión del territorio; las órdenes militares fueron uno de los instrumentos más importantes de los reyes

⁸⁹ La posibilidad de que la cura de almas fuera cedida al clero regular en caso de necesidad o de lejanía ya fue apuntada por BERLIÈRE, "L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le Haut Moyen Age", pp. 243-244.

⁹⁰ Maria BONET DONATO, "Las órdenes militares en la expansión feudal de la Corona de Aragón", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17 (2011), pp. 257-259 y, sobre todo, 265-281.

⁹¹ El denominado tratado de Capdepera. Véase Miquel BARCELÓ PERELLÓ, "El tractat de Capdepera de 17 de juny de 1231 entre Jaime I i Abu abd Allah b. Muhammad de Manurqa. Sobre la funció social i política dels fuqaha", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 38 (1981), pp. 245-248; Antoni MUT CALAFELL, "El document del tractat de Capdepera, de 1231 (estudi codicològic, transcripció i traducció)", en Guillem ROSSELLÓ I BORDOY (dir.), *El tractat de Capdepera de 1231 i la independència de Menorca*, Capdepera, Ajuntament de Capdepera, 2009, pp. 17-76. Una traducció castellana del tractat en Llorenç LLITERAS, *Artà en el segle XIII. Estudi i documents*, Palma, J. Mascaró Pasarius, 1967, pp. 144-148.

⁹² AMENGUAL I BATLE, "Una presència dels canonges premonstratesos", pp. 108-111.

hispánicos para combatir contra los reinos musulmanes que todavía permanecían en la península Ibérica⁹³. Una vez ocupado el territorio, las órdenes militares tenían la función de restaurar la Iglesia⁹⁴, mientras que la fundación de grandes monasterios facilitaba la consolidación y colonización de la zona incorporada por parte de los cristianos. La creación de las parroquias ayudó en el proceso de colonización de la tierra, dado que los nuevos habitantes se establecían alrededor del templo, o, al menos, tenían una parroquia de referencia que los incluía en la compleja red de centros de culto⁹⁵.

Las concordias por las cuales se cedía la administración de las parroquias tanto a los templarios como a los premonstratenses presentaban las mismas cláusulas y eran similares en sus contenidos. En ambos casos, los vicarios perpetuos que se encargaban de la gestión de las parroquias estaban sometidos a la autoridad del ordinario, a quien debían ser presentados previamente para su ratificación en su rol parroquial, un fenómeno que se aprecia en todo el mundo occidental⁹⁶. Además, la obediencia al prelado quedaba a salvo gracias a un juramento que aquellos debían prestar. Se pretendía evitar, a toda costa, que la cesión de una parroquia a una orden religiosa supusiera la completa exención de la misma de la autoridad episcopal⁹⁷. La documentación permite notar que los obispos no se entrometieron

⁹³ La bibliografía sobre las órdenes militares en los reinos hispánicos es muy abundante. Véase, a modo de ejemplo, Derek W. LOMAX, *Las órdenes militares en la península Ibérica durante la Edad Media*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1976; Ricardo IZQUIERDO BENITO y Francisco RUIZ GÓMEZ (coords.), *Las órdenes militares en la península Ibérica*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, 2 vols.; Carlos DE AYALA MARTÍNEZ, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Marcial Pons-Latorre Literaria, 2003; Enrique RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos. Las órdenes militares en la península Ibérica durante la Edad Media*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2008; Carlos DE AYALA MARTÍNEZ, Patrick HENRIET y J. Santiago PALACIOS ONTALVA (eds.), *Orígenes y desarrollo de la Guerra Santa en la península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2016.

⁹⁴ BONET DONATO y PAVÓN BENITO, "Cuestiones sobre la ortodoxia", p. 80; PAVÓN BENITO y BONET DONATO, "Papal policies", p. 36.

⁹⁵ TORRES JIMÉNEZ, "La Iglesia y el territorio (II)", p. 40.

⁹⁶ BERLIÈRE, "L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le Haut Moyen Age", pp. 242-244 y 246; BERLIÈRE, "L'exercice du ministère paroissial par les moines du XII^e au XVIII^e siècle", pp. 340-343.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 340.

demasiado en el ministerio sacerdotal de los institutos religiosos, pero sí que actuaron en cuestiones relativas a la fábrica del templo, como la edificación de capillas y altares. Además, también se encargaron de las parroquias cuando sus responsables se ausentaban, como sucedió en Artà durante la Peste de 1347 o poco antes de la marcha de los premonstratenses. En cualquier caso, los gastos que supusieron estas sustituciones tuvieron que ser abonados por los canónigos regulares, señal inequívoca de que continuaban siendo los responsables de la administración parroquial.

Para finalizar, hay que indicar que es ilustrativo que las parroquias fueran cedidas a una orden militar y a otra de canónigos regulares, precisamente en un momento en el cual la preeminencia era para las órdenes mendicantes, sobre todo los franciscanos y los dominicos. Estos dos institutos construyeron sus respectivos conventos, pero en los intramuros de la ciudad de Mallorca; su expansión en las otras villas mallorquinas fue más tardía⁹⁸. En cualquier caso, templarios y premonstratenses eran las órdenes naturales para hacerse cargo de las parroquias de Pollença y Artà, respectivamente, porque habían recibido tierras en el término donde se ubicaba la iglesia de la cual eran responsables. Además, como se ha comentado, en el carisma de cada una de estas órdenes ya se contemplaba la defensa del territorio contra el islam –en el caso de los templarios– y la pastoral y cura de almas –en el de los premonstratenses–, de modo que los convertía en institutos idóneos para hacerse cargo de la administración parroquial de unas tierras cercanas a los musulmanes.

Todo ello demuestra que la cesión de las parroquias a templarios y canónigos regulares premonstratenses fue una decisión meditada. El acto se plasmó en unos convenios que no provocaron demasiados desencuentros, excepto en el caso de los diezmos de Pollença. Esto

manifiesta que la relación entre los institutos religiosos y el obispo fue madura, que toda la experiencia anterior, regulada a través de sentencias y disposiciones papales desde el siglo IX, ya había sido asumida por las partes. Ello propició un entendimiento, basado en la administración parroquial de las órdenes bajo la vigilancia del prelado, con los recursos financieros que correspondían a cada uno bien claros: reparto del diezmo en el caso de los premonstratenses, un pago anual por parte de los templarios. En todo caso, se logró que la cura de almas también llegara a los pobladores que, lentamente, fueron colonizando un territorio que tenía que ser debidamente cristianizado.

⁹⁸ La primera fundación de una comunidad mendicante fuera de la ciudad de Mallorca fue la de los franciscanos establecidos en Inca –en el interior de la isla– hacia 1325. En 1276 los franciscanos contaron con un colegio misional en Miramar –en Deià, en la sierra–, aunque no se puede considerar que se erigiera una comunidad. Véase Sebastià GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Llull*, Palma, Miramar, 1977.

**VESCOVI, MONACI, POPOLAZIONI LOCALI E
NOBILTÀ NORMANNA.
LA COMPLESSA DIALETTICA DELLE ISTITUZIONI
ECCLESIALI NEL MEZZOGIORNO DEL SECOLO XI**

**BISHOPS, MONKS, LOCAL POPULATIONS AND
NORMAN NOBILITY.
THE COMPLEX DIALECTICS OF ECCLESIAL INSTITUTIONS
IN SOUTHERN ITALY IN THE 11TH CENTURY**

Antonio Pio Di Cosmo
PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE, ROMA

Riassunto: La presente ricerca approfondisce il complesso rapporto che si sviluppa fra i vescovi, i monaci latini, i monaci di rito greco, i nuovi dominatori normanni e le popolazioni locali nel Meridione d'Italia. Una relazione complessa che deve tenere conto dei disegni del papa. Il vescovo di Roma vuole "latinizzare" un'area ormai da duecento anni sotto il dominio di Bisanzio. Al contempo, le autorità normanne procedono alla ristrutturazione della mappa ecclesiastica, non solo favorendo i benedettini o importando monaci dalla Normandia, ma anche tenendo conto delle presenze monastiche greche, poiché molto vicine alla devozione dei locali.

Parole chiave: pontefice, vescovi, monaci latini, monaci di rito greco, nobili normanni.

Abstract: The present research delves into the complex relationship developed between bishops, Latin or Greek rite monks, the new Norman rulers and the local population in Southern Italy. It was a complex relationship, which took into account the designs of the pope. The bishop of Rome wanted to “Latinize” this area, which had been under the rule of Byzantium for two hundred years. At the same time, the Norman authorities restructured the local ecclesiastical map by favoring the Benedictine monks and importing monks from Normandy, but also by taking into account the Greek monastic presence, since Greek monks agreed with the devotion of the locals.

Keywords: Pope, Bishops, Latin Monks, Greek Rite monks, Norman Nobility.

La presente ricerca si prefigge di approfondire la complicata relazione instaurata nel Mezzogiorno d'Italia del sec. XI fra gli ordinari locali, il cui numero viene fortemente revisionato dalla politica normanna e le diverse fondazioni monastiche, sia di osservanza greca, sia latina, che animano la geografia sacra del futuro Regno. Un'indagine circa le modalità di convivenza che non si limita a considerare la serie di interazioni instaurate fra i soggetti appartenenti alle diverse ritualità, ma si estende alle relazioni intercorrenti fra coloro che professano la stessa osservanza o, addirittura, fra le diverse case dello stesso ordine. Si cerca di approfondire il rapporto fra le istituzioni monastiche ed i rappresentanti locali dell'ordine episcopale, nonché i contatti che intercorrono fra i diversi monasteri ed i soggetti esterni agli stessi. È davvero una realtà peculiare, quella che rimodella la geografia ecclesiastica del Meridione italiano. Questa non può essere compresa a fondo, se non si cerca di intendere il ruolo della nobiltà nella costruzione di un nuovo assetto territoriale, specie dei titolari di una contea. Costoro stimolano la fondazione di nuove sedi vescovili che fanno da contrappunto a quelle del potere civile, fino a far coincidere l'esistenza dei distretti amministrativi civili con quelli ecclesiastici. Bisogna poi tener conto dell'attività dei notabili greci e longobardi che persistono

sul territorio. Costoro con le loro donazioni agevolano la vitalità dei monasteri e sovente si contrappongono alla stessa nobiltà normanna, perché si orientano verso monasteri differenti da quelli prediletti dai nuovi dominatori. Una realtà peculiare, che spinge alla puntuale revisione del fenomeno e al ripensamento delle implicazioni del riordino della mappa amministrativa ecclesiastica dell'area di riferimento. Un'attività che investe necessariamente una delle elaborazioni dottrinali “classiche”, quella che vede i normanni compiere una vera e propria “crociata” per “latinizzare” il Meridione; questa si affianca alla cosiddetta “precrociata” per riprendere la Sicilia¹. Una congettura che, alla luce delle nuove acquisizioni, si rivela quanto mai “fuorviante” ed inadeguata ad interpretare in modo efficace tutto il fenomeno². Una critica che vuole demolire quell'altro “luogo comune” storiografico: l'idea di un automatico sostituirsi delle comunità latine a quelle greche sul territorio. Un'interpretazione quanto mai errata, che appiattisce la complessa rete di rapporti intercorrenti fra le diverse fondazioni dell'area, ma soprattutto fra quelle comunità greche, la nobiltà e le popolazioni locali. In tal modo, si tenta di proporre una revisione dei fatti che tiene conto della complessità della realtà ecclesiastica del Meridione e cerca di restituire l'effettiva profondità della rete di interazioni che colorano il sec. XI.

¹ Holtzamm ha introdotto il concetto di “*Rekatholisierung*”, per descrivere l'impegno normanno nel tentativo di “latinizzare” il territorio meridionale: Walther HOLTZMANN, “Papsttum, Normannen und griechische Kirche”, *Miscellanea Bibliothecae Hertzianae*, München, 1969, pp. 69-79; vedi anche: Walther HOLTZMANN, “Sui rapporti tra Normanni e Papato”, *Archivio Storico Pugliese*, 11 (1958), pp. 20-35. Paul Fridolin KEHR, Walther HOLTZMANN e Dieter GIRGENSOHN, *Italia Pontificia VIII-X*, Zurich, 1975. Un'elaborazione che risulta quanto mai superata. Per il concetto di “precrociata” si veda: Josef DEÉR, *Papsttum und Normannen: Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Colonia-Vienna, Böhlau Verlag, 1972, p. 72.

² Cosimo D. FONSECA, “Le istituzioni ecclesiastiche dell'Italia meridionale e Ruggero il Gran Conte”, in *Ruggero il Gran Conte e l'inizio dello Stato normanno. Atti delle Seconde Giornate Normanno-Sveve, Bari maggio 1975*, Bari, Dedalo, 1977, pp. 43-66; Cosimo D. FONSECA, “Le istituzioni ecclesiastiche legate alla conquista. Gli episcopati e le cattedrali”, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130). Atti del convegno, Bari, 5-8 ottobre 2004*, Bari, Dedalo, 2005, pp. 333-347; Cosimo D. FONSECA, “L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna tra l'XI e il XII secolo: i nuovi assetti istituzionali”, in *Le istituzioni ecclesiastiche della 'Societas Christiana' dei secoli XI-XII. Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della Sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1-7 settembre 1974*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 331-334.

La ridefinizione dei distretti ecclesiastici ed il potere normanno. Il riassetto territoriale della Chiesa locale e le sue ragioni

L'ingresso della potenza militare normanna nel Meridione d'Italia e la progressiva erosione del territorio posto sotto la giurisdizione dei romani orientali, implica opportuni corollari, come la revisione dei distretti ecclesiastici locali, al fine di adeguare la mappa amministrativa ecclesiastica al nuovo assetto istituzionale che sta prendendo forma. Un fenomeno che porta alla ridefinizione totale della geografia delle diocesi ed al numero dei relativi ordinari, col conseguente innalzamento di città che prima non lo erano a sedi vescovili.³

Si procede all'analisi delle implicazioni del fenomeno nel Meridione continentale enunciando qualche caso, che appare paradigmatico per intendere il fervore con cui l'egida normanna pone mano alla ridefinizione della geografia ecclesiastico-amministrativa del territorio e qualche volta impegna importanti risorse nella costruzione di nuove cattedrali⁴. Un intervento, quello edificatorio, che è stimolato non solo dalle ovvie ragioni logistiche. Si osserva che le cattedrali del Sud d'Italia, tranne il caso eccezionale di qualche città come Siponto⁵, sono soli-

tamente allocate nell'area periferica o al massimo limitrofe alle mura⁶. Tale posizionamento spinge ad una loro riedificazione nel centro della città. Tuttavia, questo fenomeno non viene originato, come accade per il nord d'Italia, dal ruolo primaziale assunto dai vescovi, né si realizza entro un processo di innovazione del tessuto urbano. Nel Meridione si osserva piuttosto la convergenza di differenti fattori come la volontà dei dominatori normanni, che spinge a riorganizzare i vescovati locali in modo tale da riflettere l'assetto amministrativo in via di consolidamento, al fine di ottenere la coincidenza fra distretto amministrativo e distretto "carismatico"⁷. A questa si aggiunge la volontà papale che cerca di imporsi sui vescovi di rito bizantino e sui monaci greci. Se ne deduce che la dignità vescovile viene appositamente richiesta dai normanni per quelle città che vengono elette a sede di contea e costituisce un vero e proprio contraltare dell'evoluzione della geografia dei centri di potere territoriale a seguito della conquista normanna. Indi per cui, non meraviglia che la ridefinizione degli assetti giurisdizionali dell'area continentale abbia come corollario un ripensamento del tessuto dei nuclei urbani principali. Questo deve ora concentrarsi intorno ai due nuovi baricentri: la sede del potere civile e quella del potere ecclesiastico. La chiesa vescovile, stante il nuovo equilibrio raggiunto dal territorio, deve essere necessariamente accolta intra muros ed ha a rimodulare la geografia cittadina. In tal modo il potere normanno pone in essere il tentativo di una vera e propria colonizzazione dell'inconscio dei sottoposti, allo scopo di persuadere gli abitanti della bontà del nuovo assetto politico ed al fine di ottimizzare i processi di fideliz-

³ Vincenzo D'ALESSANDRO, *Fidelitas Normannorum. Note sulla fondazione dello stato normanno e sui rapporti col papato*, Palermo, 1969, pp. 28 ss.; FONSECA, "L'organizzazione".

⁴ La geografia ecclesiastica continentale viene rimodulata con l'istituzione di nuove diocesi suffraganee che vengono aggiunte alle provincie ecclesiastiche già esistenti. Alla metropoli di Capua sono confermate le nove diocesi suffraganee tradizionali. Mentre alla metropoli di Salerno dal 1058 si aggiungono alle sue sette diocesi suffraganee le diocesi appena istituite di Acerno, Nusco e Sarno; Bisignano e Malvito passano invece sotto il Pontefice. A Benevento vengono confermate non solo le quindici diocesi suffraganee insieme a Siponto, unita ai tempi di S. Barbatto dal duca Romualdo I, ma anche undici diocesi di nuova istituzione: Biccari, Boiano, Civitate, Dragonara, Fiorentino, Monte Corvino, Monte Marano, Tertiveri, Tocco Caudio, Treviso e Troia. Alla metropoli di Trani si aggiungono come suffraganee quelle di Andria e Bisceglie, a quella di Bari invece Bitetto e Bitonto. A Brindisi si sottopone Ostuni, mentre a Taranto quelle di Castellaneta e Mottola. La metropoli di Reggio ha come suffraganee le sedi di Bove, Cassano, Catanzaro, Crotona, Gerace Nicastro, Nicotera, Oppido Mamertina, Squillace, Tropea. A Santa Severina sono sottoposte Belcastro, Cerenzia, Isola di Capo Rizzuto, Strongoli, Umbriatico. Cf. Cosimo D. FONSECA, "La Chiesa", in Mario D'ONOFRIO (ed.), *I Normanni Popolo d'Europa*, Venezia, Marsilio, 1995, p. 171.

⁵ Marina MAZZEI, "Manfredonia (Foggia), Santa Maria di Siponto", *Taras*, 8 (1988), pp. 102-105.

⁶ Arthur PAUL, "La città in Italia meridionale in età tardoantica: riflessioni intorno alle evidenze materiali", in *L'Italia meridionale tardo antica. Atti del 38 Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 2-6 ottobre 1998*, Taranto, Carratelli, 2000, pp. 167-200.

⁷ Tale espressione utilizzata da Fonseca vuole evocare la portata ecclesiologica del ministero del vescovo, in quanto titolare della pienezza del sacerdozio nel distretto locale, cf. FONSECA, "Le istituzioni", p. 44 e ss. Cf. Giancarlo ANDENNA, "Città del Mezzogiorno avanti la creazione del Regno normanno: un confronto tra Nord e Sud Italia", in *La conquista e l'insediamento dei Normanni e le città del Mezzogiorno italiano. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Salerno-Amalfi, 10-11 novembre 2017*, Amalfi, Centro di cultura e storia amalfitana, 2019; Giuseppe GARGANO, "Gli influssi normanni nell'urbanistica del Meridione", in *La conquista e l'insediamento dei Normanni*.

zazione a loro, i nuovi amministratori, che si mostrano così generosi verso l'istituzione ecclesiale.

Una ridefinizione in chiave politica della mappa dell'episcopato continentale, che contempla la fondazione di nuove diocesi come quella di Acerra, quale vero e proprio contraltare della prima contea normanna guidata dal conte Riccardo, alla cui cattedra viene destinato da papa Leone IX il vescovo Azolino nel 1053⁸. Una diocesi costituita mediante l'espedito della traslazione della sede di Atella. Segue l'innalzamento a diocesi della città di Andria nel 1163, con la relativa posa in opera della cattedrale sul finire del sec. XI, anche perché questa città è sede dei conti Amici⁹. Pure Conversano riceve la dignità vescovile, poiché ivi si è insediato Goffredo, nipote di Roberto il Guiscardo; persino in questo caso si pone mano alla fondazione della cattedrale sul finire del sec. XI¹⁰. Altre città quali Mottola, affidata al vescovo Giovanni dal 1081 e la cui cattedrale viene totalmente ricostruita nel 1102, nonché Castellaneta, la quale cattedrale viene edificata nella seconda metà del sec. XI, godono della stessa sorte in ragione della presenza del conte Goffredo Siniscalco¹¹. Similmente Satriano Lucano, già sede del conte Goffredo, diviene diocesi e la cattedrale viene edificata alla fine del sec. XI¹². Infine si considera Mileto, ove risiede il Gran Conte Ruggero, che viene innalzata a diocesi e sottoposta direttamente al pontefice con lo stesso stratagemma adoperato per Acerra, ovvero accorpandola alla

sede di Vibo Valentia ed imponendone il trasferimento del vescovo; ivi sembra che si pone mano alla cattedrale sin dal 1081¹³.

Ben più complessa appare la realtà siciliana che dal 732-733 si ritrova sotto la giurisdizione del Patriarcato di Costantinopoli. L'isola diviene così oggetto di un'attenta politica da parte dei pontefici, sin dal 1050, allorché Leone IX designa Umberto di Silva Candida *archiepiscopum Siciliae ad praedicandum Siculis verbum Dei*. Un titolo inconsueto, che afferisce lo *status* di "vescovo missionario" con la funzione di predicare ai siciliani, siano essi musulmani o di rito greco. Si raffronta un vero e proprio atto politico, attraverso cui l'*Ecclesia Romana* rivendica la propria giurisdizione sull'isola e mira a renderla del tutto autonoma dal patriarcato costantinopolitano. Un'azione che si realizza in modo più efficace attraverso la fidelizzazione dei normanni, i quali materialmente pongono fine al dominio musulmano della Sicilia e fungono da catalizzatori per il radicamento di cospicue presenze ecclesiastiche di rito latino¹⁴. Tuttavia, l'atto di vassallaggio al pontefice viene liquidato da questi ultimi come meramente formale, perché ri-tenuto indispensabile ad accreditarli innanzi ai cristiani di rito greco.

Ma non solo. In ragione della legazia apostolica esercitata dal 1098 (e forse concessa già previamente con accordo verbale), il Gran Conte Ruggero può porre mano alla geografia ecclesiastica dell'isola¹⁵. Una concessione, quella di legato papale, che in fin dei conti si rivela un'ar-

⁸ FONSECA, "Le istituzioni", p. 335.

⁹ *Ibid.*; Enrico CUOZZO, *Normanni. Nobiltà e cavalleria*, Salerno, Gentile, 1995, pp. 175-193.

¹⁰ Luigi SYLOS, "La genesi e le prime fabbriche del duomo di Conversano", *Apulia*, 4 (1913), pp. 3-20.

¹¹ Cosimo D. FONSECA, "In 'Casali Rupto': una tappa della civiltà rupestre meridionale (secc. X-XIV)", in *Studi storici in onore di Ottorino Bertolini*, I, Pisa, Pacini, 1972, pp. 342-351; Mateo VILLANI, "Diplomi inediti di Riccardo Siniscalco e Costanza d'Altavilla per la storia della diocesi di Castellaneta e dell'insediamento cavense in Puglia", *Archivio Storico per le Province Napoletane*, 104 (1988), pp. 7-31; Giovanni GUERRIERI, "Riccardo Senescalco signore di Mottola e di Castellaneta", *Archivio Storico Pugliese*, 2/3-4 (1895), pp. 469-495.

¹² Giuseppe SPERA, *L'antica Satriano di Lucania in documenti inediti*, Cava dei Tirreni, Badia benedettina, 1886.

¹³ Nicola TACCONI-GALLUCCI, "Mileto e la sua diocesi", in *Monografie di Storia ecclesiastica*, Reggio Calabria, Morello, 1900.

¹⁴ Annliese NEF, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XIe et XIIe siècles*, Roma, École française de Rome, 2011; Hiroshi TAKAYAMA, *Sicily and the Mediterranean in the Middle Ages*, New York, Oxon, 2019.

¹⁵ Horst ENZENSBERGER, "Fondazione o 'rifondazione'? Alcune osservazioni sulla politica ecclesiastica del conte Ruggero", in Gaetano ZITO, *Chiesa e società in Sicilia. L'età normanna. Atti del I convegno internazionale, Catania, 25-27 novembre 1992*, Torino, SEI, 1995, pp. 21-49; Salvatore FODALE, "Fondazioni e rifondazioni episcopali da Ruggero I a Guglielmo II", in Gaetano ZITO, *Chiesa e società in Sicilia*, pp. 51-61; Annkristin SCHLICHTE, "Chiesa e feudalesimo", in Raffaele LICINIO e Francesco VIOLANTE (eds.), *Nascita di un regno. Poteri signorili, istituzioni feudali e strutture sociali nel Mezzogiorno normanno (1130-1194)*, Bari, Mario Adda, 2008, pp. 143-176; Gaetano CATALANO, *Studi sulla Legazia Apostolica di Sicilia*, Reggio Calabria, Parallelo, 1973; Annkristin SCHLICHTE, *Der "gute" König Wilhelm II. von Sizilien (1168-1189)*, Tübingen, Niemeyer, 2005.

ma a doppio taglio per i pontefici, poiché Ruggero, sebbene riconosce l'autorità pontificia e versa nella "comunione" con Roma, si mostra del tutto svincolato dall'attività di "centralizzazione" dell'*Ecclesia Romana*. Il Gran Conte lascia così al pontefice solo la mera facoltà di ratificare l'operato in materia di giurisdizione ecclesiastica¹⁶. Ruggero, difatti, pone in essere interventi che contemplan sia la ricostituzione delle diocesi già esistenti, sia la fondazione di nuove diocesi, come quella di Troina, che coincide con la nuova capitale comitale, in cui si insedia il vescovo Roberto *Cathedra pontificatus sublimatus infulis*. Un evento celebrato da Malaterra con i seguenti versi: *cui debent haec ascribi nisi tanto principi?*¹⁷. In tale occasione il pontefice si trova costretto all'approvazione ed ad operare la consacrazione del vescovo Roberto il 4 febbraio 1081. Nondimeno, si preoccupa di far presente a Ruggero che qualsivoglia nomina necessita di un previo consenso papale ed occorre pure la presenza di un legato pontificio per porla in essere. Il pontefice liquida così il suo *placet* come benevola concessione, intimando il non ripetersi di simili situazioni nel futuro¹⁸. Nonostante le rimostranze papali, Ruggero prosegue con l'istituzione di altre diocesi come quella di Mazzara del Vallo¹⁹.

Un caso peculiare costituisce Palermo, che viene riconsegnata a Nicodemo, il vescovo di rito greco, che risiede in città ed occupa la piccola chiesa di san Ciriaco. E se al momento in cui questo episcopo prende possesso della cattedrale interviene l'*adynaton* a confermare la solennità dell'evento e sembrano cantare gli angeli, tale ripristina-

zione non soddisfa il papa²⁰. Costui ha sperato nella consegna della cattedra ad un vescovo latino, senza tener conto della presenza di una popolazione prevalentemente di rito greco. Eppure, dopo breve tempo troviamo alla guida della diocesi palermitana il normanno Alcherio e mancano del tutto notizie sul destino di Nicodemo.

Ben differente è il destino della diocesi di Messina. L'importanza strategica della città è ben presente a Malaterra, il quale sottolinea come Ruggero *quasi clavem Siciliae aestimabat prae caeteris urbibus quas habebat... fidelibus tutoribus deputatis, arctiori custodia observabat*²¹. Tanto che si impegna a restaurare non solo la diocesi, ma prevede l'erezione della nuova cattedrale: *Ecclesiam etiam in honore sancti Nicolai in eadem urbe cum summa honorificentia construens... pontificali sede aptavit*²². L'istituzione di nuove diocesi e l'erezione di un'aula per la liturgia vescovile sono un segno della devozione del Gran Conte e della gratitudine nutrita verso Dio per le vittorie ottenute²³. Si raffronta una scelta di autorappresentazione retoricamente felice, perché mette in secondo piano le violenze perpetrate e giustifica l'operazione di conquista nel marco teologico.

A queste si aggiunge il ripristino di altre diocesi di antica tradizione come Siracusa, di cui Malaterra afferma a riguardo dell'elezione del vescovo: *pontificalibus infulis cathedram sublimavit*²⁴. Per la restaurazione della diocesi di Agrigento il testo del privilegio concesso da Ruggero, datato al 1083, recita: *Ego Rugerius... episcopales ecclesias ordinavi, quarum una est Agrigentina Ecclesia*²⁵. Lo stesso accade per Catania, riguardo cui si afferma: *per diversa Siciliae loca idoneas Ecclesias edificavi... et Episcopos ibidem collocavi...*²⁶; diocesi al cui capo viene messo

¹⁶ Cosimo D. FONSECA, "Cathedra pontificatus' e potere politico: il ruolo delle cattedrali nel quadro degli assetti istituzionali del Mezzogiorno d'Italia", in ZITO, *Chiesa e società in Sicilia*, pp. 13-14; Norbert KAMP, "I vescovi siciliani nel periodo normanno: origine sociale e formazioni spirituali", in ZITO, *Chiesa e società in Sicilia*, p. 66; Cesare ALZATI, "Cristianità occidentale e oriente cristiano", in *Chiesa, diritto e ordinamento della "Societas Christiana" nei secoli XI e XII, Atti della nona settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 499-532.

¹⁷ *Gaufredi Malaterra De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius*, ed. Ernesto PONTIERI, *RIS V/1*, Bologna, Zanichelli, 1925-1928, pp. 68-69.

¹⁸ *Das Register Gregors VII (Buch V-IX)*, in von Erik CASPAR (ed.), *MGH, Epistolae selectae*, II, Berlino, Weidmann, 1990, IX, 25, pp. 607-609.

¹⁹ FONSECA, "Le istituzioni", pp. 43-66; FONSECA, "La Chiesa", p. 173.

²⁰ Antonio ZANCA, *La cattedrale di Palermo*, Palermo, Industrie Riunite Editoriali Siciliane, 1952.

²¹ *Gaufredi Malaterra De rebus gestis*, p. 77.

²² *Ibid.*; FONSECA, "Le istituzioni ecclesiastiche", pp. 340-341.

²³ *Gaufredi Malaterra De rebus gestis*, p. 88.

²⁴ *Gaufredi Malaterra De rebus gestis*, p. 69.

²⁵ Paolo COLLURA, *Le più antiche carte dell'Archivio Capitolare di Agrigento: (1092-1282)*, Palermo, Manfredi, 19, p. 16.

²⁶ Rocco PIRRI, *Sicilia sacra: disquisitionibus et notis illustrata*, Palermo, Coppole, 1733.

l'abate del monastero di S. Agata²⁷. Ancora una volta Ruggero si rivolge al papa per ottenere la conferma *iuris canonici* della nuova fondazione e dei privilegi accordati. Sicché il pontefice si trova nuovamente in una scomoda posizione. Appare costretto a confermare il privilegio emesso dal Gran Conte per la Chiesa locale ed a doverlo addirittura lodare per la sua solerte azione e per la generosità verso l'abbazia-cattedrale; al contempo ogni atto diretto a limitare tali privilegi viene sanzionato persino con la scomunica²⁸. Una ratifica, quella chiesta da Ruggero, che in alcun modo limita le facoltà proprie del legato, ma assume un valore meramente ricognitivo della situazione da lui posta in essere.

Un processo di ridefinizione che non termina con la strutturazione dell'assetto amministrativo dell'isola appena conquistata, ma perdura fino al tempo di Guglielmo II, il quale per contrastare lo strapotere del vescovo di Palermo ed in virtù della legazia fonda l'arcidiocesi di Monreale, facendo coincidere nuovamente la residenza preferita con quella di un ordinario.

La legazia apostolica e gli effetti della riforma gregoriana: strategia pontificia ed ecclesiologia normanna

Occorre ora indagare le implicazioni della complessa relazione instaurata tra il potere normanno, la Chiesa romana che ha incaricato Ruggero di conquistare l'isola e di riportarla sotto la giurisdizione pontificia ed i vescovi da lui nominati.

L'analisi degli accadimenti proposta da Malaterra ed i dati evinti dalla cancelleria di Ruggero, permettono di considerare la particolare attenzione afferita dal normanno alla ridefinizione della mappa ec-

clesiastica locale. Il Gran Conte si orienta a riformulare, quando non appare possibile ripristinare, le circoscrizioni ecclesiastiche dell'isola, rendendole funzionali alla struttura che il dominio sta assumendo²⁹.

La politica in materia ecclesiastica portata innanzi da Ruggero, nonostante la formale richiesta al papa di consacrazione dei vescovi da lui designati e dell'affidamento della *missio* canonica, lede una delle prerogative fondamentali del pontefice. Difatti contraddice uno dei principi della riforma gregoriana, che tende ad un forte accentramento di competenze e mira alla subordinazione dei vescovi d'Occidente alla sola giurisdizione del Romano Pontefice. Al contrario, le azioni di Ruggero sembrano ispirarsi alle elaborazioni dell'ecclesiologia romano orientale, che vedono la preminenza dell'autorità laica; una prassi sicuramente suggerita dagli intellettuali greci di cui il Gran Conte inizia a circondarsi. Si osserva poi come Ruggero appaia fortemente influenzato dal circuito culturale che rimanda ai monasteri dell'area del nord-ovest della Francia e quanto sulla sua opera sembrino influire alcune delle idee della riforma monastica borgognona³⁰. Non è un caso che proprio Malaterra, cronista delle gesta di Ruggero, abbia dimorato presso l'Abbazia calabrese di Sant'Eufemia, sede collegata con Saint-Évroult, uno dei maggiori centri di divulgazione di tale movimento riformatore. Non meraviglia nemmeno che dalla stessa abbazia calabrese provenga pure un altro stretto collaboratore del Gran Conte, Anserio, vescovo-abate di Catania, presso la cui abbazia Malaterra si stabilisce. A questi circoli impiantati nei monasteri s'afferisce l'ideologia che costruisce il modello di gestione dei rapporti col pontefice. O, almeno, il *De rebus gestis Rogerii* ci fa credere che tali relazioni si ispirino alle elaborazioni dei monasteri normanni della metà del XI sec. Si raffronta una prassi nelle interrelazioni fra potere laico e sacerdozio, che rimanda pure ai testi attribuibili al cosiddetto Anonimo

²⁷ FONSECA, "Le istituzioni ecclesiastiche", p. 339.

²⁸ Privilegio per la chiesa di Catania, cf. Raffaele STARRABBA, "Contributo allo studio della diplomazia siciliana dei tempi normanni: diplomi di fondazione delle chiese episcopali di Sicilia 1082-1093", *Archivio Storico Siciliano*, 18 (1893), p. 61; Giuseppe SCALIA, "Nuove considerazioni storiche e paleografiche sui documenti dell'Archivio Capitolare di Catania per il ristabilimento della sede vescovile nel 1091", *Archivio storico per la Sicilia orientale*, 57 (1961), pp. 5-53. Per i diplomi normanni cf. Julia BECKER, *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e di Sicilia. Edizione critica*, Roma, Viella, 2013, pp. 92-96; 114-116.

²⁹ FONSECA, "Le istituzioni", p. 44.

³⁰ Si è postulato che Malaterra, un teorico del potere del Gran Conte Ruggero, forse è stato professo presso l'Abbazia di Saint-Évroult o si crede che abbia dimorato presso l'Abbazia di Sant'Eufemia in Calabria, sede collegata con la stessa Saint-Évroult, laddove ha possibilità di assimilare il pensiero riformista borgognone.

Normanno, forse quel Guglielmo Bona Anima arcivescovo in Rouen³¹. Una simile base ideologica implica il ripensamento del primato romano imposto dal *Dictatus papae*, che viene così ridotto ad “un’istituzione creata dagli uomini in seguito alla centralità universale di Roma e perciò... in nessun modo necessario alla salvezza”³². A dispetto del papa, si valorizza la figura del vescovo locale, che assume una funzione centrale, non limitata all’azione pastorale. L’episcopo diviene il centro di propulsione e promozione dei legami ecclesiastici nel marco della carità. Secondo tale interpretazione il sovrano assume poi una dignità ben più alta: è il difensore della Chiesa e, pertanto, deve essere incluso nel suo governo. Il suo potere è pensato come “originario”, poiché non gli viene delegato da alcuno; si asserisce perfino che questi è disciolto dall’obbedienza alle autorità ecclesiastiche³³.

Non desta sorprese allora che il testo delle gesta ruggeriane si concluda con la trascrizione della bolla *Quia propter prudentiam tuam* con cui si accorda la dignità di legato apostolico. Questa costituisce il “sigillo” dell’impresa portata avanti da Ruggero: conferma l’esattezza della teoria del potere sommessamente suggerita da Malaterra e conferisce al Gran Conte piena giurisdizione *in temporalibus et in*

³¹ L’Anonimo Normanno sostiene che la sola fonte della vita della Chiesa è il Vangelo, pertanto, questa si fonda sulla “legge della carità”. Sicché la sua attività va declinata ai principi evangelici, mentre la legge canonica deve essere interpretata alla luce del concetto di carità. Hubert HOUBEN, “Adelaide ‘del Vasto’ nella storia del regno di Sicilia”, *Itinerari di ricerca storica*, 4 (1990), pp. 10-12; Hubert HOUBEN, “Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell’Italia meridionale”, *Benedictina*, 39 (1992), p. 349; Su Ansgerio cf. George T. BEECH, “The remarkable life of Ansgar, a Breton monk and poet from the Loire Valley who became bishop of Catania in Sicily 1091-1124”, *Viator*, 45 (2014), pp. 149-174.

³² Frederich KEMPF, “Il cambiamento interno dell’Occidente cristiano durante la riforma gregoriana”, in Huber JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1992, pp. 549 ss.

³³ Mario CARAVALE, *Ordinamenti giuridici dell’Europa medievale*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 518-523; Francesco P. TERLIZZI, *La regalità sacra nel Medioevo? L’Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto, CISAM, 2007, p. 180. Circa il pensiero dell’Anonimo Normanno, cf. Giuseppe RUGGIERI, “Santità ed ecclesiologia al sorgere della cristianità gregoriana”, *Cristianesimo nella storia*, 6 (1985), pp. 245-261; James R. GINTHER, “Between *Plena Caritas* and *Plenitudo Legis*: the Ecclesiology of the Norman Anonymous”, *The Haskins Society Journal. Studies in Medieval History*, 22 (2010), pp. 141-162; Luigi PROSDOCIMI, “Diritto comune, ‘*utrumque ius*’ e ‘*ordinatio ad unum*’”, in *Chiesa, diritto e ordinamento della ‘Societas Christiana’ nei secoli XI e XII, Atti della nona settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, pp. 228-230.

*spiritualibus*³⁴. Si consacra così un’ecclesiologia che è ben distante dalla dottrina romana e confina l’autorità del pontefice al campo morale³⁵. Un’ecclesiologia adeguata almeno a rispondere alle esigenze del nuovo dominatore, che ripete nel Meridione d’Italia l’esperienza di gestione delle realtà ecclesiali della Normandia e dell’Anglia.

Si osserva come Ruggero, supportato dal *background* ideologico esplicito da Malaterra, possa sentirsi libero di procedere all’elezione in assoluta autonomia dei vescovi dell’isola, a maggior ragione di quelli insediati nelle sedi che lui stesso ha fondate. Diocesi a cui ha cura di fornire importanti rendite, che ragionevolmente fa gestire da uomini a lui graditi e di sua fiducia. Una facoltà di nomina che però non pregiudica la comunione con Roma. Ruggero pone dunque in essere una peculiare ecclesiologia, che si oppone al concetto di *utilitas Ecclesiae*, così come configurato da Gregorio VII, quale elemento prodromico alla *libertas Ecclesiae*³⁶. Per il papa la vera appartenenza alla Chiesa si concretizza nella ricerca dell’*utilitas* e nella volontà di voler rispettare la *libertas* della stessa istituzione, unita all’obbedienza al Sommo Pontefice. Al contrario, dal *De rebus gestis* di Malaterra emerge una diversa convinzione. È vero che Ruggero non mette mai in dubbio il legame formale con Roma. Questi sa bene che l’autorità su cui si fonda sia l’istituzione delle nuove diocesi da lui operata, sia la nomina dei relativi vescovi, nonché la concessione di privilegi alle sedi vescovili ed ai monasteri, deriva direttamente dal Pontefice romano. Tuttavia, si reinterpreta il concetto di *utilitas*, che viene declinato piuttosto come *strenuitas*, ovvero come l’audacia capace di muovere il Gran Conte ed il suo esercito in battaglia contro gli infedeli al fine di liberare i

³⁴ Gaetano ZITO, “Prospettiva ecclesiologia normanna, sec. IX”, in Pietro DALENA e Carmelina URSO (eds.), *Ut sementem feceris, ita metes, Studi in onore di Biagio Saitta*, Roma-Acireale, Bonanno, 2016, pp. 171-203; Massimo OLDONI, “Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna fra l’XI e il XII secolo in Italia”, in *Ruggero il Gran Conte e l’inizio dello Stato normanno. Atti delle seconde Giornate normanno-sveve, Bari, 19-21 maggio 1975*, Roma, 1977, pp. 189-212.

³⁵ ZITO, “Prospettiva”, p. 202.

³⁶ Ovidio CAPITANI, “Ecclesia romana e riforma: ‘*utilitas*’ in Gregorio VII”, in *Chiesa, diritto e ordinamento della ‘Societas Christiana’ nei secoli XI e XII, Miscellanea del centro di studi medievali 11*, Milano, 1986, pp. 26-66.

cristiani dal giogo di questi ultimi; il tutto allo scopo di restituire il territorio siciliano alla giurisdizione della Chiesa romana. Una declinazione dell'*utilitas* che rimanda perciò alla tradizione ecclesiologica franco-normanna. Se ne deduce che l'azione di Ruggero, in fin dei conti, non sembra forzare ulteriormente la normale prassi, né limitare eccessivamente la sfera di competenza del pontefice, poiché questa è volta a rivendicare nelle relazioni col papato quei poteri solitamente concessi ai principi impegnati a difendere o allargare i "confini della cristianità"³⁷.

Deve poi osservarsi come lo spregiudicato dinamismo nel gestire la riconfigurazione della mappa carismatica della Chiesa isolana attiri le attenzioni papali. Gregorio VII non può fare a meno di felicitarsi, ancorché scrive:

*Felix dies et multa celebritate notandus, qua primum Sicularum in nes aggressus Normannus. Proinde enim ecclesia domini roboratur, christianum nomen extollitur, clerus et populus christianus adaugetur, sarracenorum vero multitudo confunditur. Felix terra, quæ tantum et talem meruit habere comitem, per quem ecclesiasticum viget nomen et christianus populus suam recuperat dignitatem, gentilitas vero, ut dignum est, suam incurrit perniciem. Huius ergo laus non desinet in secula, cuius virtutis potentia Siciliensis surgit, ecclesia clericorum ordo iam revertitur ad summa*³⁸.

Nonostante ciò, non può evitare qualche rimostranza, come si evince dal contenuto della precedente bolla del 1081, allorché pretende il rispetto della tradizione canonica in materia di erezione di sedi e l'osservanza del criterio di scelta dei vescovi tra i membri del clero locale,

³⁷ Salvatore TRAMONTANA, "Chiesa e potere politico nella Sicilia normanna", in Gianni DI STEFANO (ed.), *L'organizzazione della Chiesa in Sicilia nell'età normanna. Atti del congresso di Mazara del Vallo*, Mazara del Vallo, Corrao, 1987, pp. 27-28.

³⁸ Bolla di Gregorio VII, 1082, cf. Julia BECKER, (ed.), *Documenti latini e greci del conte Ruggero I di Calabria e Sicilia*, Roma, Viella, vol. 9, 2013, n° 5, pp. 49-52; FONSECA, "Le istituzioni", p. 52.

a dispetto dell'imposizione di soggetti allogeni alla Chiesa stessa, tutti di stirpe normanna³⁹.

All'azione ruggeriana, connotata dall'emergenza, deve necessariamente corrispondere una volontà di normalizzazione della realtà ecclesiale del Meridione portata avanti dai pontefici, che riemerge prepotentemente con Urbano II nel 1098. Costui durante il cosiddetto incontro di Capua con il vescovo di Messina Roberto ed il Gran Conte Ruggero sembra avvallare i contenuti del controverso *privilegium* concernente la *libertas* della chiesa messinese⁴⁰. Consenso che arriva dopo una petizione del suo vescovo Roberto, che postula: *sane utique libertatem idem confrater noster Robertus autoritatis nostre litteris confirmari postulavit*⁴¹. Un intervento del pontefice che, sebbene tende a forzare la normativa canonica con un generoso assenso, deve essere compreso alla luce degli accadimenti in cui tale scelta matura ed avverso le difficoltà sofferte dalle diocesi storiche dell'isola. Un'azione, quella di Urbano II, che si muove su una linea qualificabile come "episcopalista", in sintonia con i pregressi tentativi di rafforzare la posizione dei vescovi. Un ruolo primario, quello evocato per gli ordinarî, che si evince dal canone I del Sinodo di Melfi: *Episcopus omnia sua episcopatus membra, videlicet archidiaconatus, archipresbyteratus, decanias vel alias praeposituras ecclesiae sive canonicas gratis absquae omni venalitate disponat, praebendas etiam, quae canonicatus dican-*

³⁹ Si ricordano le origini allogene dei vescovi eletti come il normanno Alcherio succeduto al greco Nicodemo sulla cattedra di Palermo, o di Gerardo di Agrigento della *natione allobrogum*, ovvero di Rouen o, ancora, dell'abate di Sant'Eufemia in Catania Ansgerio *natione britonem*, cf. *Gaudfredi Malaterrae De rebus gestis*, p. 89.

⁴⁰ Fodale crede che questo *privilegium* non sia autentico poiché appare davvero strano che un pontefice acconsenta al riconoscimento delle *libertates* di quella sola diocesi come singolare privilegio e non come regola generale. Cf. Salvatore FODALE, *Comes et legatus Siciliae. Sul privilegio di Urbano II e la pretesa Apostolica Legazia dei Normanni di Sicilia*, Palermo, Università degli Studi di Palermo-Istituto di Storia Medievale, 1970, p. 665. Diversamente Fonseca crede che il privilegio esuli la "rigida" prospettiva della normativa gregoriana, ma piuttosto vada inquadrato entro il rapporto dialettico con i normanni, dacché tenta di conciliare le esigenze di normalizzazione della situazione della chiesa locale con la necessità di mantenere i buoni rapporti col Gran Conte Ruggero. Cf. FONSECA, "Le istituzioni", p. 54.

⁴¹ Paul Fridolin KEHR, *Papsturkunden in Italien. Reiseberichte zur Italia Pontificia (vol. 1-6)*, Città del Vaticano, 1977, p. 50.

*tur, sine venalitate distribuat*⁴². Una politica a favore dell'episcopato che è confermata poi nei canoni di Clermont e Nîmes da lui presieduti⁴³. Un carisma, quello vescovile, che viene ancor più valorizzato entro il marco del processo di "latinizzazione" preteso per il territorio, con cui si vogliono marginalizzare le componenti del clero orientale riconducendo tutte le esperienze ecclesiali alla comunione romana. Un'azione che deve farsi necessariamente più incisiva, avverso le anomalie canoniche poste in essere da Ruggero. E se da un lato il papa non esprime delle dichiarazioni di principio al fine di evitare il consolidarsi di un precedente, dall'altro tende a limitare ogni occasione d'attrito col Gran Conte. Si osserva come Urbano II ponga in essere un tentativo di normalizzazione della situazione della Chiesa siciliana, poiché indirizzato ad ottenere una sua "omologazione ecclesiologica in senso romano" e la relativa sottomissione alle proprie norme canoniche⁴⁴. Emerge un'attenta politica di pesi e contrappesi posta in essere dal papa, che mira ad affermare in ultima analisi la *libertas Ecclesiae* delle singole sedi, rispetto a qualsivoglia interferenza esterna. Una strategia che pone un preciso limite, anche alle facoltà di intervento di colui che ha giurato: *dimittere in tuam potestatem omnes ecclesias que in mea consistunt dominatione*⁴⁵, configurandosi come *longa manus* dei pontefici nell'isola.

Siamo dunque di fronte ad una contraddizione? L'eccessiva accondiscendenza da parte del papato verso l'operato del Gran Conte sembra mortificare la politica portata avanti per la piena affermazione della *libertas Ecclesiae*. Eppure, le cose non stanno così. Questa serie di atipiche concessioni si inserisce entro un più ampio disegno volto a fornire il papato di un alleato forte durante i difficili anni che la stessa

istituzione sta attraversando. Il conflitto con l'Impero germanico, che ha come corollario l'elezione dell'antipapa Clemente III, funge quale sorta di catalizzatore e porta al ripensamento, ovviamente limitato al singolare caso della Sicilia, delle assolute prerogative in materia di nomina degli episcopi locali. In quel contesto l'aiuto dei normanni appare indispensabile: già sotto Gregorio VII costoro hanno giocato un ruolo fondamentale per la rotta dell'assedio del 1084. Non deve dimenticarsi poi quanto fosse importante dal punto di vista strategico il progressivo insediarsi di vescovi di un rito diverso dal quello greco in Sicilia, per allentare progressivamente il legame col patriarcato di Costantinopoli. Un abile stratagemma quello posto in essere da Gregorio VII, che da un lato proclama la sua assoluta competenza, che poi declina caso per caso, secondo opportunità, in base alle esigenze del momento e rispetto al contesto in cui tale prerogativa deve attuarsi. Un'indulgenza dovuta alle contingenze, che sembra però mitigarsi con Urbano II, poiché si colora di una maggiore attenzione verso la pastorale e si orienta a ribadire fortemente l'unità della Chiesa. Tuttavia, nemmeno questo pontefice disdegna di usare la *dispensatio* quando necessario, quale strumento ideale per attuare la riforma gregoriana⁴⁶. Quella di Urbano II può essere qualificata come *Realpolitik*, poiché mira attraverso l'espedito del privilegio o della benevola concessione ad ottenere la risoluzione di questioni alquanto delicate che si presentano nell'isola. Una politica in fin dei conti fallimentare, che non solo contraddice i principi della Riforma gregoriana, ma si pone in controtendenza con la consueta affermazione delle *libertates* ecclesiastiche, che ha impegnato il vescovo di Roma in aspri contrasti con l'Impero e sovente con il resto dei sovrani cristiani.

Si raffronta una strategia generale che deve necessariamente rispondere alle contingenti difficoltà dell'isola, quale situazione eccezionale, e supera anche la mera gratitudine verso il Gran Conte. Ebbene, questa può essere meglio compresa alla luce della bolla *Quia propter*

⁴² Gian D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze, 1972, p. 722. Robert SOMERVILLE, *Pope Urban II, the "Collectio Britannica", and the Council of Melfi (1089)*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Sul concilio: Georg GRESSER, *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II. 1049-1123*, Paderborn / Monaco di Baviera / Vienna / Zurigo, Schöningh, 2006, pp. 265-273.

⁴³ Per Clermont cf. MANSI, *Sacrorum*, p. 902; per Nîmes cf. MANSI, *Sacrorum*, p. 933.

⁴⁴ ZITO, "Prospettiva", p. 202.

⁴⁵ Paul Fridolin KEHR, *Italia pontificia*, Berlino, Schöppel-Druck, 1961, VIII, n. 81, p. 25.

⁴⁶ ZITO, "Prospettiva", p. 188.

prudentiam tuam del 1098, laddove si riconoscono i poteri legaziali ed, al contempo, vengono limitati alla futura nomina di un ulteriore legato. Il testo liquida così la legazia come una benevola concessione pontificia *in Saracenorum finibus Ecclesiam Dei pluribus dilatavit, sanctaeque Sedi Apostolicae devotam se multis modis semper exhibuit*⁴⁷. Un potere che paradossalmente viene arginato dalla nomina a legato di quello stesso Roberto, che Ruggero ha benevolmente eletto vescovo di Troina-Messina. La fiducia nutrita in Roberto tuttavia non basta ad evitare la brutale reazione di Ruggero, che lo fa addirittura arrestare, in modo da impedirgli l'esercizio dei poteri legaziali. Un atto di feroce rivalsa, qualificabile come espressione del potere detenuto dal Gran Conte, che non ammette possibilità di contrazione.

Al contempo, la politica papale si rivolge anche ai vescovi di rito greco, fino a pretendere dichiarazioni di fedeltà, come quella negli effetti ricevuta dai vescovi di Rossano e Santa Severina. Impedisce poi a Basilio, fedele alla causa del *basileus* ed eletto dal patriarca di Costantinopoli Kosmas I, di prendere possesso della Metropolia di Reggio. Un processo di fidelizzazione forse attuato con mezzi selvaggi, ma che tende a riaffermare un'antica consuetudine: la prerogativa papale di consacrare tutti i vescovi d'Italia. Il perseguimento di tale scopo non tiene troppo conto delle differenze di obbedienza o rito, ma punta a collocare nelle singole sedi ordinari piuttosto accondiscendenti.

Il tentativo di “colonizzazione” latino: gli insuccessi dei monaci normanni e l'incisività dei benedettini

Come noto i normanni vengono ad insediarsi in un territorio quale quello del Meridione continentale che conta su un variegato quadro di istituzioni monastiche, dominato dalle grandi abbazie benedettine: prima fra tutte Montecassino, poi la Santissima Trinità di Cava dei Tirreni e, ancora, Santa Sofia di Benevento. Una realtà con cui deve

⁴⁷ Gaudfredi Malaterrae *De rebus gestis*, p. 108; cf. FONSECA, “Le istituzioni”, pp. 54-55.

necessariamente confrontarsi la nobiltà normanna e, rispetto alla quale, deve elaborare una propria “politica” d'azione. Eppure è alquanto difficile qualificarla come “politica”, sia per la scarsa compattezza del gruppo che procede alle nuove fondazioni, le quali sono sovente legate alle esigenze del territorio e di chi le amministra, sia alla luce delle varieghe finalità presupposte all'iniziativa evergetica da parte di coloro che beneficiano le singole abbazie. Si tende così a valorizzare la componente benedettina, latina ed autoctona, nonostante il contesto europeo vede l'auge delle correnti monastiche riformate⁴⁸. Una valorizzazione che permette pure il trasferimento di cospicue risorse umane da un monastero all'altro, quale fenomeno a cui non osta la nota *stabilitas*, prevista come voto dalla regola benedettina. Questo perché il ruolo delle istituzioni monastiche è fondamentale per la società di riferimento, in quanto proprio la vita del chiostro prepara gli uomini al mondo e non li esclude affatto dagli accadimenti dell'esterno; funzione puntualmente rimembrata agli stessi claustrali dalle vite dei santi che vengono lette alla comunità⁴⁹.

A questa si aggiunge la capacità normanna di attirare dalla patria di origine, la Normandia, o comunque dall'area francese in generale cospicui gruppi di monaci o ecclesiastici, che devono “colonizzare” con i loro usi liturgici il Meridione insulare e per loro mezzo si promuovono nuovi insediamenti monastici. È ben comprensibile come sia gli ecclesiastici, che i monaci portino con sé dalla terra di origine una serie di prodotti della cultura materiale ed immateriale del loro territorio. Giungono così in Sicilia insieme alle devozioni verso i santi del Nord Europa anche i riti e le consuetudini liturgiche alloctone trascritte in appositi libri di preghiera. Si dà origine ad una contaminazione che non permette di distinguere negli usi liturgici, quanto proviene dalla

⁴⁸ Francesco PANNARELLI, “Le istituzioni ecclesiastiche legate alla conquista. I monasteri”, in *I caratteri originari della conquista normanna. Diversità e identità nel Mezzogiorno (1030-1130). Atti del convegno, Bari, 5-8 ottobre 2004*, Bari, Dedalo, 2005, pp. 348-349.

⁴⁹ Glauco Maria CANTARELLA, “Lo spazio dei monaci”, in *Uomo e spazio nell'alto Medioevo. Atti L settimana di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4-8 aprile 2002*, Spoleto, CISAM, 2003, pp. 805-847.

tradizione locale, dal rito gallicano o romano. Una “colonizzazione” certamente favorita dai vescovi e monaci convocati da Ruggero, i quali necessariamente stimolano il radicarsi delle consuetudini proprie della diocesi o del monastero di origine. Il risultato di tale acculturazione liturgica può essere qualificato come un “rito romano gallicanizzato; oppure... un rito gallicano con forti peculiarità romane”⁵⁰. Al contempo questa liturgia alloctona, già tipica dei benedettini normanni, non appare del tutto estranea agli influssi del rito greco e ne assorbe alcune peculiarità, mentre lo destina ad un progressivo oblio.

Una “colonizzazione” testimoniata dai libri liturgici d'età normanna sopravvissuti, che riportando le litanie del sabato santo dimostrano la venerazione di un certo numero di santi di provenienza non certo siciliana, ma “importati” dal territorio francese ed in particolare da Rouen⁵¹.

Eppure, Orderico Vitale nella sua *Historia ecclesiastica* sottolinea: *usque hodie prout opportunitas illius regionis et amor habitantium permittit observatur*⁵². Una precisazione non di poco conto, che offre una prova della consapevolezza dei limiti dell'operazione normanna, poiché questi usi liturgici vanno qualificati come espressione della cultura materiale prodotta dal clero alloctono. Una simile azione non è esente da difficoltà, sicché non riesce a convincere una popolazione assue-

fatta a diverse forme di devozione. Un *maquillage* della liturgia che sembra rispecchiare piuttosto una sorta di “nostalgia” della terra di origine dei nobili normanni, che in Italia hanno fatto la propria fortuna. L'intervento di questi monaci ha dunque scarso impatto sul territorio, sebbene numericamente importante. Specie in Calabria, laddove i monasteri hanno un carattere strettamente dinastico e si mantengono lontani dalle esigenze devozionali della popolazione.

Drogone Altavilla nell'anno 1042 fonda un'Abbazia in Venosa dedicandola alla Trinità, seguendo una consuetudine dei duchi di Normandia⁵³. Il relativo diploma riporta la formula *Reddens gratia omnipotenti Deo*, già nota ai monaci benedettini di Saint Évrout, che inviano a Venosa il monaco Berengario con un certo numero di confratelli per svolgere il ministero di abate. I lavori vengono poi continuati fino al 1051, anno della morte di Drogone, dall'abate Ingilberto. Lavori che sono testimoniati da una bolla pontificia di Nicola II del 1059: *monasterium Sanctae Trinitatis de veteri civitate Venusia labore estructure a Dregone comite, restaurari ceptum...*⁵⁴

Una fondazione che costituisce un tentativo di radicamento della dinastia in Italia, poiché l'avventura iniziata non può portare al ritorno nella terra di origine. Si progetta piuttosto una chiesa-mausoleo che deve accogliere i membri della famiglia partendo dal fondatore ed i suoi fratelli, fino a Roberto il Guiscardo ed alla prima moglie Alberada. L'ubicazione della fabbrica viene favorita dal punto di vista

⁵⁰ ZITO, “Prospettiva”, pp. 192-193.

⁵¹ ZITO, “Prospettiva”, pp. 192-193; Salvatore VACCA, “Chiesa e liturgia in età normanna. Il ‘Missale secundum consuetudinem Gallicorum et Messanensis Ecclesie’”, *Ho Theológos* 28 (2010), pp. 383-405; David HILEY, *The Liturgical Music of Norman Sicily: A Study Centred on Manuscripts 288, 289, 19421 and Vitrina 20414 of the Biblioteca Nacional, Madrid*, London, British Library, 1981; David HILEY, “Quanto c'è di normanno nei tropari siculo-normanni?”, *Rivista italiana di musicologia*, 18 (1983), pp. 3-28; Giovanni ISGRÒ, “Il dramma liturgico della Settimana Santa nei codici normanni della Cattedrale di Palermo (sec. XII)”, in *La Settimana Santa: liturgia e pietà popolare. Atti del 4° Convegno liturgico-pastorale, Palermo, 15-17 marzo 1995*, Palermo, Ofes, 1995, pp. 243-272; Maria G. CACIOPPO, “Il Messale XIV f.16 della Biblioteca Centrale della regione Siciliana. Osservazioni paleografiche e musicologiche”, *Schede medievali*, 38 (2000), pp. 91-105; Angelo PLUMARI, “Indagine sulla presenza del rito gallicano in Sicilia”, in Guglielmo DE' GIOVANNI CENTELLES (ed.), *Ruggero I Gran Conte di Sicilia, 1101-2001. Atti del Congresso internazionale di studi per il IX Centenario, Troina, 29 novembre-2 dicembre 2001*, Roma, Istituto italiano dei castelli, 2007, pp. 309-332.

⁵² Odericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, ed. Marjorie CHIBNALL, Oxford, Clarendon Press, 1969-1980, II, 91, p. 102.

⁵³ Hubert HOUBEN, *Il ‘libro del capitolo’ del monastero della SS. Trinità di Venosa (Cod. Casin. 334): una testimonianza del Mezzogiorno normanno*, Galatina, Congedo, 1984, p. 22; Hubert HOUBEN, “Una grande abbazia nel Mezzogiorno medievale: la SS. Trinità di Venosa”, *Bollettino storico della Basilicata*, 2 (1986), pp. 34-37; Mariarosaria SALVATORE, “Il restauro architettonico e l'archeologia: Venosa, SS. Trinità”, in Luigi BUBBICO, Francesco CAPUTO e Attilio MAURANO (eds.), *Monasteri italogreci e benedettini in Basilicata*, Matera, La Tipografica, 1996, I, p. 46; Mariarosaria SALVATORE, “Appendice. Il complesso episcopale della SS. Trinità: un esempio di stratificazione urbana tra tardoantico e Altomedioevo”, in Maria Luisa MARCHI e Mariarosaria SALVATORE (eds.), *Venosa. Forma e Urbanistica*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1997, p. 151; Mariarosaria SALVATORE, “Trinità: il complesso paleocristiano”, in Mariarosaria SALVATORE (ed.), *Venosa: un parco archeologico e un museo. Come e perché*, Taranto, Scorpione, 1984, p. 76; Geremia Dario MEZZINA, *Radiografia di un monumento: la chiesa della SS. Trinità in Venosa*, Bari, Simone, 1977, p. 33.

⁵⁴ Nicolaus II, *bulla*, 17 agosto 1059, in Paul Fridolin KEHR, *Italia Pontificia*, IX, Berlino, Weidmanns, p. 492.

logistico, giacché la località sembra idealmente collocarsi al centro del territorio soggetto alla dinastia. Tale abbazia viene progressivamente a configurarsi come il “centro monastico-politico” di Casa Altavilla e costituisce uno dei perni della strategia di auto-rappresentazione della famiglia ducale, in quanto testimonia sia la devozione, che l’innata propensione al successo in battaglia di Drogone, dei suoi discendenti ed in particolare del Guiscardo⁵⁵. Una fondazione “signorile” che sembra ispirarsi ad un modello evergetico imperiale, tipico della cultura romano orientale⁵⁶. Si raffronta una scelta mirata, poiché lo stesso Roberto progressivamente prende coscienza del ruolo di successore, almeno *de facto*, del *basileus* nelle terre dell’Italia meridionale⁵⁷. Un evergetismo, quello di Roberto il Guiscardo, che si concretizza a maggior ragione nel dono al Tesoro abbaziale della pregevole reliquia della croce. Un manufatto in bronzo che si attribuisce a Costantino, raziata durante una battaglia vinta contro il *basileus*, quale atto devozionale capace di avvallare la legittimità del potere conquistato con le armi da un “*parvenu* politico”. Nonostante l’evergetismo degli Altavilla si nota una sorta di estraneità al territorio della componente monastica alloctona, che viene confermata dai documenti studiati da Houben⁵⁸.

Un’altra fondazione del 1065 vede protagonista il Guiscardo: la chiesa di S. Maria della Matina presso S. Marco Argentano, la quale sostituisce con buona probabilità un altro centro dell’evergetismo della famiglia Altavilla, S. Maria di Camigliano presso Scribla risalente al 1054⁵⁹. Nonché si considera la fondazione di un’altra abbazia: S. Maria a S. Eufemia, affidata al monaco Roberto de Grandmesnil⁶⁰.

⁵⁵ Ingo HERKLOTZ, “Lo spazio della morte e lo spazio della sovranità”, in Mario D’ONOFRIO (ed.), *I Normanni Popolo d’Europa*, Venezia, Marsilio, 1995, p. 324.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Hubert HOUBEN, *Die Abtei Venosa Und Das Mönchtum Im Normannisch-Staufischen Süditalien*, Tübingen, De Gruyter, 1995, pp. 37-47.

⁵⁹ PANNARELLI, “Le istituzioni”, p. 356; Vera von FALKENHAUSEN, “Una ignota pergamena greca del monastero calabrese di S. Maria di Camigliano”, *Rivista storica calabrese*, 1 (1980), pp. 253-280.

⁶⁰ Hubert HOUBEN, “Roberto il Guiscardo e il monachesimo”, *Benedictina*, 32 (1985), pp. 393 e ss. Per l’affido del monastero a Roberto di Grandmesnil si veda: *Gaudfredi Malaterrae De rebus gestis*, p. 89.

Persino il Gran Conte Ruggero I ha provveduto a fondare una famosa abbazia, anche questa non casualmente intitolata alla Trinità. Qui si fa inumare dopo la morte, sopraggiunta il 22 giugno del 1101⁶¹. La scelta si pone in continuità con quella politica che prevede una chiesa monastica con funzione dinastica. Un edificio abbaziale che si lega a doppio filo con la famiglia degli Altavilla, poiché è luogo dell’azione di riforma dell’abate normanno Roberto de Grandmesnil, già favorito dal Guiscardo, e ne costituisce uno dei principali centri di evergetismo.

Un altro caso viene costituito dall’Abbazia di Cava dei Tirreni, che sebbene non assume mai carattere di “mausoleo dinastico”, viene favorita dalla famiglia degli Altavilla dal 1084 in poi⁶². Un rapporto privilegiato intrattenuto con il ducato, testimoniato dai molti diplomi concessi fino all’erezione della monarchia, anche se non tutti possono essere considerati autentici. I documenti attestano la grande capacità dell’abbazia di attirare non solo le donazioni della casa ducale, ma pure quelle della nobiltà normanna, tanto da permetterle di accumulare un patrimonio fondiario ingente, che supera quello di Montecassino. Al contempo, il rapporto privilegiato intessuto con le comunità locali, la lascia prosperare anche nei periodi meno felici della storia del ducato⁶³. Si può così parlare di una vera e propria capacità dell’abbazia di attirare presso il proprio “centro” le attenzioni delle “periferie”. Ciò dimostra un’attitudine ad interagire e comunicare con le componenti esogene alla stessa struttura ecclesiastica, allo scopo di evangelizzare ed amministrare, promuovendo i nuclei urbani del Mezzogiorno che ad essa si afferiscono. Mentre la comunità viene retta dall’abate Alferio e dal suo successore Leone, il *venerabilis pater* (1025-1078) si denota

⁶¹ Giuseppe OCCHIATO, *La Trinità di Mileto nel Romanico italiano*, Cosenza, Editoriale Progetto, 2000.

⁶² Graham A. LOUD, “The Abbey of Cava, its property and benefactors in the Norman Era”, in R. Allen BROWN (ed.), *Anglo-Norman Studies 19 Proceedings of the Battle Conference 1996*, Woodbridge, The Boydell Press, 1997, p. 166.

⁶³ Barbara VISENTIN, *Fondazioni cavensi nell’Italia meridionale* (secoli XI-XV), Battipaglia, Lavegia & Carlone, 2012; Vito LORÉ, *Espansione monastica e mutamenti politici. La Trinità di Cava nei suoi rapporti con i sovrani longobardi e normanni e con l’aristocrazia territoriale. Secoli XI-XII*, Firenze, Università di Firenze, 2002, p. 73; Vito LORÉ, *Monasteri, principi, aristocrazie. La Trinità di Cava nei secoli XI e XII*, Spoleto, CISAM, 2008, p. 24.

un forte aumento delle donazioni, dovuto finanche ai buoni rapporti intrattenuti dall'istituzione con Gregorio VII, e specie da quell'ultimo abate che viene ricordato come *orator suus*⁶⁴. Un'auge che si realizza in particolare tra il 1053 ed il 1073, allorché si incamerano una serie di patrimoni fondiari estesi dal Monte Stella a Castellabate. Uno sviluppo che viene favorito persino da papa Urbano II, il quale riconosce all'Abbazia di Cava, insieme ai possedimenti cilentani, l'esenzione dalla giurisdizione del locale ordinario (vescovo di Paestum) attraverso due privilegi⁶⁵.

Al contempo, nelle dipendenze dell'abbazia si porta in essere un'attenta politica di amministrazione del territorio sottoposto, che consta non solo nell'accentramento della gestione presso le diverse comunità monastiche, ma soprattutto si preoccupa di offrire ai contadini collocati *in loco* condizioni particolarmente vantaggiose⁶⁶. I priorati dipendenti da Cava propongono un'incisiva azione che risente dell'esperienza benedettina ed in particolare di quella cassinese, che lungi dal perpetrare diritti ereditari nei congiunti degli abati, si volge ad aumentare la superficie dei terreni posseduti da destinare all'agricoltura, attirando così consistenti masse di coloni.

Si devono pure ricordare le fondazioni della nobiltà normanna capuana: il monastero femminile di San Biagio in Acerra⁶⁷ e il monastero di San Lorenzo voluto da Riccardo I di Aversa sotto la guida dell'abate Roberto, proveniente dal monastero di Croix Saint Leufroy.

Si considera poi il monastero benedettino per eccellenza: Montecassino, che tuttavia non può vantare a differenza della Trinità di Cava dei Tirreni alcun legame dinastico col ducato. Eppure, non si

può negare che la presenza delle reliquie di Benedetto e lo *status* di casa madre dell'ordine fungano da attrattore e lo rendano un luogo privilegiato per le donazioni dei laici. E se le reliquie del santo non hanno potuto evitare le razzie dei normanni in epoca precoce, hanno comunque causato quella fortuna che è testimoniata dalle 32 donazioni effettuate fra il 1038 ed il 1058 da laici⁶⁸. Queste aumentano sensibilmente nel periodo che va fino al 1087, anni di abbaziato di Desiderio, allorché se ne annoverano ben 84. Si osserva l'affiancarsi ai longobardi, i quali tentano di conservare i propri possedimenti con donazioni attentamente calibrate, di una cospicua presenza normanna. Dal 1087 al 1105 se ne contano invece 38, ancora una volta si dimostra importante la presenza normanna. Una parabola dunque, che inizia la sua fase calante fra il 1105 ed il 1126, allorché le donazioni sono solo 14 ad opera di laici. Gli anni in cui opera l'abate Desiderio vedono il rimpinguarsi delle casse del monastero in ragione delle donazioni normanne e, pertanto, non meraviglia che Pietro Diacono possa usare l'espressione: *aureum patris Desiderii saeculum* per definire tale abbaziato⁶⁹. I generosi emolumenti possono essere considerati insomma quale sorta di contraccambio per l'azione dello stesso abate, che si offre come mediatore presso i pontefici, Leone IX e Gregorio VII in particolare, difendendone più volte l'operato. Questo anche se lo stesso Desiderio ha vissuto i momenti difficili delle scorrerie normanne, che fra l'altro hanno portato alla morte del proprio padre⁷⁰.

Una politica lungimirante quella di Desiderio, il quale viene definito da Leone Marsicano: *restaurator ac renovator, fundator atque constructor*⁷¹. Lo stesso Desiderio non trascura la produzione di opere di

⁶⁴ *Das Register Gregors VII* (Buch V-IX), en Erik CASPAR (ed.), *MGH, Epistolae selectae* II, p. 4.

⁶⁵ *Archivio dell'Abbazia della SS. Trinità di Cava dei Tirreni*, C 35 bis: settembre 1089 e 21: ottobre 1089.

⁶⁶ *Codex Diplomaticus Cavensis*, en Simeone LEONE e Giovanni VITOLO (eds.), *Badia di Cava, 1984-1990*, VIII, doc. n. 1237, p. 4; doc. n. 1248, p. 19; doc. n. 28, p. 96; doc. n. 1360, p. 259; IX, doc. n. 109, p. 337.

⁶⁷ Hubert HOUBEN, "Il monachesimo cluniacense e i monasteri normanni dell'Italia meridionale", *Benedictina*, 39 (1992), pp. 341-361.

⁶⁸ Heinrich DORMEIER, *Montecassino und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1979.

⁶⁹ Petrus Diaconus, *Liber de ortu*, P.L. 173, col. 1072c; Amalia GALDI, "Alle origini dell'*Aureum Saeculum* desideriano: Montecassino tra i secoli X-XI", *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* 129, 2 (2017), pp. 129-132.

⁷⁰ *Chronica Monasterii Casinensis*, ed. Hartmut HOFFMANN, *MGH, Scriptorum XXXIV*, Hannover, 1980, III, 2; OLDONI, "Mentalità ed evoluzione della storiografia normanna", pp. 143-178.

⁷¹ *Chronica Monasterii Casinensis*, p. 362.

propaganda, utili ad attirare i fedeli e le loro donazioni. Questi pone mano ai *Dialoghi*, che raccontano gli *adynata* accaduti alla propria abbazia, a conferma del perdurare non solo del carisma del fondatore, ma dell'efficacia della propria azione di abate. Una serie di miracoli che non sembrano convincere certa dottrina, la quale a seguito di un confronto con i casi soprannaturali annoverati in Cluny, vi deduce la celebrazione di una santità "sbiadita"⁷². Eppure, sembra che tali eventi coinvolgano non solo il territorio, favorendo la devozione degli abitanti delle aree rurali limitrofe, ma attirino anche dal Nord Europa soggetti devoti, come Guinzone e Gebizone di Colonia, che vivono nell'abbazia cassinese una vita di santità⁷³.

Eppure l'Abbazia di Montecassino, nonostante l'effettiva influenza sul piano culturale ed artistico, non riesce a radicarsi affondo nel tessuto della società locale, ma ne rimane piuttosto estranea, poiché sembra interessare quell'aristocrazia, la quale può permettersi di devolvere cospicue risorse⁷⁴.

Deve ancora menzionarsi il monastero di S. Sofia in Benevento, che lega le sue origini al principato longobardo e, nonostante la lunga resistenza della città, gode comunque del favore normanno⁷⁵. Una fortuna che inizia nel 1062 con le donazioni di Guimondo, figlio di Guimondo de Molisio⁷⁶. Questa continua con emolumenti della nobiltà normanna, che permette di estendere i possedimenti oltre l'ambito territoriale beneventano fino alla Capitanata ed al Molise⁷⁷. Un'azione, quella della nobiltà, che si affianca a donazioni di cittadini e lascia percepire la vitalità di un'istituzione longobarda, capace di sopravvivere nel lungo

periodo ed ai nuovi dominatori. Una vivacità testimoniata pure dalla redazione del *Chronicon Sanctae Sophiae*, favorito dalla politica di Leone Marsicano, che risponde ad esigenze magnificatorie e propone una vera e propria strategia di propaganda⁷⁸.

Si osserva il fiorire di una serie di relazioni fra questi monasteri benedettini, tanto che si è potuta postulare l'intenzione di porre in essere una sorta di confederazione di monasteri, che viene stimolata dalla casa madre di Montecassino e comprende oltre a S. Sofia di Benevento, l'Abbazia di S. Maria di Calena, S. Maria di Tremiti e la Trinità di Montesacro; le ultime tre tutte nel nord della Puglia e quindi relativamente vicine⁷⁹.

Lo stato delle conoscenze suggerisce il ripensamento della categoria concettuale con cui la dottrina suole affrontare questo processo di "colonizzazione" dei monaci latini, specie se normandi: la "latinizzazione". Si può così affermare che tale definizione può "risultare fuorviante"⁸⁰. Bisogna tenere piuttosto conto dell'ininterrotta azione del monachesimo preesistente, sia esso di osservanza latina o greca. Nonostante il peso preponderante della tradizione benedettina, non si può difatti sostenere che il processo di riorganizzazione pastorale del territorio abbia escluso la componente monastica greca, come si dimostra d'appresso.

Monaci greci, popolazione locale e nobiltà normanna. La "latinizzazione": un mito da sfatare

La comprensione del rapporto che si instaura fra i monaci greci e i nuovi dominatori normanni non può prescindere da una breve ana-

⁷² H.E.J. COWDREY, *L'abate Desiderio e lo splendore di Montecassino*, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 67-68.

⁷³ *Chronica Monasterii Casinensis*, pp. 42-54; Giorgio PICASSO, "Il monaco", in *Condizione umana e ruoli sociali nel Mezzogiorno normanno-svevo. Atti delle Nove Giornate Normanno-Sveve*, Bari, 17-20 ottobre 1989, Bari, Dedalo, 1991, p. 28; COWDREY, *L'abate*, pp. 82-83.

⁷⁴ COWDREY, *L'abate*, p. 67; PANNARELLI, "Le istituzioni", p. 364.

⁷⁵ Graham A. LOUD, "A Lombard abbey in a Norman world: St. Sophia, Benevento 1050-1200", in *Anglo-Norman Studies 19 Proceedings of the Battle Conference 1996*, Woodbridge, The Boydell Press, 1997.

⁷⁶ PANNARELLI, "Le istituzioni", p. 362.

⁷⁷ *Untersuchungen zur normannischen Herrschaft in Südtalien (1040-1100)*, ed. Wolfgang JAHN, Francoforte / Bern / New York, Lang, 1989, p. 33, n. 2.

⁷⁸ *Chronicon Sanctae Sophiae*: cod. Vat. Lat. 4939, ed. Jean-Marie MARTIN, FSI, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2000; PANNARELLI, "Le istituzioni", p. 33.

⁷⁹ PANNARELLI, "La geografia monastica dell'area garganica nel Medioevo", in Hubert HOUBEN (ed.), *San Leonardo di Siponto, Cella monastica, canonica, domus Theutonicorum, Atti del convegno, San Leonardo di Siponto, 18-19 marzo 2004*, Galatina, Congedo, 2006, pp. 33-49; Sabrina FULLONI, *L'abbazia dimenticata: la Santissima Trinità sul Gargano tra Normanni e Svevi*, Napoli, Liguori, 2000.

⁸⁰ D. FONSECA, "Le istituzioni ecclesiastiche", p. 375.

lisi della quantità delle presenze greche nel territorio. Occorre premettersi che la popolazione di effettiva origine bizantina sul territorio non sembra superare il 20% del totale e si colloca prevalentemente in Calabria, in parte della Basilicata e nella Terra d'Otranto, insieme ai territori dei ducati di Gaeta, Napoli ed Amalfi, che si considerano “romani”, ovvero di antica “ascendenza” bizantina⁸¹. Tuttavia non è possibile circoscrivere la presenza dei greci e dei celebranti il rito bizantino a quei territori, poiché le divisioni etnico-religiose non corrispondono necessariamente ai confini politici.

Una presenza relativamente marginale, che non esclude problemi nella convivenza (anche con i longobardi), specie per i primi esponenti di una nobiltà guerriera, quella normanna, che sceglie di vivere lontana dalle città, a volte quasi costretta nei propri castelli. Convivenza che lascia sorgere una certa diffidenza e stimola pregiudizi. Goffredo Malaterra ad esempio non si fa remore nell'affermare *graeci vero, semper genus perfidissimum*⁸². Questa discriminazione etnica diviene palese in Guglielmo di Puglia, il quale nelle *Gesta Roberti Wiscardi* vanta la superiorità normanna, che impone la propria potenza bellica sui romano orientali; il componimento oltre ogni intento narrativo, biografico ed apologetico, può essere inteso come un'affermazione dell'orgoglio dei vincitori. Al contempo questi sagacemente appoggia i propri assunti sulla tradizione retorica pregressa, soffermandosi sui *loci* classici della polemica antibizantina, tanto da proporre l'efficace ossimoro fra la forza dei normanni e la debolezza endemica dei greci, soggetta a vizi quali l'effeminatezza, l'ignavia, la perfidia e la corruzione:

... Quo duce de Graecis facilis victoria fiat...
Normannis auget validas victoria vires,
Expertis Graecos nullius roboris esse,
Quos non audaces sed cognovere fugaces...

⁸¹ André GUILLOU, “Grecs d'Italie du Sud et de Sicilie au Moyen Age: les moines”, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 75 (1963), pp. 79-110; Vera von FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari, Ecumenica, 1978.

⁸² *Gaudfredi Malaterrae De rebus gestis*, p. 10.

*Convenit inde suos iratus et arguit Argos
Turpis avaritiae, populo quia dantur inertis
Munera danda viris, cum sit quasi femina Graecus...
Normannis omnia narrat
Quae sibi contigerant, vehementer et increpat illos,
Appula multimodae cum terra sit utilitatis,
Femineis Graecis cur permittatur haberi,
Cum genus ignavum sit, quod comes ebrietatis
Crapula dissolvat, minimo saepe hoste fugatos
Vestituque graves, non armis asserit aptos*⁸³.

A questo si aggiunge l'opinione di Amato da Montecassino, che ricorre anche lui al *locus* abusato dell'effeminatezza e mollezza dei greci: *Et commencerent à combattre contre li Grez, et virent qu'il estoient comme fames*⁸⁴.

Costui rafforza il proprio assunto appoggiandosi all'*adynton*, evocando addirittura il patrono di Salerno S. Matteo, che appare in sogno al vescovo Giovanni. Il santo giustifica l'azione normanna e stigmatizza l'indegnità dei bizantini (ma anche dei signori longobardi), che vengono così privati del potere, perché: “quar ceste terre de Dieu est donnee a li Normant, quar pour la perversité de ceus qui la tenoient et pour la parenteze qu'il avoient faite avec eaux, la juste volenté de Dieu a convertut la terre a eaux, quar la loy de Dieu et la loi de li impereor commande lo fill succede à lo heritage de lo père”⁸⁵.

Deve ancora notarsi come i pregiudizi corrispondano ad una convinzione diffusa, che ritroviamo anche in Malaterra, quale espressione di una vera e propria discriminazione etnica.

Al contempo, si osserva come i normanni in epoca precoce non si fanno nemmeno remore nel fare razzie dei monasteri greci, come non si fanno scrupoli nel depredare Montecassino. Azioni di violenza che

⁸³ *Guillermi Apuliensis Gesta Roberti Wiscardi*, ed. Roger WILMANS, *MHG, Scriptores*, Hannover, 1851, 241, I, 36 sgg.

⁸⁴ *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino volgarizzata in antico francese*, ed. Vincenzo DE BARTHOLOMAEIS, *FSI 76*, Roma, Tipografia del Senato, 1935, p. 27, v. cl. 1, 21.

⁸⁵ *Storia de' Normanni di Amato di Montecassino*, pp. 151-152.

si rivolgono anche contro i monaci, quando giungono al rapimento del terzo igumeno del monastero di *Karbounes*, che non farà più ritorno alla sua sede⁸⁶.

Una durezza nell'atteggiamento verso i greci che si rispecchia finanche nel comportamento dei vescovi latini, come il filo-normanno ordinario di Bari, che a dispetto del proprio nome, Bisanzio, si mostra *terribilis et sine metu contra omnes graecos*⁸⁷.

Un sentimento antibizantino che si palesa anche in epoca più tarda e nella politica del vescovo di Catania. Questi durante la traslazione delle reliquie di Sant'Agata e del velo miracoloso della santa da Costantinopoli nel 1126, sceglie il rito latino per connotare la cerimonia solenne con carattere polemico⁸⁸. La celebrazione deve fungere non solo da "collante sociale" e mettere in contatto il popolo con la casa di Altavilla, liberatrice dal dominio musulmano, ma deve costituire piuttosto un tentativo volto a catechizzare con i costumi della Chiesa latina quel popolo assuefatto al rito bizantino.

Non meraviglia allora che più tardi i villani greci, insieme ai saraceni, vengano vessati dall'autorità e perciò sottoposti ad ingenti tributi, come Falcando attesta: *Saracenos autem et Graecos eos solum qui villani dicuntur solvendis reditibus, annisque pensionibus deputatos*⁸⁹.

Un atteggiamento che si fa più duro negli anni della guerra con i Comneno. Ruggero II allora inquadra nella *figura criminis* dello *spergiurio* la condotta dei dissidenti, in quanto infrange il giuramento prestato al re, cosa che renderebbe i ribelli invisibili anche a Dio, tanto quanto il biblico Sedecia⁹⁰.

⁸⁶ Vera von FALKENHAUSEN, "Il monastero dei SS. Anastasio ed Elia di Carbone in epoca bizantina e normanna", in Cosimo D. FONSECA y Antonio LERRA (eds.), *Il monastero di S. Elia di Carbone e il suo territorio dal Medioevo all'Età Moderna. Nel millenario della morte di S. Luca abate. Atti e Memorie 16*, Milano, Congedo, pp. 61-87.

⁸⁷ *Annales barenses ad an. 1054*, p. 54.

⁸⁸ Salvatore TRAMONTANA, *L'effimero nella Sicilia normanna*, Palermo, Sellerio, 1984, pp. 43-44.

⁸⁹ Hugo Falcandus, *Libro De Regno Siciliae*, ed. Gian B. SIRAGUSA, FSI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1897, pp. 144-145.

⁹⁰ Paolo DELOGU, "Idee sulla regalità: l'eredità normanna", in *Potere, società e popolo tra età normanna ed età sveva (1189-1210)*, Atti delle Quinte Giornate Normanno-Sveve, Bari-Conversano, 26-28 ottobre 1981, Bari, 1983, Dedalo, p. 190.

Una situazione che Alessandro di Telese ha meglio a significare nella sua *Historia Rogerii: Rogerii dominatum super se suscipientes, erga eundem fidelitatis sacramentum non servaverunt, merito ulciscente Divina Iustitia digna pro hoc malorum retributione feriuntur...*⁹¹

La repressione dei filobizantini si fa ancora più dura durante le rivolte degli anni 1156-1157 e costoro pagano a caro prezzo l'aiuto fornito a Manuele I. Guglielmo I riconduce così la dissidenza al più grave crimine di tradimento, assimilandoli tutti *de facto* ai greci.

Eppure, si costata che l'atteggiamento verso la componente etnica greca si fa intransigente solo molto tardi ed entro il contesto del tentativo di riconquista dei bizantini del Meridione (ed oltre la nostra cronologia di riferimento). Solo allora si può parlare di una politica vessatoria, specie verso coloro che rimangono ancora fedeli alla *Basilica*, come accade per le città di Bari, Trani e Siponto distrutte nel 1156⁹². Un atteggiamento che ha come corollario una politica avversa ai monasteri greci, con cui si tenta di decapitare quei punti focali del sistema di "irradiazione" della cultura greca nel Meridione⁹³. Un atteggiamento che assume maggior sentore entro quel composito contesto etnico che fomenta uno "spirito antigreco". Questo viene giustificato non solo da ragioni di carattere dottrinale avverso coloro che sono definiti "scismatici", ma s'afferisce piuttosto ad un altrettanto puntuale calcolo di interessi⁹⁴.

⁹¹ Alexander Telesinus, *De rebus gestis Rogerii Siciliae regis (1127-1135)*, ed. Ludovica DE NAVA, FSI, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1991, p. 45.

⁹² *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. August MEINEKE, CSHB, Bonn, Weber, 1836.

⁹³ Agostino PERTUSI, "Bisanzio e l'irradiazione della sua civiltà in Occidente nell'Alto Medioevo", in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'Alto Medioevo, XI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 1964, pp. 75-134.

⁹⁴ Vera von FALKENHAUSEN, "I monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia dopo l'avvento dei Normanni: continuità e mutamenti," in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale. Atti del secondo Convegno internazionale di studio sulla Civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia, Taranto-Mottola, 31 ottobre-4 novembre 1973*, Taranto, 1977, pp. 197-229; Nicola CILENTO, "I Greci nella cronachistica longobarda e normanna dell'Italia meridionale", in *Il passaggio dal dominio bizantino allo Stato normanno nell'Italia meridionale. Atti del secondo Convegno internazionale di studio sulla Civiltà rupestre medievale nel Mezzogiorno d'Italia, Taranto-Mottola, 31 ottobre-4 novembre 1973*, Taranto, 1977, pp. 121-135.

Evinto ciò, si può dunque parlare di un tentativo di “latinizzazione” dell’area?

Innanzitutto si deve constatare l’esistenza di una rete piuttosto fitta, che prevede presenze monastiche bizantine non solo nei territori a prevalente presenza greca, come Calabria, Sicilia orientale e Terra d’Otranto, ma si estende anche in Capitanata e Campania. Si procede così col fornire una serie di elementi adeguati a dimostrare che la “latinizzazione”, dopotutto, può essere liquidata come un “luogo” della storiografia, ormai destituito di ogni pregio scientifico; questo “luogo” deve pertanto essere rivisto alla luce delle nuove acquisizioni. La presunta “latinizzazione”, sempre se può essere definita in tal modo, non costituisce l’espressione di una politica antibizantina sistematica, ma va inquadrata entro azioni svolte secondo opportunità da parte delle autorità normanne e da valutarsi caso per caso. Emerge pure una tendenza di fondo: quella di affidare i monasteri resi poveri dalla guerra o, comunque, sforniti di quei beni necessari al sostentamento, a monasteri più grandi; questi ultimi occorre rilevare sovente sono di osservanza latina.

Una politica che ritroviamo nelle intenzioni dei signori locali. *Ex multis* si cita Osmondo di Ripalta e Venamaggiore, il quale dona all’abate Adamo di Tremiti la chiesa di S. Andrea di Silpoli, al fine di salvaguardarne l’uso, nella presunta certezza che la differenza etnica e di rito non possa affatto inficiare la continuità della funzione liturgica dell’aula. Con questa donazione vuole preservarla piuttosto dall’abbandono: *regendi eam et cunctos qui ibi manent et mansuri sunt in ea iuxta regulam Sancti Patris Benedicti atque Basilii, quomodo vobis Deus largierit*⁹⁵. Si raffronta una formula retorica, che da una parte cerca di minimizzare quel naturale sentimento di avversione verso un’osservanza differente dalla propria, riconducendo le differenze ai molti carismi elargiti da Dio alla Chiesa; dall’altro il donatore prende coscienza delle esigenze della devozione popolare

e si allinea ad esse. Pertanto, l’atto viene giustificato dalle necessità pastorali dei sottoposti.

Si raffronta un sentimento, quello nutrito dall’uomo medio di origini etniche greche della cronologia di riferimento, che ai moderni pare difficile da comprendere, data la funzione “asociale” dello stesso monachesimo, specie di quello greco⁹⁶. Eppure deve intendersi come i monaci sono per la Chiesa bizantina i “contemplativi” per eccellenza: una classe di asceti, che deve pregare non solo per sé stessi o per la Chiesa, ma anche per tutto il popolo e, persino, per coloro che non hanno mai pregato⁹⁷. Uomini che le icone ritraggono con i volti affaticati, solcati dai digiuni e dalle veglie di preghiera, vere e proprie “garanzie materiali” della loro santità. Una formula rappresentativa di successo quella delle icone, che garantisce presso i fruitori delle immagini l’efficacia degli effetti della preghiera perpetrata dall’intera categoria.

Ma non solo. Questo atteggiamento non si limita ai nobili normanni, ma sembra condiviso dai greci, come accade in Calabria. La monaca di osservanza greca Elena ed i nipoti Melito ed Eustasio da Rossano donano all’Abbazia di Cava i loro monasteri privati⁹⁸. Non è chiaro però se ciò accade sull’onda d’espansione della stessa abbazia o se perché i donatori sono coscienti delle necessità pastorali dei fedeli del loro stesso rito.

Si aggiunge un ulteriore elemento utile a sfatare il luogo della “latinizzazione”, allorché nella seconda metà del sec. XI si osserva un fenomeno di infittimento della rete dei monasteri greci. I diplomi emessi dalla cancelleria del Gran Conte sembrano seguire uno schema quasi

⁹⁵ *Codice diplomatico delle Isole Tremiti (1005-1237)*, ed. Armando PETRUCCI, FSI, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1960, pp. 212-213.

⁹⁶ André GUILLOU, *Il monachesimo greco nell’Italia meridionale e in Sicilia nel Medioevo*, Milano, Società Editrice, 1962, p. 378; André GUILLOU, *Aspetti della civiltà bizantina in Italia*, Bari, Ecumenica, 1976; PICASSO, “Il Monaco”, pp. 280-281; Silvano BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell’Italia meridionale prenormanne*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1963; Giovanni MUSOLINO, *Santi eremiti italogreci: grotte e chiese rupestri in Calabria*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002; Maciej BIELAWSKI, *Il monachesimo bizantino*, Seregno, Abbazia San Benedetto, 2003.

⁹⁷ GUILLOU, *Il monachesimo*, p. 378.

⁹⁸ PANNARELLI, “Le istituzioni”, p. 60.

fisso, che vuole un santo monaco rivolgersi a Ruggero I, il quale conquistato dalla sua virtù concede il terreno, definendone i confini, in uno col permesso di costruire la chiesa. Ad esso aggiunge sempre delle esenzioni, fra le quali l'immunità dai propri funzionari e la dispensa dall'obbedienza al vescovo locale. L'esenzione dall'obbedienza può essere inquadrata entro quegli elementi probatori che sconfessano una politica di "latinizzazione" posta in essere da Ruggero I, il quale piuttosto punta a preservare l'equilibrio sociale venendo incontro alle esigenze di devozione dei sottoposti greci presenti sul territorio. Di conseguenza, il ripristino dei distretti "carismatici" e l'istituzione di diocesi di osservanza latina devono essere considerati parte di un'operazione con finalità diversa, volta a contentare il papa che ha concesso la legittimazione di diritto al dominio detenuto di fatto dai normanni. Questa strategia deve essere così scinta dalla politica verso i monaci greci, che come si è visto ha funzione eminentemente pastorale.

Da questi interventi pastorali nascono una serie di monasteri, di cui *ex multis* si ricordano: S. Filippo di Demena donato con diploma del 1090; i SS. Pietro e Paolo si attestano invece al 1092; la Vergine di Mili in Messina viene concessa al monaco Ciriaco nel 1092; S. Nicandro di S. Nicone sorge ancora su un cenobio preesistente donato nel 1093 al monaco Biagio; S. Michele Arcangelo di Brolo va ascritto al 1094, infine S. Giorgio di Triocala è posto in opera fra il 1097 ed il 1098⁹⁹. Anche l'*entourage* normanno concorre al rinvigorismento della rete dei monasteri, come l'*admiratus* Eugenio *fidelissimus noster homo*, a cui nel 1092 viene concesso il monastero di S. Michele di Troina, mentre quello di S. Elia a Ebulo, destinatario di ricche provvigioni, viene affidato al protonotario Giovanni. Si può dunque affermare che il Gran Conte non solo non impedisce l'iniziativa di fondazioni di diversa osservanza, ma persino le favorisce, giungendo più volte a codificare i rapporti con le istituzioni. Ciò viene previsto, ad esempio, dal *Typikon* dell'igumeno Bartolomeo, laddove si contempla che l'elezio-

ne del successore sia sottoposta a ratifica regia; una soluzione (non estranea all'esperienza bizantina) confermata da documenti del 1130 e 1131. Nel 1098 viene costituito il monastero di S. Nicola di Casole per opera di Boemondo principe di Antiochia e Bari ed affidato ai monaci di osservanza greca. Il titolo evoca quello dell'omonimo monastero costantinopolitano di *ton Kasúlon* e viene dotato di un *Typikon* che imita quello di S. Giovanni di Studion¹⁰⁰.

Occorre dunque comprendere la portata "ecclesiologica" dell'esenzione dal controllo episcopale e se tale privilegio sia capace di andare contro la linea "episcopale" portata avanti da Urbano II. Si intravede allora una puntuale attenzione da parte del Gran Conte, che agisce (su premuroso consiglio del suo *entourage*) tenendo conto delle peculiarità della situazione religiosa del territorio e della Sicilia in particolare, allorché nel corpo di un diploma afferma:

*Vita tandem Monasteriorum desolatione ingenui... a summo Pontefice consilium postulare... Audita vero... Sancta Mater romana Ecclesia et Dominus papa... Monasteria et Sanctuaria erigere et regere et elevare atque gubernare precepit, auxilium et consilium dare, et eorum desolationem expellere, et privilegia facere, et sigillo munitioni confirmare, et liberare de Archiepiscopis et de ominibus*¹⁰¹.

Emerge allora una "prospettiva ecclesiologica" nell'azione di Ruggero, che non vuole affatto limitare l'azione vescovile, ma si radica nelle esigenze del territorio¹⁰². Il riferimento al *consilium* ed al *praeceptum* pontificio sembra giustificare entro un'alea di legittimità la sua linea d'azione "elastica"¹⁰³. Ma dopotutto quella di Ruggero è pur sempre

⁹⁹ FONSECA, "Le istituzioni", p. 60.

¹⁰⁰ Nino LAVERMICOCCA, *Puglia bizantina, storia e cultura di una regione mediterranea*, Cavallino, Capone, 2012, p. 70.

¹⁰¹ Diploma di concessione delle terre da parte del conte Ruggero al monastero di S. Angelo de Lictico, ed. Carlo A. GARRUFI, *Documenti inediti dell'epoca normanna in Sicilia*, Palermo, Lo Statuto, 1898, n. 1, pp. 3-7.

¹⁰² FONSECA, "Le istituzioni", p. 44.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 64-65.

un'espressione di apologia personale, che sul piano formale garantisce la liceità canonica delle fondazioni poste in ragione della legazia apostolica. Questi può così affermare fortemente il suo ruolo di *christianorum auditor*, in quanto effettivo autore della rivincita cristiana¹⁰⁴. L'analisi dei diplomi, da sola, sembra sconfessare la tesi della "latinizzazione" forzata dei territori. Tuttavia, non è sufficiente a provare un sentimento filogreco. La sua attenzione sembra rispondere piuttosto alle esigenze effettive della devozione popolare, a cui Ruggero pare piuttosto attento. Specie allorché decide di reintegrare (per breve tempo) il vescovo di rito greco di Palermo, invece di instaurare come fa altrove una diocesi latina. Alla luce dell'*humus* culturale di riferimento si comprende come i nobili normanni possano credere che la vocazione monastica dei sottoposti greci sia di una certa utilità, come lo sembrano essere le preghiere dei loro monaci; pertanto, viene meno ogni ragione che può indurre al boicottaggio di quei monasteri¹⁰⁵.

Questi dati ci permettono di affermare che l'idea di una "latinizzazione" selvaggia ed insensibile alle esigenze dei locali è privata di ogni pregio. Di conseguenza, non può più sostenersi nemmeno quell'equazione tradizionale, che vede connessa la fase discendente del monachesimo greco all'auge di quello latino. La realtà restituita dalle fonti è molto più complessa. Si rileva piuttosto una lunga convivenza delle due osservanze e non mancano sovente episodi di collaborazione.

Si segnala, pertanto, un accadimento particolarmente significativo concernente gli effetti positivi di questa convivenza, anche se pregresso alla cronologia di riferimento. La biografia di San Nilo difatti indugia sulla visita del santo all'Abbazia di Montecassino nel 970, ricevuto dall'abate Aligerno, il quale scende a piedi dalla montagna insieme ad una delegazione di monaci per riceverlo¹⁰⁶. L'incontro del tutto positi-

vo per Nilo, non solo gli guadagna la proprietà di Valleluce, laddove fonda il monastero di S. Michele, ma permette al lettore una più ampia riflessione sui valori monastici e sulle possibilità di convivenza delle due osservanze. Il biografo descrive l'incontro come un evento epocale, in cui sembrano sostare l'uno di fronte l'altro non l'igumeno e l'abate, ma lo stesso Antonio il Grande, col padre Benedetto, come se fossero resuscitati dai morti. Nilo, il più importante fra gli esponenti del sistema monastico greco in Italia, dopo l'incontro riconosce l'importanza dell'azione di Benedetto: *Nilus Benedictum nuncupat legislatorem monachorum Graecorum et Latinorum*¹⁰⁷.

Al contempo, si osserva come anche i monaci di Montecassino abbiano la possibilità di intravedere nell'esperienza di Antonio e dei padri del deserto la radice della propria regola, in uno con l'origine della propria vocazione.

È pur vero che in epoca precoce papa Alessandro II nel privilegio concesso al monastero latino di S. Maria della Matina, afferma:

*Nos igitur dedimus potestatem filio nostro Roberto duci atque aliis bonis Normannis Apulie atque Calabrie Sicilieque..., ut monasteria de gente Latinorum... Et etiam potesta[tem] dedimus prephato duci ut de monasteriis Grecorum monachorum edificaret Latina monasteria cum benedictione et cum auctoritate beatorum Petri et Pauli principum apostolorum*¹⁰⁸.

Il testo sembra stimolare *intra verbis* Roberto ad affrettare questo processo, anche perché il papa è il più interessato di tutti alla "latinizzazione" del territorio. Un testo che sembra suggerire pure al suo

¹⁰⁴ Ferdinand CHALANDON, "La Diplomatie des Normands de Sicile et de l'Italie Meridionale", *Mélanges de l'école française de Rome*, 20 (1900), p. 167.

¹⁰⁵ Von FALKENHAUSEN, "I monasteri", pp. 197-229.

¹⁰⁶ Sulla figura di Nilo vedi: Filippo BURGARELLA, *San Nilo di Rossano e l'abbazia greca di Grottaferrata: storia e immagini*, Roma, Comitato nazionale per le celebrazioni del millenario della fondazione dell'Abbazia di S. Nilo a Grottaferrata, 2009; Tommaso PINNA, *San Nilo di Rossano*, Reggio Calabria, Parallelo, 2011; Barbara CROSTINI y Ines Angeli MURZAKU,

Greek Monasticism in Southern Italy: The Life of Neilos in Context, London-New York, Routledge, 2017; per Aligerno: Tommaso LECCISOTTI, "Aligerno", in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960.

¹⁰⁷ Olivier ROUSSEAU, "La visite de Nil de Rossano au Mont-Cassin", in *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale, Bari, 30 aprile-4 maggio 1969*, Padova, Antenore, 1972-1973, pp. 1111-1131.

¹⁰⁸ Alexander II, *Carta*, 3, in Pietro DE LEO, *Mezzogiorno medioevale: istituzioni, società, mentalità*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 1985, p. 75.

lettore, ma anche a certa dottrina, l'idea di quella cosiddetta "crociata" antibizantina, che avrebbe animato la politica normanna o, almeno, quella del Guiscardo. Un assunto dottrinale oramai datato propone il convergersi di due intenzioni parallele: la volontà di "latinizzazione" totale del Meridione portata avanti dal pontefice, attuata a mezzo dei normanni in qualità di paladini papali, mentre costoro, con a capo Roberto il Guiscardo, erodono le terre della *Basileia* e mettono le basi per la costruzione del nuovo regno. Elaborazione che si limita ad evidenziare solo un aspetto di una dinamica di convivenza piuttosto complessa e non "fotografa" il fenomeno nella sua totalità. Soprattutto non tiene conto della complicata parabola dei rapporti fra Roberto e l'Impero romano orientale, che necessariamente si riflette sui sottoposti greci. Pertanto, si può considerare l'affermazione papale alla stregua di una mera direttiva di portata generale, non strettamente vincolante, che può essere sempre interpretata.

Una politica verso le presenze monastiche greche che più tardi Ruggero I interpreta secondo opportunità, valorizzando sovente la geografia della devozione locale, per rispettare le inclinazioni dei sottoposti. Un criterio che, come si è visto, orienta tutta la sua azione in materia religiosa. Eppure questo tentativo di tenere in equilibrio le relazioni fra gli appartenenti alle diverse osservanze, non è destinato a durare allungo.

Non mancano i tentativi di screditare i membri delle congregazioni greche, anche a mezzo dell'accusa di dissolutezza e immoralità, come negli effetti avviene oltre la nostra cronologia di riferimento per i monaci di S. Maria *de Ligno*, ad opera di Celestino III:

Intelleximus autem quod cum Monasterium per dissolutionem, et insolentiam graecorum Monachorum, qui sub religionis habitu in ipso debebant ad nihilum devenisset. Ita quod nec religionis vestigium ibi posse haberi, immo

*propter turpitudines suas non sine dispendio temporalium rerum gravis infamiae notam incurrerit...*¹⁰⁹.

Siamo di fronte ad un tentativo subdolo, ma utile a soppiantare il monachesimo greco, perché capace di delegittimarlo definitivamente colpendolo nell'osservanza della regola. Una pagina oscura del dialogo fra differenti osservanze, che nel sec. XII vede venire ormai meno quelle basi su cui Ruggero I ha impostato le relazioni fra le diverse obbedienze. Siamo dunque alla fine di un ciclo di rapporti improntati alla tolleranza che ha dominato buona parte del sec. XI.

I monasteri greci in vero sembrano oggetto di un attacco incrociato sin dal regno di Ruggero II, ma questo è solo l'inizio della decadenza. Da un lato si pongono gli ordinari locali che vogliono far scemare il numero delle presenze di istituzioni ecclesiastiche connotate sia da un'osservanza diversa, sia svincolate per concessione regia dalla propria giurisdizione; come accade più tardi a causa delle pressioni di Gualtiero d'Offamil vescovo di Palermo sugli occupanti di S. Maria *de Ligno*. Dall'altro vi sono i monaci latini, che hanno interesse ad incamerare i patrimoni di questi dopo la soppressione, come quello passato ai cistercensi del monastero di S. Spirito in Palermo.

La stessa sorte accorre anche al monastero di S. Maria della Grotta in Marsala, i cui beni dopo la soppressione per decreto di Costanza vengono affidati al monastero palermitano di S. Maria *in Crypta*; ciò a conferma di una prassi ormai affermata. Desta attenzione come Costanza richiami un provvedimento del padre Ruggero II, per dimostrare la liceità della propria politica:

magnifia patris nostri regis Rogerii bone memorie sequentes exemplum, qui multas abbatias fere desertas..., concessit, ipsam ecclesiam nostram sancte Marie de Marsala cum omnibus possessionibus suis, casali, hominibus, terris, vineis,

¹⁰⁹ Celestino III, *Bulla* di concessione dell'abbazia di S. Maria *de Ligno* del 9 febbraio 1192, trascritta nel diploma n. 48 del 7 gennaio 1237, in Carlo A. GARUFI, *Documenti*, pp. 249-250.

*viridariis et omnibus aliis pertinenciis suis ipsi ecclesie sancte Marie de Crypta Panormi ad eorum sustentationem...*¹¹⁰

Eppure questo intervento si pone alla fine di un lungo processo, che ha sfoltito le file del monachesimo greco, tanto che, in qualche modo, sembra porre rimedio alla progressiva contrazione delle componenti bizantine e al proliferare delle *multas abbatias fere desertas*¹¹¹.

Una situazione testimoniata nel 1213 dall'igumeno di Bardonaro che, in un documento a firma dei soli sedici membri della sua comunità, afferma:

*alcune chiese e monasteri sono stati distrutti, e quelli che restano ancora in piedi non hanno più pace per l'angustia dei tempi e la rapacità di coloro che dominano. Noi stessi, umili monaci del Salvatore, siamo oppressi da tali mali e la mancanza del necessario a cui siamo stati ridotti non ci ha consentito di liberare il nostro cenobio dai debiti*¹¹².

Una parabola, quella del monachesimo greco in Italia, che si conclude con la progressiva estinzione dei cenobi di osservanza greca. Desolazione che si evince dall'immagine presentatasi al visitatore apostolico giunto al monastero di S. Arcangelo di Tropea: *accessimus ad monasterium Sancti Angeli de Tropea... quod vidimus circumdatum spinis et deductum prenitus in ruinam, tam ecclesiam quam elia beneficia, licet fuisset magna fabbrica constructum...*¹¹³

¹¹⁰ Robert RIES, "Regesten der Kaiserin Konstanze, Gemahlin Heinrich VI", in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* Bd. 18 (1926), pp. 47 e 81.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Mario SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza sec. XI-XIV*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1982, p. 225; Mario SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia meridionale: rinascita e decadenza sec. XI-XII*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1947, pp. 225-226.

¹¹³ *Monasterium de Sancti Angeli de Tiriolo*, f. 106, in *Le 'Liber visitationis' d'Athanase Chalkéopoulos, 1457-1458: Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1960, p. 130; Fulvio MAZZA, *Tropea: storia, cultura, economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2000, p. 91.

Il documento lascia emergere un paesaggio monastico greco ormai desertificato, nonostante qualche tentativo di riforma operato da Ruggero II e Guglielmo II. Il primo difatti si affida a Bartolomeo da Sibari, fondatore del monastero di S. Maria del Patir in Rossano. Quest'ultimo viene onerato del compito di riorganizzare i monasteri greci superstiti, secondo una struttura di Arcimandriati che rispecchia l'uso costantinopolitano, ma non ignora l'esperienza cluniacense. Questi monasteri vengono ancora una volta posti sotto il diretto controllo regio e sottratti all'ordinario locale. Una struttura che viene applicata per la prima volta al monastero di S. Salvatore in Messina come attestato dall'archimandrita Luca redattore del *Typikon* del Monastero¹¹⁴. Una decadenza che nemmeno le premure di Guglielmo II possono fermare, allorché estende il modello ai monasteri dei SS. Elia ed Anastasio di Carbone per la Lucania Sud Occidentale, a S. Maria del Patir per la Calabria e al monastero di S. Nicola di Casole per la Puglia e la restante Lucania. Una situazione che il prestigio di Nettario, igumeno di S. Nicola di Casole sotto Federico II e ambasciatore presso il papa, non può acquietare.

Conclusioni

La politica normanna nel Meridione d'Italia, una volta terminata l'azione di conquista del territorio e venuta meno l'esigenza dell'uso della violenza, che in epoca precoce ha coinvolto non solo le popolazioni locali, ma persino i monasteri, si orienta ad un atteggiamento di collaborazione con le istituzioni ecclesiastiche. Ciò segue all'assunzione della consapevolezza che quella fugace esperienza può portare alla strutturazione di circoscrizioni amministrative vere e proprie come le contee. Una collaborazione che giunge persino a creare una sintonia geografica fra i distretti amministrativi civili ed i distretti "carismatici" della Chiesa. Nonché vede la nobiltà normanna devolvere risor-

¹¹⁴ PERTUSI, "Bisanzio", pp. 238 e ss.

se ai monasteri, spesso legandosi ad alcuni di loro, o fondandone di nuovi concessi a monaci fatti venire dalla Normandia. Una politica di evergetismo verso le istituzioni che viene incoraggiata dai pontefici, i quali stimolano la “colonizzazione” del territorio con insediamenti monastici latini, avverso la presenza greca *in loco*. Eppure la politica normanna cerca di creare una sorta di equilibrio capace di stimolare la convivenza. Si tende, da un lato, a fomentare con donazioni i grandi monasteri benedettini: Montecassino, poi Cava dei Tirreni e, ancora, S. Sofia di Benevento. Dall’altro lato si favoriscono i monasteri greci, garantendo l’indipendenza dall’episcopato locale, ma anche dai funzionari dei normanni. Una politica che si fa ancora più pregnante in Sicilia, laddove il dominio dei saraceni e la presenza di distretti ecclesiastici di rito greco inducono alla prudenza ed a concessioni mirate, capaci di rispettare le inclinazioni dei sottoposti, ma anche di mantenere la concordia fra le diverse obbedienze. Alla luce dei dati evinti appaiono superati due dei “luoghi” della storiografia, che hanno tentato di sistematizzare il fenomeno. Almeno per il sec. XI non può parlarsi di “latinizzazione”, né tantomeno di “crociata antibizantina”; definizioni entrambe “fuorvianti” ed inadeguate a spiegare la realtà dei fatti. Anzi si può dire che il Gran Conte ricerca un equilibrio utile alla convivenza e si mostra rispettoso della devozione dei sottoposti, anche se a tutto discapito delle sedi latine. Pertanto cade un altro “luogo”: quello dell’equazione fra ascesa del monachesimo latino nel Meridione e decadenza della presenza monastica greca. I monasteri greci sembrano ancora prosperare, solo i più piccoli ed i più poveri vengono accorpati mediante donazioni ai monasteri più grandi e ricchi, sovente latini. Emerge almeno per il sec. XI una situazione di grande equilibrio, entro il marco della scaltra politica di tolleranza normanna. Equilibrio che non durerà allungo.

**THE ABBOT-BISHOPS OF SAN MILLÁN AND CALAHORRA
(1025-1065): A MARRIAGE OF CONVENIENCE AND A
MESSY DIVORCE¹**

**LOS ABADES-OBISPOS DE SAN MILLÁN Y CALAHORRA
(1025-1065): UN MATRIMONIO DE CONVENIENCIA Y UN
DIVORCIO PROBLEMÁTICO**

Iván García Izquierdo
UNIVERSIDAD DE BURGOS

David Peterson
UNIVERSIDAD DE BURGOS

Abstract: During the first half of the eleventh-century, during a period of rapid expansion of the kingdom, it was Navarrese royal policy to appoint the abbots of leading monasteries as bishops. However, following the Gregorian Reform, this system was abandoned, and over the course of the following century the relation between abbots and bishops had to be redefined. In this paper we concentrate on one particular case, that of the abbots of San Millán de la Cogolla, a number of whom held different episcopal titles between 1025 and 1065, and how their successors successfully defended the extensive patrimony

¹ This article has been developed as part of the research project *Scriptoria, lenguajes y espacio agrario en la Alta Edad Media* (HAR2017-86502-P), and with the support of the research group *Burgos-León-Valladolid. Fuentes escritas de Castilla y León (SS. VI-XVI)* (BULEVAFUENTES) based at the University of Burgos.

acquired during said period. All of this is observed through the prism of the monastery's late-twelfth-century cartulary. Known as the *Becerro Galicano*, this is essentially a vehicle for the defence of the monastery's rights in the face of the bishops of Calahorra's attempts to assert control over the diocese.

Keywords: San Millán, Calahorra, Abbots, Bishops, Cartulary.

Resumen: Durante la primera mitad del siglo XI, en un periodo de rápida expansión del reino, el poder regio navarro nombró obispos a los abades de sus principales monasterios. Sin embargo, después de la Reforma Gregoriana este sistema fue abandonado y en el transcurso del siglo siguiente la relación entre abades y obispos tuvo que ser redefinida. En este artículo nos centraremos en un caso particular, el de los abades de San Millán de la Cogolla, algunos de los cuales ostentaron diferentes títulos episcopales entre 1025 y 1065 y cómo sus sucesores defendieron con éxito el extenso patrimonio adquirido durante ese lapso temporal. Este fenómeno puede observarse a través del cartulario elaborado por el monasterio a finales del siglo XII. Conocido como *Becerro Galicano*, constituye el principal instrumento para la defensa de sus derechos frente a los intentos de los obispos de Calahorra de afirmar su control sobre la diócesis.

Palabras clave: San Millán, Calahorra, abades, obispos, cartulario.

This paper is about how Navarrese royal policy in the mid-eleventh-century systematically installed abbots as bishops in a period of rapid expansion of the realm, about the confusion this subsequently caused over rights and possessions, and how this was resolved. We will be concentrating on the specific case of the monastery of San Millán de la Cogolla and the diocese of Calahorra and how, following the Gregorian Reform and the Castilian takeover of the region, the two institutions resolved and disentangled their joint past. Although their separation was not always amicable, it avoided some of the violent extremes observed in similar cases within the diocese. Our principal source material for this largely latent conflict is a cartulary created at San Millán at the end of the twelfth century and known as the *Becer-*

*ro Galicano*². The “Galicano” element refers to the French influenced Caroline writing style imported into Castile in the mid-twelfth century, while “Becerro” is the traditional way of referring to cartularies in this region, metonymically referencing their calf-skin binding. Thus, the name of the cartulary is a juxtaposition of reform and tradition, and this would be mirrored in San Millán's use of this newish genre to defend its traditional rights against the reforming instincts of the bishop of Calahorra.

Study of the cartulary genre has undergone a profound renovation in recent decades. Previously, such volumes had been regarded as little more than administrative copies of an archive's contents and scant attention was paid to their materiality and internal structure. This changed in the 1990s with these tomes now studied in their own right and often regarded as vehicles for the transmission of institutional memory with a high degree of design and intentionality in the selection and ordering of contents³. Progressively this approach has been introduced into Spain⁴, and accordingly the *Becerro Galicano* of

² The freely accessible digital edition (<http://www.ehu.es/galicano/>) will be used in this paper, and its component documents will be identified by BGD (for *Becerro Galicano Digital*) + the corresponding document number. We have also used the following primary sources: Albelda = Antonio UBIETO ARTETA, *Cartulario de Albelda*, Valencia, Anubar, 1981; Ledesma = María Luisa LEDESMA RUBIO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla (1076 - 1200)*, Zaragoza, Anubar, 1989 [despite its title, this is not an edition of the Emilianese cartulary (i.e. *Becerro Galicano*) *per se* but is instead a diplomatic collection incorporating additional material absent from said cartulary]; Leire = Ángel MARTÍN DUQUE, *Documentación Medieval de Leire (siglos IX a XIII)*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1983; Rioja = Ildefonso RODRIGUEZ R. DE LAMA, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja: Tomos II y III*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1979; Vaticana = Saturnino RUIZ DE LOIZAGA, Pablo DÍAZ BODEGAS & Eliseo SAÍNZ RIPA, *Documentación vaticana sobre la Diócesis de Calahorra y la Calzada-Logroño (463-1342)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1995.

³ Olivier GUYOTJEANNIN, *et al.*, *Les cartulaires actes de la table ronde organisée par l'Ecole nationale des chartes et le G.D.R. 121 du C.N.R.S (Paris 5-7 décembre 1991)*, Paris, Chartres, 1993; Patrick J. GEARY, *Phantoms of Remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton, Princetown University Press, 1994, p. 115 onwards; Constance BOUCHARD, “Monastic Cartularies: Organizing Eternity”, in Adam J. KOSTO & Anders WINROTH, *Charters, Cartularies and Archives. The Preservation and Transmission of Documents in the Medieval West*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, pp. 22-32; Pierre CHASTANG, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XI^e - XII^e siècles)*, Paris, CTHS, 2001.

⁴ María Josefa SANZ FUENTES, “Cartularios: historia y falsificación histórica”, in José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *La memoria histórica de Cantabria*, Santander, Universidad de Cantabria, 1996, pp. 147-154; Carlos SÁEZ SÁNCHEZ, “Origen y función de los cartularios: el ejemplo de la España”, *Gazette du livre médiéval*, 46 (2005), pp. 12-21; Miguel CALLEJA, “Cartularios y construcción de la memoria monástica en los reinos de León y

San Millán, as one of the most significant Castilian cartularies, has received its fair share of attention⁵. In this paper we are building on the most recent work done on the structure and process of composition of the *Becerro Galicano* by García Andreva and Peterson⁶ as a way of better understanding San Millán's problematical relationship with the diocese of Calahorra in the 11th and 12th centuries.



Figure I. Monasteries and episcopal sees in the Upper Ebro, 10-12th C

Calahorra, situated in the upper reaches of the Ebro valley in central northern Spain, is the seat of an ancient bishopric. It probably dates back to the second half of the fourth century, when it is seemingly referred to in the *Peristephanon* of Prudentius (348-ca. 413), particularly in the title of Carmen XI *Ad Valerianum episcopum*⁷. It was certainly an already firmly established diocese when the mid-fifth-century dispute between bishop Silvanus and Ascanius, metropolitan bishop of Tarragona, took place. Silvanus was accused of having contravened Canon Law by twice personally ordaining bishops and in so doing usurping the authority of Ascanius who in consequence complained to Pope Hilarius. Silvanus, however, received the support of the local aristocracy (*honorati et possessores*) and escaped with but a formal warning, the ordinations themselves being tacitly accepted⁸. This venerable heritage was interrupted by the Islamic invasion at the beginning of the eighth-century, at the end of which the Calahorra bishops re-appeared in exile at Oviedo, almost 300 miles to the north-west⁹. When detailed information begins to emerge again from the long-abandoned bishopric, in the early-tenth century, we find its territory, lying between the emerging and competing Christian powers of Castile and Navarre, now seemingly occupied by two separate dioceses –Nájera in the Ebro valley and Álava in the Basque Country to the north– whose respective

Castilla durante el siglo XII”, in Véronique LAMAZOU-DUPLAN & Eloísa RAMIREZ VAQUERO, *Les cartulaires médiévaux. Écrire et conserver la mémoire du pouvoir, le pouvoir de la mémoire*, Pau, Presses de l’Université de Pau et des pays de l’Adour, 2013, pp. 187-197.

⁵ José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, “La construcción de la memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)”, in Juan CORDERO, *Los monasterios riojanos en la Edad Media: Historia, Cultura y Arte*, Logroño, Ateneo Riojano, 2005, pp. 71-94; Pilar AZCÁRATE, Julio ESCALONA, Cristina JULAR & Miguel LARRANAGA, “Volver a nacer: historia e identidad en los monasterios de Arlanza, San Millán y Silos (siglos XII-XIII)”, *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 29 (2006), pp. 359-394; José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR & Leticia AGÜNDEZ, “Escritura monástica y memoria regia en las abadías de San Millán de la Cogolla y Sahagún en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, 85-86 (2011-2012), pp. 247-270.

⁶ David PETERSON, “Reescribiendo el pasado. El Becerro Galicano como reconstrucción de la historia institucional de San Millán de la Cogolla”, *Hispania*, 233 (2009), pp. 653-682; David PETERSON, “La arquitectura del *Becerro Galicano* como clave para su comprensión”, in José Antonio MUNTA (ed.), *Mitificadores del pasado, falsarios de la Historia*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2011, pp. 285-307; Fernando GARCÍA ANDREVA, *El Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla. Edición y estudio*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, Fundación San Millán de la Cogolla, 2010.

⁷ For more on the bishopric’s origins see Eliseo SAÍN Z RIPA, *Sedes episcopales de la Rioja, siglos IV-XIII*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, the title of which, in the plural, is in itself eloquently indicative of the diocese’s complex history, as indeed is that of the monograph by Carolina CARL, *A Bishopric Between Three Kingdoms*, Leiden / Boston, Brill, 2011. There has recently appeared a third history of the diocese, José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *La construcción de la diócesis de Calahorra en los siglos X a XIII: La Iglesia en la organización social del espacio*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2018.

⁸ Vaticana n° 1 (year 453) & Vaticana n° 4 (465); see also Urbano ESPINOSA RUIZ, *Calagurris Iulia*, Logroño, Colegio Oficial de Aparejadores y A. T. de La Rioja, 1984, p. 272.

⁹ The first such mention of a bishop in exile is of a certain Theodomir in 792, followed by Recaredo in 812, in both cases in the context of the Asturian royal court, SAÍN Z RIPA, *Sedes episcopales de la Rioja*, p. 141 & ss.

bishops are referred to exclusively in such terms (Nájera and Álava)¹⁰. The diocese of Calahorra as such had disappeared.

This displacement and fragmentation are the origin of the conflict we will be examining in this paper, as the diocese of Calahorra struggled to reassert its rights after its formal reconstitution in April 1045, following the conquest of the homonymous city from the Moors by the Navarrese monarch García III. García himself cuts rather a tragic figure: his attempt to integrate northern Castile into Navarre resulted in his death at the battle at Atapuerca in 1054, fighting his brother Fernando but betrayed by the Castilian nobility; he founded and endowed Santa María de Nájera, but was grossly slandered by the *Chronica Naierensis* (ca. 1180), penned in that same house¹¹; and he was San Millán's single greatest benefactor, and yet little over a century after his death his importance was similarly diminished by the abbey when the *Becerro Galicano* was created, as we will see. The extinction of his dynasty, after the murder of his son and successor Sancho IV in 1076, and the desire of the monasteries he had favoured to attach themselves to more successful lineages is what explains this treatment, and is indicative of these institutions' jockeying for position and royal favour in the complex geopolitical situation in which they found themselves in the late-twelfth century sandwiched between Castile and Navarre. San Millán would seek the patronage of the Castilian dynasty embodied by Alfonso VIII, thus necessarily repudiating its very significant Navarrese connections, while the bishop sought both papal and royal support.

Returning to the city of Calahorra, following the Muslim submission of the region around 711, it had gone over three hundred years

without a resident bishop and in the meantime powerful rivals had emerged. The Upper (i.e. western) Rioja was retaken from the Muslims around the year 925, 120 years before the Lower Rioja and Calahorra itself, and this intervening century had proved vital in entrenching regional ecclesiastical power in the Upper Riojan centres of San Millán and Nájera, and thus making Calahorra's eventual assertion of its authority all the more difficult, and in fact never quite complete. Even after the city of Calahorra had been recovered in 1045, Nájera was still being actively promoted, García Sánchez III founding and endowing Santa María de Nájera as an episcopal seat and royal pantheon in 1052¹². Although the designation of *calagurritanus* timidly begins to reappear in references to the bishopric thereafter, the bishops still identified most intensely with Nájera and indeed resided there in Santa María¹³.

Doc. ref.	Year	Text
BGD n° 140	1046	<i>Gomessanus, episcopus calagurritanus, confirmat</i>
BGD n° 103	1049	<i>Gomessanus, episcopus calagurritane, confirmans</i>
BGD n° 300	1049	<i>Gomessanus, episcopus naiarensis, confirmans</i>
BGD n° 386	1050	<i>Gomessanus, episcopus naiarensis, confirmans</i>
BGD n° 572	1051	<i>Gomessanus, episcopus naiarensis, confirmans</i>
BGD n° 78	1062	<i>Gomessanus episcopus in Naiera, confirmans</i>
BGD n° 187	1062	<i>Gomessanus, episcopus calagurritanus, confirmans</i>
BGD n° 243	1063	<i>Gomessanus, episcopus in Naiera, confirmans</i>

Table I. Bishops in the Rioja continued to identify with and be based in Nájera even after the Christian recovery of Calahorra in 1045

This would suddenly change in 1079 when Alfonso VI, at the instigation of his recent Burgundian bride Constance, installed Cluniac monks in Santa María de Nájera, expelling the canons and the bishop

¹⁰ *Tudimirus Nagelensis episcopus* (Albelda n° 19, 950); *Munnius, alavensis episcopus* (BGD n° 34, 1030).

¹¹ García III's pilgrimage to Rome was turned against him being explained as penance for slandering his mother as an adulteress (*eam de adulterii iniuria diffamare*), and his severe and violent character (*acer et furibundus*) is held responsible for provoking the fratricidal war that led to his death at Atapuerca, cf. Emmanuelle KLINKA, "Chronica naiarensis: de la traición a la exaltación" and Carlos REGLERO, "La Crónica najerense, Santa María de Nájera y Cluny", both in *Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, 7 (2009) <http://e-spainia.revues.org>.

¹² Rioja n° 13.

¹³ CARL, *A Bishopric Between Three Kingdoms*, p. 25.

(Muño) from his palace, although not from Nájera itself. According to a letter from cardinal-legate Jacinto (subsequently Pope Celestine III) to Pope Adrian IV penned almost eighty years later, this was remembered as an outrageous act¹⁴. This initiated a long, bitter and occasionally violent feud between the Cluniacs and the bishopric over control of the Upper Rioja area, and the corresponding parishes and economic rights. Over the next 140 years, priors were excommunicated and churches were ransacked –the case of Saint Lazarus of Logroño in 1155 became notorious¹⁵–, excommunicated corpses were exhumed and tithes and other monies were (mis)appropriated. At least nine different Popes intervened¹⁶, generally on the side of the bishop, while both the Crown and the powerful Haro dynasty tended to support the priory.

If we have spent time on the conflict between the diocese and the Cluniacs installed in Santa María de Nájera it is because it is of great relevance to San Millán's story. Only ten miles separate San Millán from Nájera, and San Millán had similarly been intimately associated with the bishopric during a vital period in the mid-eleventh century, when its abbots acted as bishops of Nájera for some 40 years (1024-65), a dual role made explicit in several charters¹⁷. Moreover, San Millán sought and received protection from the same lay patrons as the Cluniacs: the Castilian monarchy and the house of Haro. Perhaps as a result of

this proximity, the rhythms of the bishopric-Cluniac conflict seem to be reflected in San Millán. Around 1155, for example, the date of the ransacking of Saint Lazarus, abbot Lucas of San Millán was publicly rebuked by the bishop for non-attendance at council and general dishonesty¹⁸. Events in Nájera would similarly leave some chronologically very distinct strata within the documentation produced at San Millán, particularly around the period 1192-94, as we will see in more detail later on, and it seems that the potential for conflict with the diocese is the leitmotif without which the *Becerro Galicano*, the cartulary this paper is centred on, cannot be understood.

From the diocesan perspective, the very length of the dispute with the Cluniacs of Nájera, despite consistent papal support, indicates a relatively weak bishopric struggling to assert itself over the entrenched monasteries of the Upper Rioja. In this sense, and with regards to San Millán, perhaps the bishop could ill afford a second powerful enemy in the region, and indeed, the potential dispute with San Millán never broke out into open hostilities comparable to those seen in and around Nájera. Although the tensions were there, as we have seen with the rebuke of abbot Lucas by the bishop ca. 1155, an agreement favourable to the monastery was reached in 1163 and confirmed by the archbishop of Tarragona the following year¹⁹.

Ultimately, then, San Millán successfully defended its patrimony and privileges. Our hypothesis is that the looming threat of conflict with the diocese is the key to understanding the *Becerro Galicano* and explains how San Millán defended itself. However, before we look at the cartulary in detail, and at how it reflects the monastery's concerns and validates its triumphs, let us return to that mid-eleventh century period when Nájera was functioning as the diocesan seat, and when the relationship between San Millán and the bishopric was also at its

¹⁴ *percepimus quod Adefonsus rex, imperatoris avus, ad suasionem coniugis sue, quam ex Burgundiis acceperat, quamdam ecclesiam sancte Marie de Nagera violenter intravit, expulsisque canonicis qui per Calagurritanum episcopum, ibidem fuerant instituti monachos cluniacenses intrusit. Quod factum tan enorme ita universis Hispanorum finibus insonuit, quod fama hec nulla poterat temporum vetustate deleri* (Rioja n° 179, 1155). The bishop returned to his pre-1052 residence in the church of Santiago. For a detailed account of this tremendously complex and long-running feud, see Pablo DÍAZ BODEGAS, "La disputa cluniacense-Obispado de Calahorra por la posesión de Santa María la Real de Nájera (1079-1224)", *Berceo*, 126 (1994), pp. 89-119, here p. 92.

¹⁵ *Ecclesiam sancti Lazari ad ius ipsius episcopi, sicut dicitur, pertinentem armata manu intrasti et altare ipsius ecclesie nimis dissolute subvertens*, Rioja n° 210, letter from Alexander III to prior Raymond of Nájera, 1162.

¹⁶ Seven intervening predecessors are named by Celestine III in his bull of April 22, 1192, Innocent III subsequently intervened in 1204, and finally Honorius III between 1216 and 1224.

¹⁷ For example, *ad monasterium Sancti Emiliani et episcopo dompno Gomessano, qui est ibi abbas*, BGD n° 325, 1058.

¹⁸ *Hic namque abbas, nomine Lucas, a domno presule R[oderico] paterna correctione dum increparetur quia ad concilium non venerat ac de ionestate sue vite demonis instigatione stimulatus*, Rioja n° 177, ca. 1155.

¹⁹ BGD n° 736, BGD n° 737.

closest: with the abbots Sancho and Gómez of San Millán doubling up as bishops of and in Nájera for fully forty years between 1024 and 1065. These abbot-bishops retained their abbatial dignity and identity while a second (or even third) abbot oversaw the actual running of the monastery, so that on occasions we encounter two or even three seemingly simultaneous abbots of San Millán during this period. We thus have a singularly complex abadiology, made all the more so by gaps in the documentary record, by texts that are difficult to date²⁰, by others that are forgeries²¹, and also by the fact that the personal names of these abbots were all very common²². As a further complication, the bishopric of Álava was also controlled by San Millán, abbot García acting as bishop thereof between 1037 & 1055.

Sancho as abbot and bishop
* BGD n° 307 – 1028, <i>ad atrium sancti Emiliani presbiteri et confessoris Christi et tibi, patri spirituali dompno Sancio episcopo, omnibusque tecum una pariterque sub regula beati Benedicti</i>
* BGD n° 34 – 1030, <i>presente spirituali patri episcopo Sancio vel abbate</i>
* BGD n° 349 – 1037, <i>ad atrium sanctissimi patronis Emiliani et tibi, patris spirituali episcopus Sancius</i>
* BGD n° 94 – [1039] <i>Ego igitur Sancius episcopus atque egregius, una cum omni collegium monachorum sancti Emiliani presbiteri et confessoris Christi</i>
García as bishop and abbot
* BGD n° 239 – 1035, <i>abbate domno Garsea episcopus, in Sancti Emiliani</i>
García and Sancho as bishops, Gómez as abbot

²⁰ David PETERSON, “Cambios y precisiones de fecha de la diplomática emilianense”, *Berceo*, 154 (2008), pp. 77-96.

²¹ Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ, “El Monasterio de San Millán y sus Monasterios Filiales. Documentación emilianense y diplomas apócrifos”, *Brocar*, 21 (1998), pp. 7-53.

²² For example, the bishop of Pamplona for much of this period was another Sancho.

* BGD n° 95 – 1036, <i>ego igitur Gomessanus abba et omnibus monachis Sancti Emiliani, cum precepto domini mei, et consilio Garseani regis et Sancioni pontificis, ... Ego, Sancius episcopus, interfui, assensum prebui et confirmavi. ... Garsea episcopus, confirmavi</i>
* BGD n° 376 – [1045] <i>ad atrium beati Emiliani presbiteri et tibi, venerabili patri Gomessano abbati ... Sancius episcopus, confirmans; Garsea episcopus, confirmans</i>
García as bishop of Álava, Gómez as abbot
* BGD n° 125 – 1039, <i>episcopus Garsea alavensis ... Gomessanus, abba Sancti Emiliani</i>
Sancho and García as bishops
* BGD n° 154 – 1040, <i>episcopus Sancius naierensis ... episcopus Garsea alavensis</i>
Sancho as bishop, Gómez as abbot
* BGD n° 489 – 1042, <i>trado me ad atrium sancti Emiliani presbiteri et tibi, presenti Gomessani abbati, et domno Sancio episcopi</i>
García as bishop of Álava, Gómez as bishop and abbot
* BGD n° 140 – 1046 <i>ad atrium sanctissimi Emiliani ... et tibi, presenti venerabili patri episcopi Gomessani ... Garsea, alavensis episcopus, confirmat; Gomessanus, episcopus calagurritanus</i>
Gómez as bishop and abbot
* BGD n° 347 – 1046, <i>patri spirituali Gomesano abbas, naielense terre episcopo</i>
* BGD n° 30 – 1047, <i>ad vos dompno nostro Gomessano, glorioso episcopo et abbate</i>
García as bishop of Álava, Gómez as bishop of Calahorra
* BGD n° 103 – 1049, <i>Garsea, episcopus alavensis ... Gomessanus, episcopus calagurritane</i>
Bishops Gómez and García both associated with San Millán
* BGD n° 354 – 1049, <i>domnis nostris episcopis Gomessano et Garseano, ceterisque monachis sub regula sancti Benedicti in cenobio predicti sanctissimi Emiliani Deo</i>

Table IIa. The abbot-bishops of San Millán

The abbot-bishops of San Millán	Abbot of San Millán	Bishop of Nájera	Bishop of Álava
Sancho	1024-1046	1024-1046	
García	1035-1055		1037-1055
Gómez	1036-1065	1045-1065	

Table IIb. The abbot-bishops of San Millán

It is, then, a singularly confusing panorama, but we encounter similar situations elsewhere in eleventh-century Navarre: the abbots of San Salvador de Leire as bishops of Pamplona, and those of San Juan de la Peña acting as bishops of Aragón. Indeed, this seems to have been *de facto* Navarrese royal policy, although a text purporting to explicit this in 1023 would appear to be a later reelaboration, again in all probability from the twelfth-century when the relationship between Leire and Pamplona began to unravel in a similar way to what we observe in the Rioja²³. The velocity of Navarre's territorial expansion during the first half of the eleventh-century also helps to explain this complex situation, with ecclesiastical policy playing catch-up with geopolitics: first improvising and attempting to consolidate substitute bishoprics in the north, such as Álava which received an enormous endowment in 1025²⁴; then, in 1052, attempting to establish a new seat in the royal capital at Nájera²⁵; while gradually, from 1046 onwards, recovering Calahorra; and all the while relying on the great monasteries of the realm for qualified personnel²⁶. What is clear, though, is the intimate

relationship between San Millán and the bishopric of Nájera-Calahorra over a period of fully forty years.

And unsurprisingly it would be during this forty-year period, coinciding with the immense concentration of institutional power at San Millán, that the monastery prospered economically, as its burgeoning domain was used by the Navarrese monarchy to consolidate control over its recently acquired Castilian territories. With Gómez as abbot-bishop, between 1045 and 1052, there was a particularly intense concentration of royal grants made to the monastery by García III, seven in total and some of them incorporating very significant daughter houses²⁷. With the addition of a host of private donations, a disproportionate amount of San Millán's vast domain was acquired during this mid-eleventh century period, during the period its abbots, the recipients of these generally personalised grants, were also bishops: *ad atrium sancti Emilianii presbiteri et tibi, patri spirituali Gomessano episcopo et abbate*²⁸.

Times were changing though, as García III attempted to drag both the bishopric and San Millán (in the latter case literally) into the eleventh century. Accordingly, in 1052, he founded Santa María de Nájera as a worthy episcopal seat in his preferred capital, endowing it splendidly, as mentioned earlier, and moreover decided to transport the relics of the eponymous Saint Emilianus from the cave his cult had flourished around for centuries to the bishop's new seat in the city, the following year²⁹. According to Emilianese tradition, however, the pious oxen hauling the relics refused to budge after less than a mile, their stubbornness leading to the foundation of the lower monastery of San

²³ Luis Javier FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, "Monjes y obispos: la Iglesia en el reinado de García Sánchez III el de Nájera", in José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *García Sánchez III 'el de Nájera' un rey y un reino en la Europa del siglo XI*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2005, pp. 191-252, here pp. 212-214; the document in question is Leire n° 21.

²⁴ BGD n° 583.

²⁵ Rioja n° 13.

²⁶ *prudētissimos uiuros, bone operationis sedulitate probatissimos, sacerdotalis et pontificalis honoris dignissimos* (Leire n° 21, 1023), quoted in FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, "Monjes y obispos", p. 212.

²⁷ Santa María de Guinicio and Santa María de Quijera (BGD n° 492, 1045); Santa María del Valle (BGD n° 347, 1046); San Miguel de Ugaho (BGD n° 614, 1046); San Miguel de Cañas (BGD n° 30, 1047); San Felices de Oca (BGD n° 354, 1049); San Miguel de Pedroso (BGD n° 300, 1049); San Millán de Hiniestra (BGD n° 375, 1052).

²⁸ BGD n° 614, 1046, García III's donation to San Millán of the monastery of San Miguel de Ugaho.

²⁹ José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, "La construcción de memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (1090-1240)", in José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *Estudios de Historia Medieval de La Rioja*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2009, pp. 455-474, here p. 459.

Millán. At the time the oxen were taking their stance, it was Nájera that represented reform to San Millán's tradition, but a century later it was from Calahorra itself, by then home once more to the bishop, that the threat came from.

Our reading of the cartulary that San Millán produced towards the end of the twelfth-century is that it reflects an overriding preoccupation with safeguarding the monastery's possessions in the diocese of Calahorra. This is true of the whole architecture of the volume, literally from first page to last, and from conception and design through to completion and even subsequent use. While it is also undoubtedly the case that the volume also served such eminently practical purposes as reordering the monastery's documentation and creating a copy of it, we maintain that its primary motivation was the relationship with Calahorra. We will now highlight a number of aspects of the cartulary's design and structure that demonstrate this *raison d'être*, and then also comment on two questions extraneous to its design –how the design was abandoned at the last minute, and how the cartulary seems to have been employed immediately after its completion– but which nevertheless also point towards the monastery's main preoccupation.

When referring to the introduction of new material we are comparing the contents (and structure) of the *Becerro Galicano* with those of its precursor, the *Becerro Gótico*. This earlier Emilianese cartulary disappeared during the nineteenth century, but its contents are largely recoverable thanks to the annotations made by Plácido Romero, the late eighteenth-century archivist of San Millán³⁰.

As regards the *Becerro Galicano*'s design, firstly, we observe the expedient of flattering the Castilian monarchy by forging an ahistorical moral link between the monastery and tenth-century Castile (and indeed with a much larger area) with the document known as the *Votos*

that opens the volume³¹. This relates how the founder of the Castilian dynasty, count Fernán González, and Saint Emilianus himself jointly defeated the Moors in battle in 934, and as a result received an annual tribute from all of the indebted regions surrounding San Millán, transcending the borders between the different Christian kingdoms. The message here is that San Millán's rights across the whole Upper Ebro region transcend diocesan boundaries, predate the emergence of a diocese such as Calahorra and have an unquestionable moral justification, even if one that is in fact historically completely imaginary.

Secondly, by concentrating in the early part of the main body of the cartulary a series of forgeries referring to churches disputed with Calahorra. Again, the preference is for (forged) tenth-century endowments, thus predating any Calahorran claims, and the main authority cited is García Sánchez I, traditionally regarded as reconqueror of the Rioja Alta and remote ancestor of the Castilian dynasty. For example, the first two documents after the Index (i.e. BGD n° 1 & BGD n° 2) are attributed to García Sánchez. There are also some equally apocryphal references to Fernán González, seemingly operating in areas beyond the confines of Castile, such as Cihuri in the Upper Rioja³².

The third expedient employed in the *Becerro Galicano* to consolidate San Millán's control of its Riojan possessions was the incorporation of a disproportionate (compared to other regions) amount of new and in this case genuine material referring to possessions in and

³¹ BGD n° 0. For a recent analysis of this opening text see 2019, David PETERSON, "Génesis y significado de los *Votos de San Millán*", in Mikel LABIANO (ed.), *De ayer y hoy. Contribuciones multidisciplinares sobre pseudoepigrafos literarios y documentales*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 223-238.

³² BGD n° 167. These forgeries then led to a deeply entrenched, though entirely unfounded, belief in a policy of Castilian expansionism in this period: "Fernán González había intentado inclinar de su parte la influencia de los monjes [de San Millán] sin conseguir nunca el dominio sobre la abadía", Fray Justo PÉREZ DE URBEL, *Historia del condado de Castilla, III*, Madrid, CSIC, 1945, pp. 99-100; "Frente a las ansias expansionistas de Castilla", Antonio UBIETO ARTETA, "Las fronteras de Navarra", *Príncipe de Viana*, 15/50-51 (1953), p. 65; "Fernán González demuestra no haber renunciado a las viejas reclamaciones castellanas sobre la Rioja", José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII): introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1969, p. 121; "viejas rivalidades fronterizas frente a Castilla", Manuel ZABALZA DUQUE, *Colección Diplomática de los Condes de Castilla*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 415.

³⁰ For the reconstruction of the *Becerro Gótico*, see David PETERSON, "El *Becerro Gótico* de San Millán. Reconstrucción de un cartulario perdido", *Studia Historica. Historia medieval*, 29 (2011), pp. 147-173.

around Nájera acquired during the critical 1025-65 period. Moreover, this new material, alongside the contents of the earlier *Becerro Gótico* cartulary was reordered quite meticulously but in a way which respected an anachronistic diocesan geography corresponding to the period before Calahorra's resurgence, as if, perhaps, to emphasise the monastery's superior pedigree. The final clue is in the brief closing section of the volume, BGD n° 735-738 between folios 235 and 238, and occupied by what can be regarded as the most significant texts of all [Table 3]. In this final section, which paleographically marks the effective end of the original cartulary, the texts that follow it being later additions³³, a series of arbitered agreements with three surrounding dioceses (Burgos, Calahorra and Osma) confirm San Millán's possessions and rights. But of the three, the treatment of Calahorra stands out. Firstly, because two of these texts refer to it³⁴, as it was the only one of the dioceses for which an archiepiscopal confirmation was secured to complement the original *transactio*. Moreover, subsequently papal confirmation of this agreement was also secured, though again not for the other dioceses. The inclusion of such an important closing section is in itself rather atypical of the cartulary genre –most cartularies tending to load their most important documents at the beginning– and suggests a strikingly high degree of design.

Year	Doc. Ref.	Text
1163	BGD n° 735	<i>cccc.i. De transactione inter burgensem et ecclesiam Sci Emiliani</i>
1163	BGD n° 736	<i>cccc.ii. De transactione inter calagurritanam et ecclesiam Sci Emiliani</i>
1164	BGD n° 737	<i>cccc.iii. De confirmatione supredictae transactionis a domno Ugone Tarraconensi archiepiscopo</i>

³³ “nuestro objeto de estudio principal se enmarca entre los fols. Ir y 238v. Las páginas que siguen, como ya se advirtió antes, son adiciones posteriores”, GARCÍA ANDREVA, *El Becerro Galicano*, p. 31.

³⁴ BGD n° 736 (1163), BGD n° 737 (1164).

1166	BGD n° 738	<i>cccc.iii. De transactione inter oxomensem et ecclesiam Sci Emiliani</i>
------	------------	--

Table III. The closing section of the Becerro Galicano where relations between San Millán and Calahorra once again dominate

That leaves us with the two aspects extraneous to the cartulary's design, but which are also illustrative of the monastery's underlying preoccupations. The first of these two essentially reactive aspects is how the whole process of preparation of the cartulary seems to have been accelerated around 1192, to the extent that the meticulous reordering of the material was never actually completed, leaving us with several incongruously miscellaneous sections³⁵. We suspect that the Nájera denouement was being watched very closely by San Millán, and this change of approach was in response to events there. 1192 was the moment when Calahorra, with its new bishop García Fernández, took a decisive step towards the satisfactory conclusion of its long conflict with Nájera, obtaining from Pope Celestine III a bull leading to the beginning of the collapse of the Najeran resistance³⁶. The papal legate in Spain, Cardinal Gregorio de San Angelo, saw the matter taken before a specially convened council in Lérida which found in favour of the bishop on almost all the contested counts (some 41 properties in all), and this resolution was confirmed in another papal bull in January 1194. 1192 was also the date of the last additions to the old *Gótico* cartulary, thereafter superseded by the *Galicano*. Similarly, it was the year of the last additions to a distinct chronological stratum towards the end of the *Galicano*, and 1194 is the date of the very last addition to the

³⁵ This is best illustrated with reference to the cartulary's index (BGD n° 0), where in entry #153 not only do we encounter a miscellany of material (in stark contrast to other highly ordered sections), but moreover the phrase *et p[er] multis locis* which makes explicit the miscellaneous nature of the section. On the significance of this contrast between order and disorder see David PETERSON, “Order and disorder in the cartularies of San Millán de la Cogolla”, in Rodrigo FURTADO & Marella MOSCONE (eds.), *From charters to codex. Studies on cartularies and archival memory in the Middle Ages*, Basel, Brepols, 2019 pp. 119-134.

³⁶ “[Los] primeros indicios del desmoronamiento del dominio cluniacense en Nájera”, DÍAZ BODEGAS, “La disputa cluniacense-Obispado de Calahorra”, p. 106.

Galicano. Moreover, the *Votos*, now accepted as an integral part of the cartulary³⁷, seemingly reflects a very precise political situation, namely the treaty between Castile and León signed at Tordehumos on April 20th 1194³⁸. This alliance, long desired by Rome and indeed achieved by the mediation of the papal legate Cardinal Gregory, would however prove short-lived and was in tatters barely a year later following the Castilian defeat at Alarcos in July 1195. In summary, the chronology of the contents of the cartulary, the worsening of the Nájera-Calahorra conflict between 1192-94, and the geopolitical situation following the treaty of Tordehumos all point towards 1194-95 as the probable period of the cartulary's composition.

The final chapter of our story has to do with how the *Galicano* seems to have been used after its completion in order to win Papal blessing: it illustrates the monastery's capacity and willingness to react to events of the 1190s, closing a singularly turbulent decade in the Rioja region with the ultimate consecration of the abbey's most prized patrimony. Deftly taking advantage of the political turmoil that followed the Castilian defeat at the battle of Alarcos (July, 1195), and the defection of the bishop of Calahorra (García Fernández) to the Navarrese enemy at the end of the year, San Millán saw its claims over the disputed churches confirmed, first by the archbishop of Tarragona (Ramón de Castellterçol) in the presence of the aforementioned papal legate in February 1196, and then by the Pope (Innocent III) himself, in 1199³⁹. In all, the 1163 Calahorra *transactio* had received two archiepiscopal confirmations and a papal one. None of the other diocesan *transactiones* was so insistently confirmed and reconfirmed.

Such struggles between bishops and monasteries were common throughout Europe in this period, but in the Rioja a series of factors complicated the situation: the antiquity of the monastery, its close re-

lationship with different royal dynasties, the lengthy hiatus in the diocesan history as a result of the Islamic conquest, Sancho III's policy of relying on regular clergy to fill secular roles, and the delicate geopolitical situation of the diocese, caught between different and frequently warring kingdoms. On a first reading of the documentary record, San Millán's retreat from its role as abbot-bishops was seemingly consensual and couched in terms of agreement (*transactio & confirmatio*). However, the multiple coincidences and parallels with the Nájera case, the fact that San Millán had to resort to forgery to secure its patrimony and above all the way it abandoned its methodical reordering of its archive precisely as the Nájera conflict came to a head, suggest a continued and very pressing preoccupation and that the monastery did not see an amicable divorce settlement being reached as a foregone conclusion.

³⁷ PETERSON, "Reescribiendo", p. 661 & ss.; GARCÍA ANDREVA, *El Becerro Galicano*, p. 21.

³⁸ PETERSON, "Génesis y significado", pp. 223-238.

³⁹ Ledesma n° 480 (1199).

**LA BENEFATORÍA DE LOS OBISPOS HACIA LOS
MONASTERIOS CASTELLANOS EN LA BAJA EDAD MEDIA¹**

**THE *BENEFATORÍA* OF THE BISHOPS TOWARDS THE
CASTILIAN MONASTERIES IN THE LATE MIDDLE AGES**

Juan Antonio Prieto Sayagués

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Resumen: Se analizan las relaciones de benefactoría de los obispos y arzobispos hacia los monasterios castellanos durante la Baja Edad Media a través de diferentes perspectivas: la devoción de los prelados; la benefactoría ejercida hacia los monasterios de su diócesis; su actuación como nobles hacia los cenobios ubicados en sus señoríos o vinculados a su linaje y la derivada de haber sido profesos, visitantes o reformadores de algún cenobio. La benefactoría tuvo como contrapartida la prestación de una serie de servicios por parte de los monasterios a los prelados como lugares de formación, banco de depósitos y archivos, lugares de hospedaje, refugio y retiro y el desempeño de asuntos importantes por parte de los religiosos.

¹ Este trabajo se enmarca en los proyectos de Investigación “*Expresiones de la cultura política peninsular en las relaciones de conflicto (Corona de Castilla, 1230-1504)*”, ref. HAR2016-76174-P, del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación y “*El ejercicio del poder: espacios, agentes y escrituras (siglos XI-XV)*”, ref. HAR2017-84718-P, financiado por el MINECO/AEI/FEDER (UE). Abreviaturas utilizadas: RAH = Real Academia de la Historia; AHN = Archivo Histórico Nacional; ACSES = Archivo del Convento de San Esteban de Salamanca; AHNo = Archivo Histórico de la Nobleza.

Palabras clave: arzobispos, obispos, monasterios, benefactoría, devoción, servicios

Abstract: This paper analyses the bishops and archbishops' relationships with the Castilian monasteries during the Low Middle Ages from different perspectives: the prelates' devotion; the *benefactoría* towards the monasteries of their diocese; their role both as nobles in the monasteries located in their manors or linked to their lineage, and as professed monks or friars, *visitadores* or *reformadores* of a certain monastery. The *benefactoría* had as a counterpart the provision of a series of services offered by the monasteries to the prelates as formation centers, depository banks and archives, places of lodging, refuge and retreat, and the involvement of the monks in important matters.

Keywords: Archbishops, Bishops, Monasteries, *Benefactoria*, Devotion, Services

Introducción

Durante la Baja Edad Media, al igual que el poder laico, los obispos fundaron, donaron y protegieron a los monasterios de Castilla. Estas intervenciones tuvieron diversas motivaciones. En primer lugar, favorecieron a los cenobios ubicados en sus diócesis. En otras ocasiones, su pertenencia a la nobleza, hizo que su benefactoría estuviera dirigida a los monasterios ubicados en sus señoríos o a los vinculados con su linaje. La preferencia por un cenobio podía derivar de algún vínculo con el mismo, como haber sido profeso, visitador o reformador del mismo. A nivel devocional, en su mayoría se decantaron por la Orden de San Jerónimo.

A cambio de dicha benefactoría, los monasterios y sus religiosos ofrecieron una serie de servicios a los prelados. Algunos de ellos se formaron gracias a sus bibliotecas; fueron protagonistas de asuntos políticos que tuvieron lugar en sus dependencias, donde también se

alojaron, refugiaron y retiraron, y pusieron a buen recaudo dinero, objetos de valor, documentos y libros. Por último, concedieron a los religiosos poderes en asuntos importantes tras el deceso de los obispos.

Los prelados, su devoción a la Orden de San Jerónimo y algunas excepciones

Los vínculos de los prelados con los jerónimos comenzaron desde los inicios de la orden con el obispo de Jaén, Alfonso Fernández Pecha (1367-1368). Su tío, Diego Martínez, fundó junto a su esposa, Mencía Alfonso, la ermita de San Bartolomé (Lupiana), donde se sepultó. Años después, el obispo y su hermano Pedro, se retiraron como ermitaños en Lupiana. Gracias a su cargo conoció a Roger de Beaufort, quien más tarde fue nombrado papa con el nombre de Gregorio XI. Esto facilitó la concesión de la bula fundacional de la orden cuando Pedro Fernández Pecha y Fernán Yáñez fueron a la Santa Sede (1372). El prelado pasó un tiempo en Roma, desde donde donó a Lupiana, ya convertido en monasterio jerónimo por su hermano, todos sus bienes muebles y raíces, particularmente, los que tenía en Barajas, Quintana, Muñoz y en Madrid (23/IV/1378) y después fue a Génova donde fundó un monasterio jerónimo con dos religiosos castellanos, quizás de Lupiana o la Sisle².

En cuanto a los arzobispos de Toledo, Gómez Manrique dio cartas de presentación a ambos personajes cuando acudieron a la Santa Sede para la obtención de dicha bula (1372), concedió la iglesia de Lupiana a los fundadores y erigió su claustro (1373). Su sucesor, Pedro Tenorio, entregó San Blas de Villaviciosa a la orden (1395-1396), después de

² Entre los bienes del obispo que quedaron para Lupiana estaba el monte de Alcohete (1359), ubicado entre Guadalajara y Lupiana, donado previamente por María de Portugal a Alfonso Fernández Pecha, en Josemaría REVUELTA SOMALO, *Los jerónimos*, Guadalajara, Institución Provincial de Cultura "Marqués de Santillana", 1982, pp. 95, 127 y 130-133; RAH, Salazar y Castro, F-9, ff. 22 a 27 v.; José de SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, I, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000, pp. 106-108; Pablo MARTÍN PRIETO, "Notas sobre María de Portugal, reina de Castilla, como señora de Guadalajara (1328-1356)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 24 (2011), p. 227.

la visita de Juan Serrano. Un año después, comenzó la fundación de Santa Catalina de Talavera, villa bajo su señorío, presentándose problemas con la colegiata por la intención de asentar en esta última a la comunidad jerónima y, después, por la titularidad de la iglesia y edificios construidos a su lado por el prelado, donde finalmente se edificó el cenobio (1397). Como albacea de su sobrino Juan Ortiz de Calderón, vecino de Talavera y alguacil de Sevilla, logró destinar su herencia a Santa Catalina donde se sepultaría su cuerpo y se le dirían oficios. Años después, Alfonso Carrillo (1446-1482), gestionó la petición de licencia del prior Alfonso de Oropesa y la comunidad para ampliar la iglesia (12/V/1455) y donó 400 ducados para construir el claustro pequeño o *de los Santos* de Lupiana (1472)³.

³ Pedro Tenorio se quejó de que la colegiata estaba mal servida e informó de su intención de convertirla en monasterio jerónimo, disponiendo de bulas; los canónigos y el concejo se opusieron, estos últimos porque sus *hijos* se quedarían sin lugar donde tener beneficios eclesiásticos; tras varias vicisitudes, las dos instituciones dieron gracias al arzobispo por ennoblecer la villa con el monasterio y respetar la colegiata, acordándose que el cenobio le pagase las partes correspondientes a sufragios y entierros (16/II/1397). La donación de Juan Ortiz Calderón se trataba de una verdadera dotación (23/XI/1397); pese a que su voluntad era convertir la ermita del Prado en monasterio y fundar una casa jerónima en su heredad de Castellanos donde sepultarse, el prelado alegó que era inviable por la insalubridad del lugar y por la insuficiencia de bienes. Tenorio dispuso a la comunidad de rezar un responso sobre la tumba de su madre en la colegiata y autorizó a hacerlo en la iglesia monástica (10/V/1399). Carrillo afirmó que su ensanchamiento había provocado problemas con la colegiata (6/XII/1454), encomendando el asunto a Álvaro de Jarana, maestrescuela de Cuenca y visitador del prelado, quien dio sentencia favorable al monasterio poniendo límites al ensanche, reafirmando la paz entre ambas partes en la colegiata (2/V/1456). El año 1472 debe ser el de la finalización del claustro de *los Santos* de Lupiana, ya que el prior ya había fallecido y la inscripción del claustro nos informa que se construyó durante su priorato (1468): *fue mandado reeficar, apostar e adornar alto e baxo en la forma que agora esta, a sus propias expensas, por el muy reverendo e magnifico padre e señor don Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, Primado de las Españas e Chanciller Mayor de Castilla. Siendo prior de este monasterio el reverendo padre f. Alonso de Oropesa. Año del Señor de M. CCC. E LXXII años*, en Pablo ORTEGO RICO, “El patrimonio religioso de los Mendoza: siglos XIV y XV”, *En la España Medieval*, 31 (2008), pp. 295-296; Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)”, *Príncipe de Viana. Homenaje a José María Lacarra*, Anejo 3-año XLVII (1986), pp. 418-419; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 2.978, n.º 11, 13, 14; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 2.980, n.º 8 y 9; Rafael SÁNCHEZ SESA, “Don Pedro Tenorio y la reforma de las órdenes monásticas en el último tercio del siglo XIV”, *En la España Medieval*, 18 (1995), pp. 297-300; REVUELTA, *Los jerónimos*, pp. 130-133, 230-231 y 234-235 y 238; SIGÜENZA, *Historia*, pp. 99-103 y 173; Melquíades ANDRÉS MARTÍN, “La Orden de San Jerónimo en Castilla. Su espiritualidad”, en Eloísa WATTENBERG y Agustín GARCÍA SIMÓN (coords.), *El monasterio de Nuestra Señora de Prado*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1995, p. 71; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealógica de la Casa de Lara*, I, Madrid, Imprenta Real, 1696, pp. 326-327; Antonio de HEREDIA, *Historia del Ilustrísimo monasterio de Nuestra Señora de Sopedrán*, Madrid, Bernardo de Hervada, 1676, p. 106; Luis A. DÍAZ Y DÍAZ, “Alonso de

En el resto de diócesis, la religiosa jerónima de San Pablo de Toledo, María García de Toledo, recibió del obispo de Sigüenza, Juan Serrano (1389-1402), 1.000 maravedís a través de su sobrino del mismo nombre y tesorero de dicha Iglesia (1394). Como procurador de su tío, le compró unas casas en Talavera por 10.000 maravedís (1401) y, una vez fallecido el prelado, como su albacea, las donó a Santa Catalina (6/III/1404)⁴.

El obispo de Osma y cardenal, Pedro de Frías (1379-1410), fundó San Jerónimo de Espeja por *su devoción a esta orden y su amor a su rey muy devoto de la misma* (1401), donando la ermita de Santa Gadea para su establecimiento, otras ermitas, beneficios, haciendas, heredades y numerosas rentas. El obispo de Calahorra, Juan de Guzmán (1394-1403), fundador de San Miguel del Monte (1398), ante su pobreza les entregó la ermita de Santa María de Toloño con sus heredades (4/VII/1405), a la que renunció la orden pocos años después; Miranda de Ebro, pertenecía cada año alternativamente al obispo de Calahorra y al de Burgos, por lo que Juan de Illescas, prelado de esta diócesis tuvo que confirmar la fundación, correspondiéndole su jurisdicción un año después (1399). Varios ermitaños se retiraron a Santa María de don Ponce dirigidos por el canónigo de la colegiata de Santander y arcipreste de Latas, Pedro Gutiérrez de Oznayo. El obispo de Burgos, Juan Cabeza de Vaca (1407-1412), dio licencia para convertir la ermita de Latas en monasterio, donó la mitad de la aceña de Fuente Caliente con su presa a cambio de decir una misa por su vida y, tras su muerte, de réquiem por su alma y de sus *cargos* y unos molinos cerca de Latas (20/III/1412)⁵.

Oropesa y su obra”, en *Studia Hieronymiana*, vol. II, Madrid, Orden de San Jerónimo, 1973, p. 258; Javier PÉREZ FERNÁNDEZ, “El claustro de la enfermería del monasterio de San Bartolomé de Lupiana, una obra desconocida del protorrenacimiento español”, *Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara*, 30 (2003), p. 239.

⁴ REVUELTA, *Los jerónimos*, pp. 238-240 y 303.

⁵ Pedro de Frías donó a San Jerónimo de Espeja el beneficio de Gumiel (20/VIII/1401), la ermita de Santa Gadea con sus propiedades (21/VI/1402), la hacienda de Peñaranda de Duero (2/IX/1402), la heredad de Guijosa (25/X/1402), todas las rentas, beneficios y bienes de Espeja, Espejón y sus aldeas –Orillares, Guijosa, Ledigo y La Hinojosa– (28/X/1402), las ermitas de Buezo y de Santa Cruz de la Zesma (10/I/1406), las rentas de la capellanía de

En cuanto a las diócesis andaluzas, el obispo de Córdoba, Fernando González Deza (1398-1426), bendijo y consagró San Jerónimo de Valparaíso, quedando sujeto a la jurisdicción episcopal (9/VII/1408). Le concedió los diezmos que hubiera de pagar a la Iglesia y al obispo (9/VIII/1419) y 12 cahíces de pan terciado anuales de la mesa episcopal, situados en los diezmos de Almodóvar del Río y Las Posadas (26/XI/1423). Los miembros que integraron la “Casa” de su sucesor en la mitra, Gonzalo de Illescas (1454-1464), eran jerónimos, recibiendo de Nicolás V (16/I/1455) licencia para tener a su lado a dos profesos de Guadalupe, sin licencia del general. Contribuyó con las obras y la realización del retablo de la capilla mayor, hizo la librería, la tapicería y donó libros. Entregó a la orden 200.000 maravedís y 1.000 reales de plata para comprar alguna renta y destinarla a financiar los capítulos generales. Dio a catorce monasterios pobres de la orden un cáliz de plata dorado y 1.000 maravedís a cada uno. El arzobispo de Sevilla, Alonso de Fonseca (1454-1465 y 1469-1473), hizo varias donaciones a la Mejorada, ya que previamente fue obispo de Ávila (1445-1454), en cuya diócesis se encontraba el cenobio: en su testamento mandó 2.000 maravedís por *los cargos que dellos tenemos* (3/IX/1460); los retablos de San Bartolomé y San Jerónimo y *los órganos antiguos* en el coro bajo (1465) y, ante la petición de la comunidad, el rey asentó 3.000 maravedís que había traspasado el prelado (28/V/1465)⁶.

Gumiel (24/IV/1408) y 50.000 florines de la fortaleza de Cabrejos que fueron tomados por Juan II, recompensando al monasterio con una renta perpetua de 1.000 maravedís anuales por cada fraile –25.000 maravedís–, situados en las tercias Valdenebra, en Saturnino RUIZ DE LOIZAGA, *Documentación medieval de la diócesis de Burgos en el Archivo Vaticano (siglos XIV y XV)*, Roma, Colección Tuesta n. 5, 2003, n.º 15; SIGÜENZA, *Historia*, pp. 181 y 209-213; REVUELTA, *Los jerónimos*, pp. 245-246, 270 y 275-278; Gonzalo de ARRIAGA, *Historia del convento de San Pablo de Burgos, I*, Burgos, Institución “Fernán González”, 1972, p. 79; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 1.935, n.º 5; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 262, n.º 6.

⁶ Gonzalo de Illescas dio a San Jerónimo de Buenavista madera para cubrir la iglesia, 1.000 doblas para hacer la librería, 30.000 maravedís para ayudar a hacer el retablo de la capilla mayor y en su testamento donó 38 libros al monasterio y 26 para los cenobios jerónimos pobres, en Iluminado SANZ SANCHO, “Los obispos del siglo XV”, *Hispania Sacra*, 54 (2002), pp. 608-609 y 628-629; SIGÜENZA, *Historia*, pp. 499-500; José MENÉNDEZ TRIGOS y M^a José REDONDO CANTERA, “El monasterio de Nuestra Señora de la Mejorada (Olmedo) y la capilla del crucifijo, o de los Zuazo”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 62 (1996), p. 264; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 3.423, n.º 7; RAH, Salazar y Castro, M-12, ff. 228 a 238 v.

En la diócesis de Ávila, Diego de los Roeles (1378-1394) y el cabildo, donaron a la Mejorada 130 obradas de tierra en la aldea de Calabazas (1392). Alonso de Egea (1395-1403) y el cabildo concedieron a Guisando el beneficio de Navarredonda (31/XII/1400). El arzobispo de Santiago, Lope de Mendoza (1399-1445), dio la limosna de los votos que prometió a la Armedilla (17/XII/1439). El obispo de Plasencia, Gonzalo de Zúñiga (1415-1422), ante la petición de los religiosos de Yuste, le entregó la ermita de San Salvador (1417) y el de Ávila, Martín de Bilches (1456-1469), dio un beneficio en la parroquia de Santiago de la Puebla de Manciados (27/IV/1458)⁷.

Guadalupe fue uno de los monasterios más privilegiados por los prelados, al igual que ocurrió con la familia real y la nobleza. El obispo de Ávila, Sancho Blazquez Dávila (1312-1355), en su testamento mandó 500 maravedís para su obra, cuando era un priorato seglar bajo patronato regio (5/X/1355). Tras su entrega a los jerónimos, sus benefactores fueron los arzobispos de Toledo, Pedro Tenorio (1377-1399), Pedro de Luna (1403-1415), Juan Martínez de Contreras (1434-1442) y Gutierre Álvarez de Toledo (1442-1446). Pedro Tenorio renunció a los derechos arzobispales sobre las rentas del monasterio en nombre de la Iglesia de Toledo y construyó un puente sobre el Tajo en la aldea de Pinos, que pasó a llamarse Villafranca. Pedro de Luna donó un cáliz de siete marcos de plata. Juan de Cerezuela y Gutierre Álvarez de Toledo concedieron numerosas indulgencias a los fieles que fuesen al monasterio y realizaran determinados actos. Las donaciones de otros prelados tenían relación con su pasado como priores de Guadalupe: el obispo de Sigüenza, Juan Serrano (1389-1402), se sepultó en la capilla de San Gregorio, dejando al cenobio como heredero universal. El

⁷ REVUELTA, *Los jerónimos*, pp. 158 y 223; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 3.412, n.º 3; Domingo MARÍA DE ALBORAYÁ, *Historia del monasterio de Yuste*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1906, pp. 78-85 y 90-91; Fernando CHUECA GOITIA, *Casas reales en monasterios y conventos españoles*, Bilbao, Xarait, 1982, p. 137; Rafael FLORANES Y ENCINAS, *Memorias para la historia de la ciudad y tierra de Toro*, Zamora, Semuret, 1994, notas VII y XII y p. 115; Isabel BECEIRO PITA, “La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)”, en Isabel BECEIRO PITA (coord.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, 2014, p. 340.

obispo de Córdoba, Gonzalo de Illescas (1454-1464) donó tapicerías y, durante su estancia en la corte, consiguió la devolución de las escribanías y el portazgo de Trujillo, obtuvo la confirmación de privilegios de Juan II (9/I/1454) y en su testamento le donó seis libros y ordenó ser sepultado en Valparaíso hasta que su cuerpo pudiera trasladarse al claustro de Guadalupe⁸.

Otro de los monasterios beneficiados por los prelados fue San Benito de Valladolid; pese a no ser jerónimo, se convirtió en uno de los principales cenobios de la Corona. El obispo de Palencia (1406-1415) y arzobispo de Toledo (1415-1422), Sancho de Rojas, patrocinó obras y donó rentas, ajuar litúrgico y heredades, al igual que otros miembros de su familia, sus criados y oficiales. Semanalmente, los religiosos decían oficios por el prelado y sus familiares, Juan de Rojas e Isabel de Ferreras, quienes se sepultaron en el cenobio. En cuanto a los criados del obispo que se inhumaron allí, se encuentran Ruy Martínez

⁸ Juan Martínez de Contreras, por las buenas obras de los frailes con sus limosnas a pobres y escolares, por su devoción y por el gran número de personas que iban en romería, concedió cuarenta días de perdón a los súbditos de su diócesis que lo visitaran e hicieran donaciones para las obras y la comunidad y a los que se arrodillaran al oír la campana después de alzarse el cuerpo de Dios en la misa mayor de tercia y rezaran varias oraciones (11/IX/1424); a quienes diesen limosna a la fábrica, religiosos y servidores del monasterio para que se hiciese *singular* oración por la vida y salud del rey, su primogénito, sus sucesores, el arzobispo y sus sucesores (3/II/1425); los religiosos para que en la misa de tercia rezaran cinco Padrenuestros y Avemarías y rogaran a Dios *por la vida y salud y estado* del rey, el infante, por él, los reyes y arzobispos, sus sucesores; los que se arrodillaran tres veces cuando tañeran las campanas al decir la Salve, con el Ave María y cuando tocasen la campana que bendijo fray Alfonso, obispo de Líbano (el 27/IV/1428); a quienes visitaran la basílica de Santa Cecilia, en término del monasterio y se arrodillaran y dijieran dos Padrenuestros y Avemarías (25/I/1430). Gutierre Álvarez de Toledo, ante la petición del prior Gonzalo de Illescas, otorgó cuarenta días de perdón a quienes fueran a la procesión del monasterio, a los que oyeran el sermón cuando se predicase en el mismo, dieran limosnas para la fábrica de la iglesia y hospitales del monasterio y a quienes rezasen tres Padrenuestros y el Avemaría diarios por la *paz e concordia deste regno e por nuestra salud e por todos los arzobispos* (18/I/1444), en AHN, Clero, Pergaminos, carp. 403, nº 1, 2, 3, 9; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 404, nº 2; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 406, nº 1; AHN, Clero, Códices, L. 101, f. 12v. José Ignacio MORENO NÚÑEZ, “Semblanza y patrimonio de don Sancho Blázquez, obispo de Ávila (1312-1355), *Hispania Sacra*, XXXVII/75 (1985), pp. 175-187; Francisco de P. CAÑAS GÁLVEZ, “Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)”, *Hispania Sacra*, LXIV/130 (2012), p. 437; SIGÜENZA, *Historia*, p. 499; SÁNCHEZ, “Don Pedro”, p. 301; Luis RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, Caja de Ahorros Popular de Valladolid-Ateneo de Valladolid, 1981, pp. 85, 88, 254-255 y 281; García COLOMBÁS, “El libro de los bienhechores de San Benito de Valladolid”, *Studia Monastica*, 5/2 (1963), pp. 344-346; AHN, Clero, Libro 16.765; SANZ, “Los obispos”, pp. 626, 628 y 630.

de Peñalosa, su casero en Palencia, el arcediano de Campos, Sancho Martínez, y su hermana Marina, quienes donaron casas, bodegas y heredades y el camarero del obispo, Alfonso de Valvidieso, quien protegía a los monjes cuando viajaban a Roma. Guillén, obispo de Oviedo (1384-1412), quien jugó un papel determinante en la fundación del monasterio, le dio los libros *Liber de virtutibus* y *Constitutiones pape Benedicti*. El arzobispo de Santiago, Álvaro de Isorna, dio la custodia en que llevaban la comunión a los enfermos (1445-1448), el obispo de Osma, Roberto de Moya (1440-1453), antiguo abad de la colegiata de Valladolid, les ayudó a llevar la fuente y el de León, Juan de Villalón, donó una cruz de azabache (c. 1418)⁹.

Un caso particular lo representa Lope de Barrientos, quien en su testamento hizo varias donaciones a numerosos conventos dominicos de Castilla como los de León, Valladolid y Toro, a las dominicas de Santo Domingo el Real de Madrid y otros que señalaremos en sus epígrafes correspondientes. Su actuación se explica por haber sido religioso de la orden, como comentaremos posteriormente¹⁰.

⁹ Sancho de Rojas consiguió las tercias de Simancas, Geria y Ciguñuela y 10.000 maravedís de juro de Juan II; la cruz o cuerno de unicornio con sus lenguas de escorpiones; 12.000 florines; la imagen del Cristo de la Cepa; en su testamento donó 2.000 florines para comprar la huerta de San Agustín que los albaceas estimaron en 50.000 maravedís; gracias a sus donaciones pudo convertirse el patio de armas del alcázar en claustro, se construyeron nuevas estancias en el lado oriental y occidental, las capillas de Santa Catalina, Nuestra Señora y Santa Marina y la hospedería; destaca el retablo de Nuestra Señora, situado en el altar mayor de dicha capilla, con la imagen de la Piedad y otro retablillo de la Anunciación conseguidos a través de Juan II. Esculpió la figura del prelado en la segunda silla del coro nuevo izquierdo. Los religiosos le decían dos responso semanales cantados –uno en vísperas y otro en una misa– por su alma y por la de su sobrino Juan de Rojas (1438), alcade mayor de los hidalgos de Castilla. Este se sepultó en el monasterio al igual que la sobrina del prelado, Isabel de Ferreras (1426), quien donó una heredad y algunas casas en Santovenia (1423-1436). Entre 1436-1451 hicieron donaciones Catalina González y su hijo Juan de Rojas; Sancho Martínez, y su hermana Marina Fernández donaron unas casas y bodega con sus cubas, lagares, corrales, pozo y una huerta en Valladolid. Cuando el monasterio tenía que enviar a Roma a algunos monjes, Alfonso de Valdevieso enviaba un escudero suyo para acompañarlos hasta Aragón por el puerto de Ágreda o por otros lugares de los que era alcalde de las sacas, en RODRÍGUEZ, *Historia*, pp. 85, 111, 115-116, 254-255 y 281; COLOMBÁS, “El libro”, pp. 344-345 y 353; AHN, Clero, Libro 16.765; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 3.449, nº 10. M.^a Victoria HERRÁEZ ORTEGA, “Castilla, el Concilio de Constanza y la promoción artística de don Sancho de Rojas”, *GOYA*, 334 (2011), pp. 7-8.

¹⁰ Donó 5.000 maravedís a los de León, Valladolid y Toro; a este último le entregó un cáliz de tres marcos de plata dorada *por cargo que del tenemos*; a Santo Domingo el Real de Madrid, 20.000 maravedís para su reparo, en Paloma CUENCA MUÑOZ, “El legado

Intervención de los obispos en los monasterios de sus diócesis

Los obispos intervinieron en los monasterios de sus diócesis, ejerciendo las prerrogativas de su cargo o bien, años después de haber terminado su episcopado, como recuerdo del mismo. Dichas intervenciones iban desde fundaciones, entrega a otra orden de un monasterio, donaciones, elección de sepultura o fomentar la reforma de los mismos. Sin embargo, la benefactoría no siempre estaba destinada a enriquecer a un determinado cenobio, sino a impedir su desaparición.

En la de diócesis de Segovia, el arzobispo de Sevilla y antiguo obispo de Segovia (1249-1259), Raimundo de Losana, fundó a los agustinos de Santo Tomás del Puerto (1288). Juan Vázquez de Cepeda (1398-1437) donó a Párraces el templo del Corpus Christi –erigido por él sobre la sinagoga de los judíos–, reservando su jurisdicción y visitas (1421), el monasterio de benedictinas de San Pedro de las Dueñas de Riomoros y el beneficio de Muñico (1421-1423). Debieron producirse irregularidades en la anexión del Corpus Christi ya que, en noviembre de 1438, un año después de fallecer el obispo, el abad de Párraces, Diego, solicitó el traslado del documento para utilizarlo ante el papa, el rey y el nuevo obispo. Lope de Barrientos confirmó dicha anexión (1440), pero revocó la de San Pedro de las Dueñas, entregándoselo a los dominicos (18/VIII/1442). En su testamento dejó a este último vestimentas, dinero para las obras, libros e hizo donaciones a su criado y profeso del mismo, el doctor fray Fernando de Cantalapiedra, a Santa Cruz y a las dominicas de Segovia y ordenó acudir a sus exequias y otros oficios cercanos a su fallecimiento, a varios cenobios ubicados en las diócesis en las que fue obispo¹¹.

testamentario de Lope de Barrientos”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.ª Medieval*, 9 (1996), pp. 309-322.

¹¹ Hay que tener en cuenta que Juan, abad de Párraces, era provisor y vicario general del obispado. Juan Vázquez de Cepeda ordenó que, de las rentas de San Pedro de las Dueñas, se diesen 50 fanegas anuales de trigo y otras tantas de cebada a la iglesia del Corpus (1422); ante su entrega a los dominicos, surgieron protestas del abad de Párraces al papa, quien designó al cardenal Juan de Cervantes como árbitro, fallando a favor de Barrientos. Este último donó en su testamento a San Pedro de Riomoros una casulla, capa, túnica, tunicela y alba *clemesin brocado* con todo su aparejo y 20.000 maravedís para reparos y, al doctor fray Fernando

En Salamanca, el obispo Alfonso Barrasa (1362-1382) cedió al convento de San Agustín la iglesia de San Pedro para su traslado (11/IX/1377). El monasterio de la Trinidad fue trasladado desde el arrabal cuando Diego de Anaya (1392-1407) y el cabildo le concedieron la iglesia de San Juan el Blanco (1408). Sancho de Castilla (1423-1446) fundó el monasterio de Santa Ana, junto a las agustinas, al que se trasladaron las benedictinas que vivieron en la Serna hasta que una inundación del Tormes arrasó su casa (1422). Fundó el convento franciscano observante de Santa María de Gracia en las Casas del Monte (1429-1437). Concedió a Martín de Vargas, reformador del monasterio de cisterciense de Valbuena, el cenobio de Vera Cruz de Salamanca para que fuera colegio (1435) y, a la muerte del reformador, quedaría para el prior de Montesión. Gonzalo Pérez de Vivero (1447-1482) fundó la ermita de Nuestra Señora de las Virtudes (Zorita de la Frontera), que entregó a los trinitarios y cedió a los carmelitas la parroquia de San Andrés con las casas adyacentes, junto a la iglesia de los terciarios carmelitas¹².

de Cantalapiedra, su criado, y al convento, todas sus ropas de vestir y, al doctor, todos sus libros *de ciencia y de rezar*; mandó que no se pudiera enajenar lo que dio a San Pedro de Riomoros. A Santa Cruz y a las dominicas de Segovia donó un cáliz de plata dorado con sus armas de tres marcos de peso. Ordenó que fueran seis frailes de cada uno de los cenobios de Ávila, Segovia, Arévalo, Olmedo, Santa María la Real de Nieva, San Pablo de Valladolid, San Ildefonso de Toro y Santo Tomás de Tordesillas, el primer domingo después de su entierro a celebrar las exequias en vísperas y, el lunes, a oficiar la misa donando a cada cenobio 600 maravedís; después de hechas las exequias, el lunes por la tarde o el martes siguiente, los religiosos debían hacer las mismas en San Andrés de Medina por su alma y la de sus padres, en A.A.V.V., *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. 4, Madrid, CSIC, 1975, p. 2398; Diego de COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1982, pp. 433, 478 y 558; Bonifacio BARTOLOMÉ HERRERO, “La sinagoga Mayor de Segovia y sus propiedades urbanas a comienzos del siglo XV”, *SEFARAD*, 72/1 (2012), pp. 200-203 y 210; Rodrigo MÉNDEZ SILVA, *Origen, armas y varones ilustres del antiguo y calificado linage de los Barrientos*, Madrid, Licenciado Barrio, 1653, p. 19r; Antonia RÍSQUEZ MADRID, *Edición crítica y comentario de “Clavis sapientiae”. La llave del saber de Lope de Barrientos en la Edad Media española*, Tesis Doctoral Inédita, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2014, p. 75; CUENCA, “El legado”, pp. 309-322.

¹² Las obras de Santa María de Gracia comenzaron en 1429, pero el cabildo no aprobó la donación hasta 1437, en Manuel VILLAR Y MACÍAS, *Historia de Salamanca. Libro IV. Desde el señorío de doña Constanza hasta el gobierno de don Alfonso Enriquez*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 1974, pp. 41-42 y 63; Juan A. VICENTE BAJO, *Episcopologio salmantino desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Salamanca, Calatrava, 1901, pp. 74, 87 y 93-94; A.A.V.V., *Diccionario*, p. 2141; ACSES, Ms. 76/2, ff. 33, 135-136 y 190-191; Jaime PINILLA GONZÁLEZ, *El arte de los monasterios y conventos despoblados de la provincia*

El obispo de Ávila, Sancho Blázquez Dávila (1312-1355), donó San Benito de Ávila a las monjas del arruinado monasterio de San Clemente, al otro lado del Adaja, pasando a tener la advocación de Santa Ana (26/I/1331). En su testamento mandó varias sumas de dinero a los cenobios de Ávila y otros lugares de la diócesis. El obispo de Astorga, Alfonso Martínez (1301-1314), con el consentimiento del deán y cabildo, donó varias iglesias a San Pedro de los Montes, por la penuria en que se hallaba y para que no fuera abandonado (1311); a cambio, el monasterio entregó al obispo propiedades en los Barrios de Salas¹³.

El obispo de Burgos, Pablo de Santa María (1415-1435), autorizó a Dorotea Rodríguez de Valderrama a vivir con sus compañeras en la ermita de San Jorge, próxima a la iglesia de Santa María la Blanca, para adoptar la regla de San Agustín (1429). Entregó el monasterio agustino de San Juan de Ortega a los jerónimos (1432), quienes dirían aniversarios por su alma y donó a San Miguel del Monte la ermita de Santa Olalla de Galbárruli (2/I/1434) y el beneficio de Castilseco porque el cenobio le informó que, en la iglesia de San Julián de dicho lugar, no había clérigo y estaba en ruinas (14/XI/1434). Sin embargo, el convento mas favorecido por el obispo y su familia, fue San Pablo de Burgos, contribuyendo a sus obras y donando ajuar litúrgico. Alonso de Cartagena, su hijo y sucesor, concedió indulgencias a los fieles que beneficiasen a San Pablo, continuó la protección a San Juan de Ortega y favoreció a los benedictinos de San Juan, destacando su papel en el pleito que mantenía con el cabildo por la legítima de quienes se se-

de Salamanca, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 96; Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdova, 1613, p. 171; Ricardo del ARCO, *Sepulcros de la Casa Real de Castilla*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita (CSIC), 1954, p. 302; María Jesús ORTEGA GONZÁLEZ, *Santa María de Valbuena. Un monasterio cisterciense a orillas del Duero (siglos XII-XV)*, Valladolid, Institución Cultural Simancas, 1983, pp. 50-51.

¹³ Sancho Blázquez Dávila mandó en su testamento 500 maravedís a San Benito de Ávila y Rapariegos y 300 al monasterio de Gómez Román (Arévalo); Luis Vicente DÍAZ MARTÍN, *Colección documental de Pedro I de Castilla (1350-1369)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1997, n° 234; Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, "Nobles y monjes: los Osorio villafranquianos y los monasterios bercianos (siglos XIV-XV)" *Hispania Sacra*, LXVIII/138 (2016), p. 583; Julio SÁNCHEZ GIL, "El obispo Sancho Dávila, un miembro relevante de la casa de Navamorcuende en la Baja Edad Media", *Anales Toledanos*, 39 (2003), pp. 90 y 100.

pultaban en el cenobio, siendo su sentencia favorable al monasterio, disminuyendo el importe a entregar a las parroquias; hizo donaciones, encaló la iglesia, colocó las puertas y construyó el coro. Fundó el monasterio de la Merced, cerca de Burgos y el de San Ildefonso, para canonasas de San Agustín. En su testamento donó a Santa Dorotea 1.000 maravedís, 50 fanegas de harina de trigo y 50 cántaras de vino (1453); por su parte, del obispo Luis de Acuña obtuvieron licencia para pasar a la iglesia de San Andrés (1459)¹⁴.

Antes de que Pablo de Santa María fuera obispo, el convento de San Pablo le donó una capilla pequeña dentro del cabildo para su sepultura, la de su madre y la de otros familiares (1413). Entre las condiciones del prelado estaba la prohibición de hacer sepultura, salvo arcos en las paredes. Años más tarde se hizo con el patronato de la capilla mayor –puede que influyera su sobrino Martín, prior del convento– donde

¹⁴ En cuanto a San Pablo de Burgos, Pablo de Santa María ayudó a las obras de la iglesia del convento, el capítulo, adornó la sacristía y donó una cruz, cálices de plata y su pontifical. Alonso de Cartagena concedió cuarenta días de perdón a los que orasen, dijese y oyese misa, diesen limosnas en las capillas dedicadas a la Virgen, san Bartolomé, san Blas y san Ildefonso y a los que anduviesen con devoción por el claustro (7/VI/1451); a quien oyese el sermón del fraile dentro o fuera de la casa, la Salve cantada que se decía a completas y a quien dijese el Ave María y el Padre Nuestro por la paz de la Iglesia y Reino (18/VI/1454). Entre los benefactores de la familia estaban Álvar García de Santa María, quien donó una huerta y el uso del agua y, el hijo del prelado y regidor de Burgos, Pedro de Cartagena, entregó tres mesones y una huerta en el arrabal de Vega por ruego de su padre (27/VIII/1434). Por lo que respecta a la protección de Alonso de Cartagena a San Juan de Ortega, recibió una bula de Eugenio IV para averiguar si eran excesivos los oficios que se decían en el cenobio, que finalmente rebajó (1443); concedió cuarenta días de perdón a quienes visitasen la iglesia del monasterio en las vísperas de Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés, Resurrección, Corpus Christi, San Juan Bautista, los Apóstoles, San Miguel, San Jerónimo, San Nicolás, San Juan de Ortega y en las fiestas de la Virgen y a los que diesen limosnas para mantenimiento de los religiosos y aumento del culto. En su testamento hizo un contrato con el cantero Pedro Fernández de Ampuero, por el que en ocho años tenía que terminar las obras, pagándole 198.000 maravedís cuando terminase el plazo y entregó, además de los 5.000 maravedís que había donado, otros 15.000: una tercera parte eran para encalar la iglesia cuando estuviere terminada, otra para colocar las puertas y la restante para construir el coro, en María Laura GIORDANO, "La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)", *Hispania Sacra*, LXII/125 (2010), p. 67; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 188, n° 2; LÓPEZ, *Tercera*, p. 165; Fernán PÉREZ DE GUZMÁN y Lorenzo GALÍNDEZ DE CARVAJAL, *Crónica del señor rey don Juan Segundo*, Valencia, Benito Monfort, 1779, p. 579; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 189, n° 4; ARRIAGA, *Historia*, p. 156; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 263, n° 6 y 8; Luis FERNÁNDEZ GALLARDO, *Alonso de Cartagena. Iglesia, política y cultura en la Castilla del siglo XV*, Tesis Doctoral Inédita, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 120-121 y 1220-1223; Teófilo LÓPEZ MATA, "Convento de Santa Dorotea", *Boletín de la Institución Fernán González*, 165 (1965), p. 796.

estaban varias tumbas de los linajes de la Cerda y Lara, que se pusieron en el pavimento delante del altar mayor (1430). Esto suponía un cambio de intenciones ya que, desde que fue promovido al obispado, adquirió la capilla de Santo Tomás de Aquino, en la catedral. En la capilla mayor del convento se sepultaron varios de sus familiares y, a los miembros de su entorno, como sus criados y oficiales, les repartió capillas donde se inhumaron y dotaron oficios. En su epitafio, el prelado dejó claras las obras que hizo en el convento *qui venerandus pontifex hanc ecclesiam cum sacristia et capitulo suis sumptibus edificavit*. Los vínculos entre sus familiares y el cenobio se mantuvieron durante años, como ejemplifican las donaciones de Alvar García de Santa María y Pedro de Cartagena¹⁵.

En las sedes gallegas, el obispo de Lugo, Rodrigo (1300-1306), cedió una plaza junto al convento dominico para que hiciesen la iglesia (1303). En 1363, se fundó Santa María la Nueva (Lugo), para lo que el convento dominico dio casas y huertos en el barrio de Burgo Novo, donadas previamente por el obispo Pedro López de Aguiar (1349-

¹⁵ En la primera capilla cedida por el convento al obispo se sepultaron Pedro Suárez de Santa María y Alvar García de Santa María, sus hermanos, y el doctor Gonzalo García de Santa María, arcediano de Briviesca y Auditor del papa (9/IX/1413). El arco de la parte derecha de la pared de la capilla mayor era para el sepulcro del obispo, el de la izquierda para su hijo Gonzalo, obispo de Plasencia (m. 1448). En la capilla del Capítulo, en el lado del evangelio, se sepultó Juana, la esposa del obispo, en un arco de piedra y con hábito dominico (1420) y en el lado de la epístola, su madre María (1416). A sus pies, en un sepulcro de alabastro yacía María Núñez, hermana de Pablo. En otro arco de la pared estaba Juan Garcés de Maluenda (n. 1380). En el pavimento de la capilla había tres sepulturas llanas que quizá fueran de tres hermanas del obispo. En otro arco calado, visible por la parte del capítulo y del claustro estaba el bulto de hombre armado de Diego Hurtado de Mendoza y su esposa Catalina de Cartagena (sic) (1450). A los pies de Pablo estaba enterrado su sobrino preferido y su alcaide, Gonzalo Rodríguez de Maluenda, regidor de Burgos (1439). También lo hicieron Pedro de Cartagena (1472), hijo del obispo, con María Sarabia y Mencía de Rojas, su primera y segunda mujer. Alonso y Lope de Rojas, nietos del prelado (1477). Entre los miembros de su entorno se encontraban Rui García de Fuentes, escribano de la cámara del rey y mayordomo del obispo Alonso de Cartagena, por quien se decía una misa semanal en la capilla de san Sebastián donde estaba enterrado; Lope Fernández de Sandoval, sacristán de Castrojeriz y canónigo de Burgos, criado y camarero de Pablo de Santa María, se sepultó en la capilla de Santiago, donando unas casas que rendían 1.200 maravedís a cambio de tres misas de réquiem semanales (1450), en AHN, Clero, Pergaminos, carp. 187, nº 4 y 17; RAH, Salazar y Castro, M-8, ff. 302 a 303 v; José Antonio CASILLAS GARCÍA, "Los enterramientos en el convento de San Pablo de Burgos", *Archivo Dominicano*, XXIII (2002), pp. 230-234, 254, 258, 271-278 y 285-286; ARRIAGA, *Historia*, pp. 61-62, 67-68 y 77-78; Anacleto OREJÓN CALVO, *Astudillo. Convento de Santa Clara. II Apéndice documental*, Palencia, Diputación de Palencia, 1984, Apéndice Segundo, nº 10.

1390). El arzobispo de Santiago, Juan García Manrique (1383-1388), fue el promotor del convento de terciarios franciscanos de Santa María A Nova de Melide, quien obtuvo unas casas en Mazarelas gracias al prelado. No fue el único arzobispo que apoyó a los terciarios franciscanos, siguiendo su ejemplo Lope de Mendoza (1399-1445) y Álvaro de Isorna (1445-1449)¹⁶.

En las diócesis andaluzas, el arzobispo agustino de Sevilla, Alonso Fernández de Toledo y Vargas (1361-1366) ayudó a la construcción del refectorio y otras obras del convento agustino. Gonzalo de Mena (1394-1401), donó a los cartujos la casa de terciarios franciscanos de las Cuevas (1399-1400), trasladando a los primeros San Juan de Aznalfarache. Antes de morir ordenó la continuación de las obras a su criado y canónigo de la catedral de Sevilla, Juan Martínez de Victoria; sin embargo, este tuvo que entregar al infante Fernando 30.000 doblas moriscas para las campañas andaluzas. El prelado falleció en 1401 siendo sepultado provisionalmente en la capilla de Santiago de la catedral de Sevilla, hasta que se terminase la cartuja, donde debería ser trasladado su cuerpo. Previamente había sido obispo de Burgos (1382-1394), lo que explica que donara al convento agustino de la ciudad, heredades, casas y las posesiones que tenían en Villanero y sus términos para que semanalmente le dijeran tres misas rezadas y un aniversario (9/IX/1394). El obispo de Córdoba, Sancho Sánchez de Rojas (1440-1454) concedió permiso al monasterio de la Madre de Dios para que recaudase limosnas para ornamentos, por las iglesias del obispado (1444) y en 1440 actuó en la fundación del convento franciscano promovido por fray Martínez de Pineda. Gonzalo de Illescas concedió en su testamento cuatro libros a Santa María de las Dueñas de Córdoba¹⁷.

¹⁶ Manuel RISCO, *España Sagrada. Tomo XLI. De la Santa Iglesia de Lugo*, Madrid, Viuda e hijos de Marín, 1798, pp. 92-93 y 120; María Dolores FRAGA SAMPEDRO, "Santa María a Nova, un convento terciario en la Compostela medieval: fundación y benefactores", *SÉMATA. Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014), pp. 132, 140 y 158.

¹⁷ Francisco TARÍN Y JUANEDA, *La Real Cartuja de Miraflores (Burgos). Su historia y descripción*, Burgos, Hijos de Santiago Rodríguez, 1897, p. 81; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 177, nº 7; José María MIURA ANDRADES, *Frailles, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998, p. 69; José de VALLES, *Primer instituto de la sagrada religión de la Cartuxa*, Barcelona, Mateo

En el arzobispado de Toledo, Gómez Manrique (1362-1375) entregó el monasterio de canónigos regulares de Sopedrán a los benedictinos (27/VI/1372) y lo dotó para acoger un abad y doce monjes procedentes de San Millán de la Cogolla. Lo eximió de visitadores, del arcipreste de Hita y del arcediano de Guadalajara y los puso bajo su sujeción directa. Donó la finca de Medianedo, cerca de Yunquera de Henares, 300 ovejas, 50 vacas y ocho pares de bueyes de labranza, 100.000 maravedís para comprar tierras y las tercias de Nijueque, Muduex y Valdanas. A petición suya, Enrique II concedió 20 excusados para que labrasen las heredades del monasterio. A cambio le decían diariamente dos misas, una cantada y otra rezada, la primera de ellas, de Nuestra Señora, por el buen estado del príncipe, por Enrique II y por él, siendo enterrado en el coro de la iglesia. Alfonso Carrillo (1446-1482) contribuyó para poner Sopedrán bajo la dependencia de San Benito de Valladolid (1448-1456), intervino en las reformas de San Francisco de Toledo y Guadalajara y, por mandato pontificio, en la de San Agustín de Castillo de Garcimuñoz (1459-1460)¹⁸.

Barcelón, 1792, pp. 204-208; José María MENA CALVO, "Un toledano en la silla arzobispal de Sevilla. Don Gonzalo de Mena y Vargas, máxima figura de la iglesia hispalense medieval", *Toletum*, 13 (1982) p. 276; SANZ, "Los obispos", pp. 624-625 y 630.

¹⁸ Una vez recibida la renuncia del abad de Sopedrán, Carrillo escribió al cabildo de Toledo en junio de 1448, para que, en su nombre, autorizasen el paso del cenobio a la dependencia de Valladolid; en el documento de incorporación ordenó que se guardasen los privilegios que tenía Sopedrán de sus predecesores (16/VII/1448); la introducción de la observancia presentó problemas y en 1452 resurgió el asunto, hasta su incorporación definitiva en 1456, tras la sustracción de la sujeción a Toledo por Nicolás V. A petición del marqués de Villena, fundador de San Agustín de Castillo de Garcimuñoz, Pío II encargó al prelado que mandase al provincial de la orden comenzar la reforma en un tiempo razonable (18/I/1459); en caso de no hacerlo, el papa estableció que el cenobio debía pasar a los franciscanos observantes. El arzobispo volvió a insistir (27/III/1460), triunfando seguramente la reforma, ya que no hay constancia de la entrada de los franciscanos, en Ernesto ZARAGOZA PASCUAL, "Un abadologio inédito del monasterio de Sopedrán", *Wad-al-Hayara: Revista de Estudios de Guadalajara*, 3 (1976), p. 33; ORTEGO, "El patrocinio", p. 287; Jesús CARRASCO VÁZQUEZ, "Los monjes banqueros de Sopedrán", en *Actas de las VIII Jornadas de Castilla La Mancha sobre investigación en archivos. Hacienda y fiscalidad. Guadalajara (27 al 30 de noviembre de 2008)*, Guadalajara, Cuadernos de Archivos y Bibliotecas de Castilla-La Mancha nº 10, 2009, pp. 2 y 3; HEREDIA, *Historia*, pp. 107, 109-111 y 117-118; Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, "El arzobispo Alfonso Carrillo de Acuña (1412-1482). Una revisión historiográfica", *Medievalismo*, 25 (2015), p. 180-181 y *La Iglesia de Cuenca en la Edad Media (siglos XII-XV). Estructura institucional y relaciones de poder*, Tesis Doctoral Inédita, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp. 504-505.

Los prelados como nobles: intervenciones en los monasterios de sus señoríos y en los vinculados a sus linajes

Muchos de los prelados pertenecían a linajes nobiliarios y fueron titulares de señoríos. Esto tuvo como consecuencia que, además de los monasterios fundados y beneficiados en sus diócesis en calidad de obispos, también lo hicieron en sus villas señoriales y en aquellos vinculados a su linaje, como miembros del estamento nobiliario.

San Blas de Villaviciosa tuvo su origen en una capilla fundada en 1347 por el arzobispo de Toledo, Gil de Albornoz (1338-1350), a la que concedió varias tierras cercanas a Alcalá de Henares y beneficios religiosos. Un año después la convirtió en un monasterio de Canónigos Regulares de San Agustín, al que dio más beneficios, haciendas, dinero, indulgencias a los peregrinos que lo visitaran y solicitó el nombramiento de conservadores y jueces para sus bienes (19/IX/1348). Ofreció la posibilidad al rey y a la orden de Santiago de volver a adquirir la villa de Paracuellos, que había comprado a Alfonso XI y, en caso de que no la quisiesen, quedaría para San Blas. Gutierre Álvarez de Toledo (1442-1446) pidió a Eugenio IV permiso para entregar la abadía premonstratense de San Leonardo de Alba a los jerónimos (1439), autorizándolo dos años después (26/VIII/1441). Se sepultó en la colegiata de Talavera, siendo trasladado su cuerpo a un sepulcro monumental situado en el presbiterio del monasterio (16/I/1472), tal y como dispuso en su testamento (1444). Su sucesor, Alfonso Carrillo, fundó el convento franciscano observante de Santa María de Jesús en su villa de Alcalá de Henares (1453), al que Íñigo López de Mendoza mandó en su codicilo 50.000 maravedís para sus obras (5/VI/1455) por los cargos que tenía del arzobispo¹⁹.

¹⁹ Cuando Gil de Albornoz visitaba el monasterio, donó el préstamo de la iglesia de Trijueque y medio préstamo de las de Maduex, para la fábrica de la sacristía (16/VI/1350). En su exilio de Villeneuve (Aviñón) entregó su hacienda de "la casa de Heras", en la aldea de Heras de Suso, término de Hita (7/I/1351). Resulta de interés su testamento, ya que en lo que se refiere a su relación con los monasterios, prevalece su condición de cardenal frente a la de obispo, dotando numerosas misas en cenobios italianos y de Aviñón. Compró a Alfonso XI la villa y castillo de Paracuellos, perteneciente a la orden de Santiago por 124.000 maravedís; si

En cuanto a los vínculos con los monasterios por cuestiones familiares, el mencionado Gil de Albornoz, en su testamento encargó 3.000 misas en conventos mendicantes de la archidiócesis de Zaragoza, según ordenase su arzobispo, Lope Fernández de Luna, debido a su familiaridad por parte de madre. Gutierre de Toledo (1377-1389), hermanastro de la priora de Santo Domingo el Real de Toledo, Urraca Téllez, entregó en su testamento 1.000 maravedís al cenobio. En San Francisco de Villafranca, cerca de Valcárcel se inhumó García Enriquez de Osorio (m. 1448), arzobispo de Sevilla (1442-1448) y hermano de Pedro Álvarez Osorio, junto a otros miembros del linaje. En San Francisco de Cuéllar lo hizo Gutierre de la Cueva, hermano de Beltrán y obispo de Palencia (m. 1469), en una capilla del lado del Evangelio. Pedro de Luján, camarero de Juan II, mandó en su testamento que enterrasen en su capilla de San Francisco de Madrid a su sobrino Fernando de Luján, obispo de Sigüenza (31/XII/1472). El obispo de Oviedo, Íñigo Manrique (1444-1457), ordenó su sepultura en Calabazanos (1473). En Montesión lo hizo el de Astorga, García de Toledo, hijo del fundador Alfonso Álvarez de Toledo, donde edificó una suntuosa

el rey o la orden lo quisiesen pagando dicho precio, lo dejaba al deán y cabildo de Toledo para que entregasen 2.000 maravedís anuales a San Blas de Villaviciosa, la mitad para reparación de las casas y la otra mitad para vestuario de los canónigos del monasterio; en caso de no aceptar lo anterior, dejaba la villa y castillo o dicho precio a San Blas. Los cargos de Íñigo López de Mendoza derivaban de haber tomado bienes del antecesor de Carrillo, Juan de Cerezuela, pese a que este le hizo remisión de todo ello sin ningún precio en un documento firmado en la mi villa de Alcalá (11/IX/1424). Una bula de 1446 confirmaba el establecimiento de los jerónimos en San Leonardo, teniendo lugar la ceremonia solemne el 16 de noviembre de 1447, en REVUELTA, *Los jerónimos*, pp. 229-230; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 584, nº 13; SIGÜENZA, *Historia*, pp. 167 y 411; SÁNCHEZ, “Don Pedro”, pp. 294-296; Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Historia de la vida y hechos dell’ ilustriss. y reverendiss. señor cardenal don Gil de Albornoz*, Bolonia, Herederos de Ioan Roxo, 1612, pp. 168-190; Marta POZA YAGÜE, “La capilla mayor del monasterio de San Leonardo de Alba de Tormes, panteón funerario de los Álvarez de Toledo. Precisiones acerca de su estructura”, en Francisco J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (coord.), *La Orden de San Jerónimo y sus monasterios. Actas del Simposium (I)*, San Lorenzo del Escorial, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1999, pp. 339, 341 y 351-352; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, Madrid, CSIC, 1942, pp. 325-333; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 403, nº 1; DÍAZ, “El arzobispo”, pp. 180-181 y *La Iglesia*, pp. 504-505; Ildefonso M. GÓMEZ, “Monasterios y monjes jerónimos en los viajeros Ponz, Jovellanos y el barón Davillier”, en *Studia Hieronymiana*, vol. II, Madrid, Orden de San Jerónimo, 1973, p. 44; PINILLA, *El arte*, p. 50.

capilla en la cabecera de la iglesia para que le dijieran tres capellanías (m. 1488)²⁰.

El arzobispo de Sevilla, Alonso de Fonseca, en su testamento (1460) mandó a San Ildefonso de Toro, convento ligado a su linaje, todos sus libros de diferentes materias, que ordenó inventariar, y 60.000 maravedís para construir una librería donde albergarlos. Donó a su capilla todos sus libros litúrgicos, se comprometió a terminar de cubrir las naves de la iglesia, su capilla funeraria familiar y construir una sacristía, dejando 1.000.000 maravedís. Ordenó hacer una sepultura de alabastro en medio de la capilla, representado vestido con el pontifical y labrada *segun a nuestro estado pertenesce*. En ella debía haber doce capellanes, de los que uno sería el sacristán y dos *mozos fiadores*, para decir dos misas cantadas diarias. La negativa de los primeros herederos a cumplir su voluntad y el rechazo del convento a los capellanes externos, dieron lugar a que la fundación quedase sin terminar, pese a haberse hecho la mayor parte del gasto, y que el prelado se sepultase en la iglesia de Coca, omitiendo las referencias a la capilla en otro testamento posterior. Mandó dar a cada monasterio de Toro, tanto masculino como femenino 500 maravedís para rogar a Dios por su alma y la de sus difuntos²¹.

²⁰ García Enríquez de Osorio y su hermano, reedificaron la capilla mayor y otras dependencias de San Francisco de Villafranca, en GINÉS, *Historia*, pp. 168-190; Francisco de Paula CAÑAS GÁLVEZ, “Urraca Téllez: Ascendencia social y proyección político-religiosa de una priora de Santo Domingo el Real de Toledo (ca. 1352-1431/32)”, *Mirabilia. Revista Electrónica de História Antiga e Medieval*, 17 (2013), p. 284; RAH, Salazar, 9/329, ff. 143-144 y 165-168; RAH, Salazar y Castro, M-62, ff. 136 a 139; Rosa María MONTERO TEJADA, *Nobleza y sociedad en Castilla. El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Caja Madrid, 1996, p. 293; Balbino VELASCO BAYÓN, “El convento de San Francisco de Cuéllar”, *Archivo Ibero-Americano*, 130-131 (1973), p. 278; Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *El Cister en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (siglos XII-XV)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1986, pp. 718-719; Manuel de CASTRO, *Crónica de la Provincia franciscana de Santiago (1214-1614)*, Madrid, Archivo Ibero Americano, 1971, p. 148; Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, “Yacentes de obispos franciscanos en época de los Trastámara”, en María del Mar GRAÑA CID (coord.), *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balances y perspectivas*, Barcelona, GBG, 2005, p. 920.

²¹ Alonso de Fonseca dotó la capilla con una renta anual de 65.000 maravedís situados en Burgos y pidió asentarlos en Toro o Zamora; la llave se entregaría al prior, quien, junto al capellán mayor de su capilla y el heredero de sus villas, tenían que visitarla una vez al año y, si faltara algún libro, debía reponerlo el convento. Se mandó sepultar en la capilla que tenemos avenida y acordada de faser con Gomes Dias, cantero vecino de Palencia, a la que mandó llevar el cuerpo de su padre y hacer arcos y sepulturas para las de sus padres, su

Lope de Barrientos nació en Medina del Campo y tomó el hábito en San Andrés, el cual reedificó, construyó su claustro y la sillería del coro, donde labró sus armas. En su testamento donó 20.000 maravedís para las obras, sus pontificales de seda morada *brocada*, un incensario, vinajeras de plata de cuatro marcos, un cáliz de plata sobredorada, su *brevariario mediano* para que rezasen las horas los frailes enfermos, libros y joyas (17/XI/1454). La oposición de los religiosos a la reforma, hizo que las relaciones se enturbiaran, escogiendo como sepultura el hospital de San Antonio, que edificó y dotó cerca del convento. En la capilla de las Once Mil Vírgenes, en San Andrés, permitió inhumar a los hijos de sus visitadores, pero en sepultura llana a ras del suelo, a la entrada de la misma y a los lados de sus padres, prohibiendo hacerlo entre el altar y los bultos. En su testamento hizo donaciones a varios cenobios de Medina: San Bartolomé, San Sadorní, Santa María la Real y Santa Clara; mandó realizar sus exequias en el hospital y en San Andrés a las que tenían que acudir todos los monasterios de la villa, excepto los que guardaban clausura y dotó otra serie de oficios en ambos lugares por su alma y la de sus padres, con un recuerdo a los reyes por los cargos obtenidos de ellos²².

hermano Hernando de Fonseca y quienes sucediesen en el mayorazgo que fundó con sus villas de Coca y Alaejos. El resto de sepulturas se las dejaba a sus sobrinos, según ordenara su hermano Fernando o quien sucediese en el mayorazgo. Se sepultaron sus hermanos Pedro de Ulloa y el I señor de Coca, Hernando de Fonseca, quien, en su testamento ordenó inhumar a María y Teresa, su primera y segunda mujer (8/II/1463). Los sobrinos del arzobispo, Alonso y Antonio de Fonseca, se negaron a cumplir lo acordado por el primer testamento de su tío alegando que el fundador del mayorazgo había muerto sin tanto dinero y que la piedra que se habían recogido para la obra junto al monasterio fue requisada por Juan de Ulloa para fortificar la ciudad, en RAH, Salazar y Castro, M-12, ff. 228 a 238 v; FLORANES, *Memorias*, notas VII y XII y p. 115; RAH, Salazar y Castro, M-17, ff. 45 a 47.

²² A las dominicas les dio 5.000 maravedís y un cáliz de tres marcos de plata dorada con sus armas; a San Bartolomé 1.000, a San Sadorní 500 y a Santa Clara un cáliz de dos marcos de plata con sus armas. Ordenó ir a sus exequias al hospital el primer domingo y para que celebrasen misa el lunes a los conventos de Medina, entregando a cada uno 500 maravedís, al igual que a las clarisas y dominicas, a quienes eximió de ir por su clausura, debiendo cantar las exequias en sus monasterios. El lunes por la tarde o el martes después de las exequias, estos religiosos debían hacer las mismas en San Andrés por su alma y las de sus padres, dejando la cera que sobraba para el convento. El lunes de su sepultura y los nueve días siguientes ordenó decir treinta misas de réquiem rezadas y, como no se podrían decir todas en el hospital, mandó las restantes en San Andrés y que los religiosos que las dijeran tuvieran que decir respuestas sobre las sepulturas de sus padres en la capilla de las Once Mil Vírgenes. El día de sus exequias y hasta un año, debían ofrendar diariamente pan y vino al hospital y a San Andrés, a partes iguales. Mandó a los frailes de San Andrés decir dos misas

Los vínculos de los obispos con los monasterios: profesos, visitadores y reformadores

Otra de las situaciones que llevó a los obispos a ser benefactores de los monasterios fue el haber tenido algún cargo en sus respectivas órdenes como provinciales, visitadores o custodios, haber tomado el hábito y profesado en ellos o fomentado su reforma. Todo lo anterior hizo que no se olvidasen de los cenobios donde comenzaron su carrera eclesiástica, que les dio el acceso al episcopado.

El obispo de Orense (1447-1462) y Badajoz (1462-1479), Pedro de Silva, donó un palacio y varias casas a San Pedro Mártir de Toledo, donde había tomado el hábito y cuya refundación y traslado correspondió a sus padres, el adelantado de Cazorla, Alfonso Tenorio y su esposa, Guiomar de Meneses. En San Ildefonso de Toro, el obispo de Coria, García de Castronuño (1403-1420) construyó el claustro bajo y la capilla de Nuestra Señora de las Paces, donde se sepultó y donde ya estaban enterrados sus padres, donando varias vestimentas, ajuar litúrgico y joyas. El arzobispo de Sevilla, Diego de Deza había profesado en el convento toresano (1459), vinculado a su familia, en el que financió obras, al igual que en San Esteban de Salamanca, donde fue prior y obispo de la ciudad. Juan de Torquemada, obispo de Orense

rezadas diarias por su alma en el altar de la capilla de las Once Mil Vírgenes que el arzobispo había dotado con heredades de Trabancos, aldea de Medina, y la comunidad le suplicó que, al no poder administrarlas, les diese otra cosa por ellas, traspasándoles 32 cargas de pan, mitad trigo, mitad cebada y 3.000 maravedís de juro; ordenó a sus albaceas que si en vida no consiguiese el privilegio del juro, pagasen lo que costase sacarlo a los religiosos y que les ayudasen a obtenerlo en el año de su fallecimiento; mandó a los frailes que dijese las misas, que salieran a decir sus respuestas sobre las tumbas de sus padres, hicieran *conmemoracion y suplicacion* en las misas por los reyes *por los cargos que dellos tenemos* y mandó a los visitadores del hospital y de la capilla que ordenasen decir las misas en ambos lugares. Ordenó que fray Fernando de Cantalapedra, su criado, fuera uno de los capellanes del hospital *inmovible* por toda su vida sin poderle quitar los visitadores y que, por él o por un sustituto, pudiera servir la capellanía y llevar el salario de ella como si la sirviese él mismo. Donó bienes y heredades al arcipreste, clérigos y al cabildo de Medina para que dijeran anualmente doce aniversarios, la mitad solemnes y la otra mitad llanos, en el hospital y en el convento. Reconoció haber dado a San Andrés libros *solepnes* y joyas de gran valor, puestos en su librería, donde mandó que estuviesen siempre y las joyas en su lugar y que ningún provincial, ni el prior y religiosos pudieran enajenarlos, en MÉNDEZ, *Origen*, pp. 26v; ACSES, Ms. 76/2, f. 393; CUENCA, "El legado", pp. 309-322.

(1443-1447), reedificó con mayor suntuosidad la iglesia de San Pablo de Valladolid, lugar donde tomó el hábito²³.

El obispo de Lugo, Juan Enríquez (1409-1417), buscó su último refugio y su entierro en el centro del coro de Santa Clara de Toledo, al que donó sus atributos episcopales, tras haber sido su visitador y custodio de la custodia de Toledo. En su bulto sepulcral dejó vinculada su memoria a la orden mediante el cordón franciscano y, pese a que desconocemos su testamento, dejó una parte considerable de sus bienes al monasterio, como nos informan dos bulas de Martín V aprobando los legados del prelado. Diego de Bedán, obispo de Badajoz (1409-1415), Plasencia (1415-1442) y Cartagena (1422-1425), profesó en San Francisco de Mayorga y se enterró en la capilla de San Francisco y San Antonio que fundó en la catedral de Murcia, pero ordenó construir su sepulcro y epitafio en la capilla mayor del convento²⁴.

Lope de Barrientos, además de los vínculos con San Andrés de Medina del Campo, señalados en el epígrafe anterior, donó joyas en su testamento a San Pedro de las Dueñas, tras haber sido entregado a los dominicos a petición suya. Tras la aparición de la Virgen de la Peña de Francia, el obispo pidió a Juan que lo entregase a dicha orden, a lo que accedió (9/IX/1436) y nombró al prelado administrador perpetuo del convento, quien renunció a los pocos meses en fray Juan de Villalón,

²³ García de Castronuño donó capas, casullas, estolas, manípulos, mantos, frontales, mirtas, cálices de plata dorados y esmaltados –uno de ellos con las armas del infante y de la orden–, patenas, ampollas y nueve sortijas de oro con piedras preciosas: esmeraldas, zafiros, rubís, jacintos, topacios, diamantes y dos arcas cofres y dos bacinetes de plata, en Luis LORENTE TOLEDO, *San Pedro Mártir el Real, conventual y universitario*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 54; FLORANES, *Memorias*, p. 53; AHN, Clero, Pegaminos, carp. 3.573, n.º 8; José GÁMEZ MARTÍN, “Inquisición, mitra y carisma. Don fray Diego de Deza, arzobispo de Sevilla. Brevisima aproximación a un hombre y su época”, en Francisco J. MATEOS ASCACÍBAR (coord.), *Inquisición. XV jornadas de Historia en Llerena*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2014, p. 165; Enrique FLÓREZ, *España Sagrada. Tomo XVII. De la santa Iglesia de Orense*, Madrid, Antonio Marín, 1763, p. 158.

²⁴ Otro de los motivos de las relaciones entre Juan Enríquez y el monasterio era su familiaridad con Alfonso XI, de quien era bisnieto, ya que allí estaban sepultados otros descendientes del rey y profesaban y fueron abadesas las hijas bastardas de Enrique II, Inés e Isabel, en Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, “Un obispo de Lugo en Santa Clara de Toledo: el sepulcro de fray Juan Enríquez”, *Archivo Español de Arte*, 279 (1997), pp. 302-303 y “Yacentes”, pp. 918-920 y 925-927; José GARCÍA ORO, *Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, CSIC-Liceo Franciscano, 1988, p. 370; CASTRO, *Crónica*, p. 142.

confesor de María de Aragón (6/V/1437). El obispo de Ávila, Alonso de Madrigal el Tostado (1454-1455), había tomado el hábito cartujo en Escala Dei y alentó a Juan II a que fundase Miraflores, en oposición a Álvaro de Luna, contrario a la misma²⁵.

Los servicios ofrecidos por los monasterios y sus comunidades a los prelados

Los obispos se sirvieron de las bibliotecas de los monasterios para su formación. En sus dependencias tuvieron lugar actos político-religiosos en los que participaron los prelados y, algunos de ellos, los escogieron como refugio en el contexto de intrigas políticas o como lugar de retiro al final de sus vidas con la intención de ser atendidos por sus comunidades. En sus testamentos y, por tanto, en los albores de sus decesos, ordenaron que en sus dependencias se custodiara dinero, documentos importantes y libros y dieron grandes poderes a algunos religiosos para tratar cuestiones importantes como repartos de herencias, venta de villas, etcétera.

En cuanto a los monasterios como lugar de formación, la de Gonzalo de Illescas tuvo lugar en las bibliotecas jerónimas, principalmente en Guadalupe. Lope de Barrientos estudió Artes y Teología y posteriormente fue maestro de esta última disciplina en San Esteban de Salamanca (c. 1406), llegando a ser catedrático de Prima en 1415 ó 1416, hasta 1429 en que Juan II lo nombró preceptor del príncipe Enrique. En su testamento aparecen citados más de 133 volúmenes, 57 de ellos pertenecientes a Guadalupe, y tenía en su cámara libros prestados de San Andrés de Medina del Campo y de San Pedro de Riomoros, ordenando a sus albaceas su devolución, tal y como había prometido²⁶.

²⁵ Juan de ARAYA, “Historia del convento de San Esteban de Salamanca”, en Justo CUERVO (coord.), *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca, Tomo I*, Salamanca, Imprenta Católica Salmanticense, 1914, pp. 488-489; MÉNDEZ, *Origen*, p. 16r.; VALLES, *Primer*, pp. 229-230.

²⁶ María Isabel GARCÍA-MONGE CARRETERO, *Estudio y edición crítica del “Tratado del dormir” de Lope de Barrientos*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001, pp.

Los vínculos político-religiosos con los monasterios tenían que ver con sus cargos o cercanía a la corte. Alonso de Cartagena, antes de ser obispo, aparece como oidor de la Audiencia reunida en San Pablo de Valladolid, para tramitar la venta que hizo Catalina de Lancaster a Juan II de la villa de Carrión (1415) y diez años después, en el juramento del infante Enrique (abril de 1425). Ya como obispo de Burgos, fue el encargado de officiar la misa y pronunciar un sermón, con que concluyeron las exequias del traslado del cuerpo de Juan II desde San Pablo de Valladolid a Miraflores (23/VI/1455). En el claustro de Santo Domingo el Real de Madrid, Lope de Barrientos quemó los libros del nigromante Enrique de Villena, por orden regia (c. 1434). En el seno del proceso y la condena de Pedro Martínez de Osma, en San Francisco de Alcalá de Henares, en presencia del arzobispo Carrillo, Osma subió al púlpito de la iglesia y abjuró públicamente de los “errores” contenidos en su libro *Tractatus de confessione* de 1476 (24/V/1479)²⁷.

En cuanto al hospedaje en cenobios, Pedro I mandó a Gil de Albornoz devolver Paracuellos, decisión que mandó presentarles por escrito a unos mensajeros que envió a San Blas de Villaviciosa, lo que denota que solía residir con frecuencia en el cenbio; al no encontrarle, fueron a Aviñón en agosto de 1350. Los monasterios fueron lugares de refugio: Diego de Anaya fue despojado del arzobispado de Sevilla se refugió en Lupiana (1431) y el obispo de Córdoba, Pedro de Córdoba y Solier, criticaba los desmanes del señor de Aguilar, Alfonso, quien desterró al primero cuando se encontraba en San Jerónimo de Valparaíso (2/V/1469) y la segunda vez fue a la catedral con gente armada, expulsando al obispo de la ciudad (20/XI/1471); el prelado fue acogido en el monasterio, desde donde fue a Montemayor para excomulgar a Aguilar y poner entredicho a Córdoba (1/VII/1472). Otros obispos se retiraron al final de sus vidas a un cenbio como Juan En-

riquez, quien pasó sus últimos días en Santa Clara de Toledo, quizás para ser atendido por las monjas, falleciendo allí como indica una bula de Martín V: *in earum monasterio defunctus*. García Enríquez Osorio fue desde Sevilla hasta Villafranca para hospedarse en una celda baja del segundo claustro del convento franciscano, falleciendo allí como afirma su epitafio (1448). Otra situación se presentó durante el episcopado de Alfonso López de Valladolid (1466-1469), cuando se produjeron violencias en Orense entre las casas de Lemos y Benavente; el primero se refugió en la catedral y su rival entró en capilla de San Juan ocasionando daños, ante lo que el cabildo tuvo que retirarse algunos meses a celebrar sus oficios al convento franciscano²⁸.

Los monasterios actuaron como “bancos de depósitos” y archivos. El obispo de Ávila, Sancho Blázquez Dávila (1312-1355), mandó a cada una de las hijas de varios de sus sobrinos y hermanos 1.000 maravedís para ayuda de sus casamientos o para que tomasen el hábito; dejó el dinero en un arca con dos llaves en San Benito de Ávila y ordenó que una llave la tuviera su hermana Amuña Blázquez y, la otra, la abadesa del mismo nombre y, si su hermana muriese, ambas debían quedar en posesión de la abadesa (5/X/1355). El también obispo de Ávila, Diego de Fuensalida (1424-1436), pidió a Santo el Domingo el Real de Toledo que guardase su testamento en el sagrario y que se pusiera en un arca con dos llaves, una para la priora y otra para el señor de la mitad de Fuensalida (1428). Lope de Barrientos mandó poner en el hospital de San Antonio el inventario de las joyas y libros donados a San Andrés, junto a las otras escrituras, autorizando a los religiosos que se las mostrasen para que no se perdiesen. A cambio de las donaciones que realizó a la Mejorada el arzobispo de Sevilla, Alonso de Fonseca, rogó a su prior, *en cuyo poder esta la mayor parte de los dichos libros*

15 y 16; Paloma CUENCA MUÑOZ, *Lope de Barrientos. Tractado de la Divinança*, Tesis Doctoral Inédita, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1992, pp. 5-6; SANZ, “Los obispos”, p. 629 y “El legado”, pp. 309-322.

²⁷ FERNÁNDEZ, *Alonso*, pp. 299, 363 y 1174-1175; GARCÍA-MONGE, *Estudio*, p. 425; DÍAZ, “El arzobispo”, pp. 179-180.

²⁸ FERRER, “Estudio”, pp. XXI-XXII; CENDÓN, “Un obispo”, p. 304; José María MONSALVO ANTÓN, “Diego de Anaya (1357-1437) y su tiempo. Aristócrata, obispo, diplomático y humanista”, en Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ y Luis E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coords.), *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2014, p. 253; CENDÓN, “Yacentes”, p. 921; SANZ, “Los obispos”, pp. 643-644 y 657; FLÓREZ, *España*, p. 163.

de la biblioteca que mandó hacer en San Ildefonso de Toro, que los entregase a sus herederos y albaceas para que los llevaran a la misma. Dejó 600.000 maravedís para ayuda al casamiento de sus sobrinas, ordenando que quedasen en poder del prior, quien tenía que entregarlas una vez que se casasen. El obispo de Lugo, García Martínez de Baamonde (1441-1470), bautizó en la parroquia de Santiago a un judío (1452), guardándose el documento en San Francisco de Valladolid²⁹.

Los prebostes encomendaron asuntos importantes a los religiosos. El obispo de Ávila, Diego de Fuensalida, dio poder al guardián de San Francisco de Toledo al que, en caso de que su linaje se extinguiese, permitía vender la mitad de Fuensalida a quien más pagase y unas casas que tenía en Toledo; el dinero que obtuviese se repartiría en redimir cautivos y en varios cenobios de Toledo –Santa Úrsula, Santo Domingo el Antiguo y San Francisco– para que dijese oficios por él y su familia (1435). Lope de Barrientos reconoció que su criado, fray Fernando de Cantalapiedra, recaudó ciertas cuantías de maravedís, oro, plata, joyas y otras cosas y le dio finiquito para que no le reclamase nada; le encargó que, si fallecía fuera de Medina, hiciera llevar su cuerpo para sepultarlo en el hospital, tomase todos sus bienes, hiciera inventario ante su secretario y ordenara llevarlos a Medina para ejecutar su testamento con sus albaceas. Alfonso Carrillo facultó a su albacea, Juan de Medina, guardián de Santa María de Jesús de Alcalá, para que, además de testar en su nombre, ordenara su entierro en el lugar del convento que quisiesen, cobrara las deudas debidas a la mesa episcopal y pagara las deudas del preboste (29/VI/1482). Entre el 18 de agosto y el 22 de septiembre de 1476 tuvo lugar el proceso de reconciliación entre el obispo de Córdoba, Pedro de Córdoba, y el señor de Aguilar; el preboste nombró entre sus representantes en el monasterio,

²⁹ MORENO, “Semblanza”, pp. 175-187; AHNo, Frías, carp. 1311, n.º 3; RAH, Salazar y Castro, M-12, ff. 228 a 238 v; AHN, Clero, Pergaminos, carp. 3.423, n.º 7; RISCO, *España*, p. 138; CUENCA, “El legado”, pp. 309-322.

a su prior Antón de la Finojosa, para que llegase a un acuerdo con el noble y retirar su excomunicación³⁰.

Conclusiones

A nivel devocional y, a excepción de obispos como Lope de Barrientos que centró su benefacción en conventos dominicos, o monasterios como San Benito de Valladolid que gozaron de gran fama y recibieron donaciones de varios prebostes, los obispos bajomedievales se decantaron, sobre todo, por la Orden de San Jerónimo. Sus vínculos con la misma, comenzaron desde los estadios iniciales con su implicación en la obtención de la bula fundacional, su apoyo a las primeras fundaciones y la conversión de varios monasterios, en su mayoría premonstratenses, en jerónimos, extendiendo su presencia por toda la Península. Guadalupe representa un caso excepcional, al ser el principal monasterio de la Corona en la Baja Edad Media, atrayendo donaciones, exenciones e indulgencias, siguiendo la dinámica del resto de estamentos privilegiados.

Los prebostes intervinieron en los monasterios ubicados en sus diócesis protagonizando fundaciones, refundaciones –entrega a otras órdenes y traslados–, donaciones y escogiendo su sepultura en los mismos. Las órdenes fueron variadas y, tras sus actuaciones, a veces estaba la idea de privilegiar y ennoblecer a un cenobio, pero, en otros casos, iba dirigida a evitar su desaparición, bien por su estado físico, económico o espiritual. Los prebostes, en calidad de nobles, también fueron benefactores de los monasterios ubicados en sus villas señoriales y de aquellos vinculados a sus respectivos linajes. Por último, los vínculos de otros obispos con algún monasterio tenían que ver con su relación antes de hacer carrera eclesiástica, como haber profesado en ellos, haber sido visitantes, custodios, provinciales o reformadores.

³⁰ AHNo, Frías, carp. 1311, n.º 3; DÍAZ, “El arzobispo”, p. 163; SANZ, “Los obispos”, pp. 643-644 y 657; CUENCA, “El legado”, pp. 309-322.

Sin embargo, en algunas de las intervenciones de los preladados en los monasterios se dieron, simultáneamente, varias de las circunstancias anteriores.

Por tanto, los arzobispos y obispos tuvieron diversos comportamientos en la benefactoría hacia los monasterios. En su relación con los jerónimos y otros monasterios vinculados a la monarquía, primó su cercanía a la corte, equiparándose dichas actuaciones a los oficiales de la corte, quienes donaron y protegieron a dichos monasterios como forma de agradecimiento a la familia real por las mercedes concedidas y como una vía de mostrar su vasallaje. No hay que olvidar que muchos de los preladados mencionados tuvieron una estrecha relación con la corte y desempeñaron un papel de primer orden en la política castellana, lo que también explica que se vincularan a los jerónimos y otros monasterios observantes, en consonancia con las diferentes reformas religiosas promovidas por la monarquía en el periodo bajomedieval. En sus intervenciones hacia los monasterios de sus diócesis y aquellos donde profesaron o visitaron, trasluce su deber inherente a sus cargos religiosos y las relativas a los ubicados en sus señoríos y a los vinculados a sus respectivos linajes les asemeja más a la nobleza laica que al estamento eclesiástico³¹.

A cambio de la benefactoría, los monasterios y sus religiosos ofrecieron una serie de servicios a los preladados. Fueron lugares de formación, en sus estancias tuvieron lugar actos políticos en los que los preladados estuvieron presentes y dieron hospedaje a los obispos, en ocasiones, a modo de refugio, por algún problema político o, de retiro al final de sus vidas, para ser atendidos por la comunidad. En sus testamentos se aprecia la confianza depositada en los monasterios y religiosos, destacando su labor en la custodia de dinero, joyas, impor-

tantes documentos y libros, para entregarlos a alguna persona en la fecha señalada y la encomienda a los profesos de asuntos de importancia como la venta de una villa, recaudar y pagar deudas, tomar los bienes del difunto para cumplir el testamento o representar y mediar en algún conflicto.

Por tanto, al margen de los conflictos surgidos en numerosos lugares entre los monasterios y la clerecía regular, por un lado, y los obispos y arzobispos por el otro, en muchas ocasiones las relaciones fueron de colaboración. A través de la misma, ambas partes obtuvieron sus respectivos beneficios, como hemos señalado en este trabajo.

³¹ Los vínculos de la Orden de San Jerónimo con la familia real y con los oficiales y miembros del entorno de la corte se ha analizado en un trabajo de reciente publicación, en Juan A. PRIETO SAYAGUÉS, “La orden jerónima: un siglo bajo la protección de la monarquía y los oficiales de la corte Trastámara (1373-1474)”, en Francisco DE PAULA CAÑAS y José Manuel NIETO SORIA (coords.), *Casa y Corte. Ámbitos de poder en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media (1230-1516)*, Madrid, La Ergástula, 2019, 97-122.

**TERRITORIO Y MATERIALIDAD DE LO SAGRADO:
EL ROL DE LOS MONASTERIOS Y LAS IGLESIAS EN LA
ARTICULACIÓN DEL ESPACIO PROVINCIAL MESOBIZANTINO**

**TERRITORY AND THE MATERIAL DIMENSION OF
THE SACRED:
THE ROLE OF MONASTERIES AND CHURCHES IN THE
ARTICULATION OF MIDDLE BYZANTINE PROVINCIAL SPACE**

Victoria Casamiquela Gerhold
IMHICIHU-CONICET

Resumen: La dimensión material de los monasterios y las iglesias bizantinas jugaba un rol fundamental en la articulación del espacio provincial durante el siglo X. Las extensiones territoriales bajo control de las instituciones religiosas eran tan significativas que los emperadores de la dinastía Macedonia se vieron en la necesidad de promulgar un corpus de legislación que regulase las problemáticas sociales y fiscales originadas por la emergencia y consolidación de estas grandes propiedades. En términos generales, la intervención imperial estaba motivada por razones tanto económicas como políticas, dado que las estrategias de control y explotación de la materialidad monástica y eclesiástica eran fácilmente susceptibles de alterar el equilibrio fiscal, social, y militar del Imperio. A lo largo de este trabajo nos detendremos a considerar, precisamente, las características y dinámicas propias de la materialidad eclesiástico-monástica con el fin de precisar algunos aspectos

relativos a su rol en la organización de las provincias durante el período mesobizantino.

Palabras clave: Iglesias, monasterios, espacio provincial, Imperio mesobizantino.

Abstract: The material dimension of the Byzantine monasteries and churches played a fundamental role in the articulation of the provincial space during the 10th century. The amount of land controlled by the religious institutions was so significant that the emperors of the Macedonian dynasty were forced to address, in their legislation, the social and fiscal problems caused by the emergence and consolidation of these large properties. The reasons for the imperial intervention were both economic and political, since the control and exploitation of ecclesiastic and monastic properties had the potential to alter the fiscal, social, and military stability of the Empire. Throughout this paper, we will discuss the material dimension of monasteries and churches in order to reassess their role in the organization of the provincial space during the Middle Byzantine period.

Keywords: Churches, Monasteries, Provincial Space, Middle Byzantine Empire.

Durante el siglo X, los monasterios y las iglesias se contaban entre las estructuras materiales más significativas del espacio provincial bizantino. Sus edificios, sus dependencias, sus grandes propiedades de tierra se expandían en el *hinterland* rural –y, de forma prominente, también en el interior del ámbito urbano– y se integraban a un modelo de articulación del espacio definido tanto por la lógica pública del Estado como por la lógica privada de la aristocracia laica. ¿Pero cuál era el carácter de esta dimensión material propia de monasterios e iglesias? ¿Y hasta qué punto dicho carácter estaba determinado por los designios del poder imperial y/o de la aristocracia secular? Pese a que la información de la que disponemos es a menudo fragmentaria y de difícil interpretación, resulta pertinente intentar al menos una

reconstrucción del rol jugado por la materialidad de los monasterios y las iglesias en la organización socio-económica del espacio provincial mesobizantino.³²

Monasterios y gran propiedad fundiaria

Gracias al testimonio de la legislación fiscal y social de los emperadores de la dinastía Macedonia³³, sabemos que los monasterios se encontraban durante el siglo X en posesión de grandes extensiones territoriales. Romano Lecapeno había clasificado a los *higoumenos* en la categoría de *dynatoi* en su ley del año 934, y algunos de sus sucesores, especialmente Nicéforo Phocas y Basilio II, tornaron explícita su preocupación frente a la existencia (y permanente crecimiento) de la propiedad fundiaria monástica. Pese a que la evidencia es frecuentemente elíptica e imprecisa, es evidente al menos que la expansión material de los monasterios se había convertido en un motivo de inquietud para el Estado bizantino entre el siglo X y principios del siglo XI, y que la necesidad de hacer frente a esa expansión constituía un objetivo no menor de la política macedonia.

En función de esto, cabe preguntarse cuál era la problemática implícita en la acumulación de tierras por parte de los monasterios. Las circunstancias de los propietarios laicos, mejor conocidas, pueden proporcionarnos un punto de partida para abordar el análisis del problema. En el caso de los laicos, la preocupación imperial era, en primer lugar, de orden económico y fiscal. Como M. Kaplan lo señaló al analizar la legislación de Romano Lecapeno, la expansión de la gran

³² Para un marco general de las relaciones entre pequeños y grandes propietarios terratenientes en el Imperio mesobizantino, cf., entre otros, Alan HARVEY, *Economic expansion in the Byzantine Empire, 900-1200*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989, pp. 75-79, Rosemary MORRIS, "The Powerful and the Poor in Tenth-Century Byzantium: Law and Reality," *Past and Present* 73 (1976), pp. 3-27; John HALDON, "Some considerations on Byzantine society and economy in the seventh century", in *Byzantinische Forschungen* 10, 1985, pp. 75-112; *id.* "Bizancio y el temprano islam: análisis comparativo de dos formaciones sociales tributarias medievales", *AHAMM* 35-36 (2003), pp. 7-60.

³³ Entre los emperadores de la dinastía Macedonia contamos también a aquellos que no eran descendientes de Basilio I (como Romano Lecapeno y Nicéforo Phocas).

propiedad fundiaria estaba acompañada por el éxodo rural, cuyo efecto inmediato era la disminución de la mano de obra y de la intensidad del trabajo, y, en consecuencia, la caída de la productividad y de la recaudación fiscal.³⁴ A la dimensión económica del problema se añadía, en segundo lugar, una dimensión militar. La expansión de la gran propiedad fundiaria, en efecto, se producía a menudo en detrimento de los *stratitika ktemata*, es decir, de las tierras de las cuales dependían los soldados tanto para su subsistencia como para la adquisición de su equipamiento militar. Al verse desprovistos de los recursos obtenidos mediante la explotación de la tierra, los campesinos-soldados no se encontraban en condiciones de unirse al ejército, y, en algunos casos, optaban de hecho por integrarse a las milicias privadas de la aristocracia laica provincial³⁵. Este último aspecto señala, en tercer lugar, la dimensión política y social del problema. Más allá de las milicias privadas, los aristócratas provinciales obtenían de sus grandes propiedades los recursos para mantener amplias de redes de clientes, y para convertirse de esta manera en una fuente de autoridad alternativa a la del poder imperial en las provincias del Imperio³⁶. ¿En qué medida, sin embargo, estas características eran exclusivas de la gran propiedad laica? ¿Es posible pensar que tal vez algunas de las problemáticas derivadas de la fortuna fundiaria aristocrática eran también propias de la fortuna fundiaria monástica?

La respuesta es afirmativa. Más allá del aspecto espiritual (enfático en la ley de Nicéforo Phocas del año 964), las razones para restringir la expansión de la gran propiedad monástica no parecen haber sido significativamente distintas de aquellas que motivaban el control de la gran propiedad laica. En primer lugar, la disminución de los *stratitika ktemata* era un problema que se derivaba de cualquier proceso de expansión de las fortunas fundiarias –sin importar si estas eran

propiedad laica o religiosa–, ya que toda gran propiedad amenazaba las parcelas de los campesinos-soldados y debilitaba por ende los recursos del ejército imperial. La preocupación del poder imperial por las propiedades de los campesinos-soldados puede ser ilustrada, de hecho, por un ejemplo concreto: hacia el año 927, el monasterio de Kolobou elevó una queja ante la justicia porque los campesinos que habían arrendado la parcela de Gradiska no habían pagado durante los últimos cuatro años el monto acordado. A pesar de que la ley preveía en esos casos la expulsión de los arrendatarios, el juez decidió permitir que los campesinos conservaran Gradiska, dado que éstos estaban vinculados a obligaciones militares (y fiscales) ligadas a esa parcela. Tiempo después, los mismos campesinos recibieron la propiedad de esa tierra por orden del emperador.³⁷

En todo caso, y más allá de la delicada cuestión de los *stratitika ktemata*, es posible identificar otras razones, tanto económicas como políticas, para limitar la expansión de la gran propiedad monástica. Algunas de esas razones son ya bien conocidas, como es el caso de la (todavía imperfecta) capacidad de gestión de los grandes propietarios monásticos, pero otras los son menos. Pese a haber sido ampliamente debatida, la cuestión continúa siendo problemática y merece, por ende, ser al menos brevemente reconsiderada.

Aspectos económicos

La legislación social y fiscal de los Macedonios constituye un buen punto de partida para el análisis del problema. Sabemos, gracias a la ley de Romano Lecapeno del año 934, a la de Nicéforo Phocas del año 964, y a las de Basilio II de los años 988 y 996, que existían en el Imperio instituciones monásticas poseedoras de grandes extensiones de tierra. Esas mismas leyes nos indican, por otra parte, que esas grandes propiedades territoriales creaban problemas económicos significati-

³⁴ Michel KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe à XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, París, Byzantina Sorbonensia 10, 1992, pp. 424-425.

³⁵ *Ibid.*, pp. 365-367.

³⁶ *Ibid.*, p. 425.

³⁷ *Actes d'Iviron I*, eds. Jacques LEFORT, Nicolas OIKONOMIDES, Denise PAPACHRYS-SANTHOU, París, Lethielleux, 1985 (= *Iviron I*), acta n° 1 (927), pp. 105-108.

vos –problemas cuyo carácter no es siempre explícitamente mencionado, pero que pueden ser reconstruidos a partir de las evocaciones más o menos ambiguas de la legislación imperial.

Nicéforo Phocas señalaba, en primer lugar, dos cuestiones económicas relevantes en su bien conocida ley del año 964. La primera cuestión era la ambición monástica por la adquisición de tierra – “[los monjes] se esfuerzan todo el tiempo por adquirir innumerables *phethros* de tierra”³⁸–, una ambición que encontramos bien ilustrada en las primeras actas athonitas, especialmente en las del monasterio de Kolobou: no satisfechos con haber obtenido del emperador Basilio I la donación de casi toda la *enoria* de Hierissos, los monjes de Kolobou lograron obtener mediante un engaño –abusándose de la buena disposición del emperador León VI– la posesión de todo el Monte Athos³⁹. Más allá de que la donación haya sido posteriormente anulada, el proceder de los monjes de Kolobou puede ser considerado ilustrativo de la ambición desmedida que preocupaba a Nicéforo II.

Pero el emperador se habría inquietado también por otras razones. A pesar del interés monástico por incrementar sus posesiones territoriales, por la construcción de bienes inmuebles e incluso por la adquisición de gran variedad de ganado, numerosos monasterios se encontraban en decadencia económica⁴⁰. La subexplotación de las tierras monásticas, agravada por la imposibilidad de vender esas tierras a laicos que pudiesen explotarla, habría representado una amenaza tanto para el sistema productivo como para la recaudación fiscal, como lo han indicado desde mediados del siglo XX los primeros autores en analizar la cuestión. Especialistas como G. Ostrogorsky, P. Charanis y, más tarde, P. Lemerle, señalaron, en efecto, que la escasa capaci-

dad administrativa de los monjes y las exenciones fiscales de las que se beneficiaban los monasterios constituían obstáculos significativos para el buen funcionamiento económico del Imperio: los monjes no solo realizaban una explotación ineficiente de los recursos con los que contaban, sino que su contribución fiscal era insignificante a causa de los privilegios diversos que se derivaban de su estatus monástico⁴¹.

Es necesario observar, en todo caso, que autores posteriores han matizado esta primera interpretación del problema. Los estudios de A. Harvey, M. Kaplan y K. Smyrlis⁴² han demostrado que los monjes podían ser administradores eficientes, que la gran propiedad monástica era a menudo bien explotada, y que su producción tenía frecuentemente efectos positivos sobre la dinámica económica del Imperio. Sin embargo, esta reinterpretación de la economía monástica no es aplicable a la totalidad de la historia de Bizancio. K. Smyrlis, en efecto, ha subrayado que la explotación eficaz de las fortunas fundiarias monásticas solo se manifiesta de forma clara a partir del siglo XI⁴³, y M. Kaplan ha descrito en detalle los cambios en la evolución de la economía monástica: el período comprendido entre los siglos V y VII, caracterizado por una economía de subsistencia que dependía del trabajo personal de la comunidad, habría dado lugar, a partir del siglo VIII, a un período de crecimiento significativo de las fortunas monásticas, que se intensificó con la restauración del culto a los íconos en 483; a partir de esa fecha, la retórica iconódula fue exitosa en imponer la imagen ficticia de un monacato supuestamente rico que había sido

³⁸ Nicolas SVORONOS, *Les nouvelles des empereurs macédoniens*, Atenas, Centre de Recherches Byzantines, 1994 (= SVORONOS, *Novelles*) n° 8, pp. 151-161, aquí p. 157. Para la fortuna monástica y su relación con la legislación macedonia, nos remitimos de manera general a Michel KAPLAN, “Les monastères et le siècle à Byzance: les investissements des laïques au XI^e siècle”, *Cahiers de civilisation médiévale* 27 (n° 105-106), 1984, pp. 71-83.

³⁹ *Actes du Prôtaton*, ed. Denise PAPACHRYSSANTHOU, París, Lethielleux, 1975 (= *Prôtaton*), acta n° 2 (908), pp. 181-185.

⁴⁰ SVORONOS, *Novelles*, n° 8, pp. 151-161, aquí p. 159.

⁴¹ Georg OSTROGORSKY, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles, 1954, pp. 11-14, 92-93; Peter CHARANIS, “On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and Later”, *Byzantinoslavica*, 12 (1951), 94-153, aquí pp. 108-9; Paul LEMERLE, “Un aspect du rôle des monastères à Byzance: les monastères donnés à des laïcs, les Charistaires”, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, N. 1, 1976, pp. 9-28, aquí p. 25.

⁴² HARVEY, *Economic expansion* pp. 152-62; Michel KAPLAN, “Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIII^e au X^e siècle: acquisition, conservation et mise en valeur”, *Revue bénédictine*, 103 (1993), pp. 209-223 (reimp. en *Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, París, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 479-496); Konstantinos SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du X^e-milieu du XIV^e siècle)*, París, Collège de France-CNRS, Monographies 21, 2006, pp. 245-247.

⁴³ SMYRLIS, *Fortune*, p. 246.

despojado de sus bienes durante la persecución iconoclasta, y promovió así una voluntad de “compensación” económica por parte de los fieles –compensación que ayudó a aumentar, a través de las numerosas donaciones recibidas, la magnitud de la fortuna monástica⁴⁴.

Sin embargo, la expansión de su dimensión material no implicaba que los monjes hubiesen desarrollado rápidamente la capacidad de administrar sus nuevas posesiones. Su eficiencia administrativa, de hecho, aumentó lentamente entre el siglo VIII y el siglo XI gracias a diversos acontecimientos –la promoción de la buena administración inspirada por la reforma stoudita, la generalización del sistema de gestión por *metochion*–, pero aún se encontraba imperfectamente desarrollada durante el siglo X, época durante la cual numerosos grandes monasterios continuaban cayendo en la ruina⁴⁵. En ese sentido, es importante evitar los parámetros a menudo equívocos que ofrecen ciertos grandes monasterios athonitas, como Lavra e Iviron, al momento de evaluar la eficacia de la gestión monástica durante el siglo X. Tal como M. Kaplan lo ha señalado, un administrador ejemplar como Atanasio de Lavra no era en su época más que un pionero de la gestión monástica, considerado aún como un excéntrico por los athonitas contemporáneos⁴⁶. El modelo de gestión que Atanasio impuso a su fundación no puede ser reconocido, por ende, como un ejemplo paradigmático para su época. El caso de Iviron es igualmente difícil de generalizar. En vista del rol que este monasterio jugaba en el marco de las relaciones entre Bizancio y el reino de Georgia, es comprensible que los emperadores bizantinos –tanto como los aristócratas georgianos que residían en Bizancio– se hayan ocupado especialmente del bienestar material de la institución. Esto no implica decir que Iviron no haya sido un eficiente administrador de sus propiedades, pero es necesario tener en cuenta que el éxito económico de la fundación du-

rante sus primeros decenios de existencia debía mucho a los beneficios del patronazgo imperial y privado.

Es preciso recordar, por otra parte, que el gran desarrollo de monasterios como Lavra e Iviron fue debido en parte a la absorción de otras grandes fundaciones recientemente caídas en la ruina. Las actas del Athos muestran, de hecho, un número significativo de grandes monasterios arruinados a lo largo de todo el siglo X, como es el caso de Abbakoum, de Leoncia, de Polygyros, de Kolobou, de Spelaiotou, de San Andrés de Peristerai y de Gomatou-Orphanou. Esta tendencia es ilustrativa, sin duda, del éxito económico de monasterios excepcionales como Lavra o Iviron, pero es aún más ilustrativa del estado de muchos otros monasterios cuya situación económica era precaria, o incluso completamente crítica. Las circunstancias económicas de esas fundaciones son muy mal conocidas, pero es interesante intentar establecer, en la medida de lo posible, cuáles fueron las razones de su decadencia. Estos ejemplos, en efecto, podrían ayudar a comprender algunos matices de la preocupación macedonia por la expansión territorial de los monasterios en las provincias del Imperio.

1/Abbakoum

El monasterio de Abbakoum estaba situado en la semi isla de Casandra, donde poseía el *proasteion* de Santa Paraskeve y algunas tierras cercanas al *kastron* de Casandra. Al sudeste de la Calcídica, Abbakoum poseía las propiedades de Bromosyrta –que comprendía 1.000 *modioi* de tierra– y de Leontaria –que comprendía 5.000 *modioi*, de acuerdo con las estimaciones de los editores de las actas de Iviron. En la Calcídica, Abbakoum poseía el *proasteion* de Libyzasda –que comprendía al menos 2.500 *modioi* de tierra–, la isla de Kaukanades en el Golfo de Orphano, y cinco bienes en la región de Hierissos: granjas, campos, viñas y una casa dentro del *kastron* de Hierissos, la iglesia y el *hagisma* de los Santos Apóstoles y algunos campos en proximidad del mismo *kastron*. Más lejos, en la región de Mesolimna, el monasterio poseía un *metochion*, probablemente situado entre el lago de Lan-

⁴⁴ KAPLAN, “Les moines et leurs biens fonciers”, pp. 209-211.

⁴⁵ *Ibid.* pp. 212-3 y 222; *id.*, *Les hommes et la terre*, pp. 294-295; *id.*, “Les monastères et le siècle à Byzance”, p. 76.

⁴⁶ KAPLAN, “Les moines et leurs biens fonciers”, p. 223; véase también *id.*, “Les monastères et le siècle à Byzance”, p. 83.

gada y el lago de Bolbe⁴⁷. Todo sugiere que se trataba de una fundación relativamente bien dotada, cuyo declive económico le hizo perder sin embargo su independencia y convertirse en un *metochion* del monasterio de Leontia.

2/Leontia

Las propiedades del monasterio de Leontia, fundado en Tesalónica hacia 945/946, han sido clasificadas en tres grupos por los editores de las actas de Iviron. En primer lugar, los bienes situados en los alrededores de la ciudad de Tesalónica: campos y viñas en las regiones de Thinos, Glykon, Galikos, Pison y Xeropotamon; iglesias en las regiones de Xeropotamon (iglesias de San Teodoro y de San Basilio) y de Bourgou (iglesia de San Elías tou Markianou); antiguos pequeños monasterios en la región de Santo Tomás (Santa Anysia de Leontia y San Jorge). En segundo lugar, bienes en la Calcídica occidental: tierras en las proximidades del *kastron* de Brya, el *metochion* llamado Chliaropotamon, y el terreno llamado San Therenos. En tercer lugar, bienes en la semi isla de Casandra: el *proasteion* llamado Sigren, el *proasteion* llamado Geranin, el *proasteion* de la Virgen y el *proasteion* llamado Karea⁴⁸.

La extensión total de las propiedades fundiarias de Leontia, tal como ha sido descrita hasta aquí, no es particularmente significativa, pero el monasterio aumentó considerablemente su fortuna cuando Abbakoum, una fundación bien dotada, se convirtió en su *metochion* durante la segunda mitad del siglo X. La absorción del rico monasterio de Abbakoum incrementó la dimensión material de Leontia, pero no durante mucho tiempo: antes de fines de siglo, en efecto, Leontia se encontraba en una situación económica tan precaria que se convirtió, a su vez, en un *metochion* del monasterio de Kolobou.

3/Polygyros

Las propiedades del monasterio de Polygyros, fundado cerca del *kastron* de Polygyros hacia mediados del siglo X, se encontraban todas ubicadas en la Calcídica, y pueden ser divididas en tres grandes grupos. En primer lugar, el *proasteion* de Polygyros (donde estaba ubicado el propio monasterio), que comprendía una cantidad de tierra superior a los 50.000 *modioi*. En segundo lugar, el *proasteion* de Myriophyton, que comprendía 700 *modioi*. En tercer lugar, el *proasteion* de Bolbos, que comprendía 4.500 *modioi* según las estimaciones de los editores de las actas de Iviron. Nos encontramos, una vez más, frente a un gran monasterio muy bien dotado que, sin embargo, no tuvo éxito económico. Polygyros perdió su independencia hacia 975, cuando pasó a estar bajo el control de Kolobou, y hacia 980 se convirtió en un *metochion* de este último⁴⁹.

4/Kolobou

El monasterio de San Juan Pródromo de Kolobou, fundado por Juan Kolobos en Hierissos antes de 883, era uno de los más poderosos de la región. Kolobou poseía la mayor parte de la *enoria* de Hierissos y conservaba probablemente el primer bien adquirido por Juan Kolobos en Siderokausia, en la Calcídica oriental (que quizás pueda ser identificado con el *metochion* de la Virgen en Arsenikeia). El monasterio adquirió durante el siglo X otras tierras en la Calcídica –en Siderokausia, en Chlomoutza, en Kamena–, así como también un monasterio dedicado a la Virgen en el valle del Strymon, más los 3.000 *modioi* de un terreno llamado San Esteban y los 6.000 *modioi* (o más) de un *proasteion* llamado Militzane. Además de esto, Kolobou anexó ciertos pequeños monasterios –entre ellos, el de Moustakonos, el de Kardiognostou, el de Athanasiou y el de Louka– y algunas grandes fundaciones, como las de Leontia y Polygyros. A pesar de su riqueza, Kolobou se encontraba aparentemente en una situación económica

⁴⁷ Iviron I, p. 27, acta n° 29 (1047), pp. 251-261.

⁴⁸ Iviron I, pp. 27-28, acta n° 29 (1047), pp. 251-261.

⁴⁹ Iviron I, p. 28, actas n° 10 (996), pp. 163-72 et n° 29 (1047), pp. 251-261.

difícil hacia fines del siglo X, y esto habría persuadido al emperador Basilio II de ceder la fundación a Juan Tornikios, *higoumeno* de Iviron, a título personal⁵⁰.

5/ *Spelaiotou*

Pese a que poseemos escasa información sobre el monasterio de Spelaiotou, situado en Hierissos, cuyas propiedades dependían de Iviron hacia mediados del siglo XI, podemos enumerar al menos los bienes que poseía en la Calcídica. En primer lugar, las granjas, las viñas, los campos, las casas, los molinos de agua, y el monasterio de San Juan Teólogo en el *kastron* de Hierissos. En segundo lugar, un *metochion* en Preaulaka, y campos cerca del *kastron* de Pokrentos, con la iglesia de Santa Kyriake. Por más que la dimensión de estas propiedades no nos es conocida, el impuesto total de 10,75 *nomismata* que la fundación pagaba por ellas sugiere que eran relativamente extensas. Al igual que los monasterios ante mencionados, sin embargo, Spelaiotou se convirtió antes de mediados del siglo XI en una dependencia del monasterio de Iviron.⁵¹

6/ *San Andrés de Peristerai*

El monasterio de San Andrés, fundado por Euthymio el Joven hacia 879 al este de Tesalónica, poseía, además de su sede de Peristerai, ciertas tierras en los *choria* de Pinson y Dragoubounton, el terreno de Tzechliandes, tierras en la semi isla de Cassandra –en Leukai, Stephaniki, Posidion, Korakeon, Moutaleos y Apevreou–, y tierras en la región de Hierissos. Se ha sugerido que San Andrés habría absorbido también el monasterio de Bratzeba, situado en Cassandra. A pesar de su fortuna,

San Andrés fue entregado por Nicéforo Phocas a Atanasio de Lavra en 965 y se convirtió más tarde en un *metochion* lavriota⁵².

Todas estas fundaciones estaban, por ende, bien dotadas, al menos en lo que respecta a la cantidad de tierra de la disponían: Abbakoum poseía más de 10.000 *modioi* de tierra; Leontia no estaba quizás tan bien dotada en un principio –es posible que su dotación inicial haya sido inferior a los 5.000 *modioi*–, pero se benefició más tarde de la anexión de Abbakoum; Polygyros poseía más de 55.000 *modioi* de tierra, cuya superficie cultivable era de quizás 10.000 ó 15.000 *modioi*; Kolobou, por fin, poseía un mínimo de 20.000 *modioi*, incluso antes de incorporar las propiedades de Leontia y Polygyros.

La cantidad de tierra no constituye, sin embargo, un indicador suficiente para determinar las posibilidades económicas de un monasterio. El propio Nicéforo Phocas señalaba que la verdadera clave del problema no residía en la posesión de bienes inmuebles –bienes con los que los monasterios generalmente contaban– sino en la disposición de recursos para explotar la tierra. Las propiedades monásticas, según el emperador, “son objeto de negligencia y permanecen sin cultivar y sin trabajar a causa de la falta de dinero”⁵³. Es por eso que, al momento de evaluar la situación de los monasterios antes citados, es preciso detenerse a considerar también la disponibilidad de exenciones fiscales, de rentas y de mano de obra.

1/Exenciones

Sabemos que el monasterio de Leontia, fundado por familiares de Constantino VII, había recibido de este emperador una exención fiscal por todos sus dominios, como así también una exención por los *paroikoi* y *douloparoikoi* libres (ἀτελείς) que estaban ya instalados en

⁵⁰ *Prôtaton*, pp. 36-40, *Iviron I*, pp. 28-31, *Actes d'Iviron II*, eds. Jacques LEFORT, Nicolas OIKONOMIDÈS, Denise PAPACHRYSSANTHOU, París, Lethielleux, 1990 (= *Iviron II*), acta n° 32 (1059), pp. 80-87.

⁵¹ *Iviron I*, acta n° 29 (1047), pp. 251-261.

⁵² *Actes de Lavra I*, eds. Paul LEMERLE, Nicolas SVORONOS, André GUILLOU, Denise PAPACHRYSSANTHOU, París, Lethielleux, 1970 (= *Lavra I*), pp. 58-59, y actas n° 1 (897), pp. 85-91; n° 2 (941), pp. 91-95; n° 4 (952), pp. 97-102; n° 36 (1074), pp. 208-211.

⁵³ SVORONOS, *Novelles*, n° 8, pp. 151-161, aquí p. 160.

sus propiedades. A esto, el emperador añadió además una donación de 36 οἴκοι ἐξκουσάτοι⁵⁴.

Polygyros recibió del mismo emperador una exención de toda carga fiscal, incluyendo una exención por los 20 *paroikoi* libres de los que fue dotado, y Kolobou se benefició del mismo privilegio por los 40 *paroikoi* libres concedidos por el emperador Romano II⁵⁵. San Andrés de Peristerai, por su parte, recibió una exención sobre 100 *paroikoi* concedida por Constantino VII, así como también una segunda exención sobre 32 *paroikoi* otorgada por Romano II⁵⁶.

2/Rentas

Incluso si no conocemos la existencia de rentas fiscales directas, es preciso observar que los monasterios de Leontia, Polygyros y Kolobou se beneficiaban de la posesión de *paroikoi* libres y no gravados de impuestos suplementarios, lo cual equivalía a una renta fiscal: los *paroikoi* entregaban al propietario el equivalente del impuesto que no entregaban al Estado⁵⁷. En el caso de Kolobou, conocemos además la existencia de tierras arrendadas por el monasterio a los habitantes de Hierissos: entre ellas, el terreno de Gradiska, situado cerca del *kastron* de Hierissos, que comprendía 2.000 *modioi* de tierra y había sido arrendado por una duración de veintinueve años por un valor anual de 10 *nomismata* (equivalente al impuesto sobre esa tierra), y el terreno de Longos, situado un poco más allá del *kastron* pero siempre dentro de la *enoria* de Hierissos, arrendado igualmente por una duración de veintinueve años a cambio de un pago inicial de 100 *nomismata* en piezas de oro⁵⁸. Ya fuese mediante rentas fiscales o rentas de locación, todos los monasterios poseían una remesa de dinero que les habría

permitido, en principio, cubrir las inversiones básicas para una mejora de la explotación de la tierra.

3/*Paroikoi*

Es difícil establecer con exactitud la cantidad de *paroikoi* presentes en estos monasterios. La *chrysobula* de Constantino VII recibida por el monasterio de Leontia nos informa sobre una donación de 36 *paroikoi*, que venía a agregarse a un número desconocido de *paroikoi* y *doulouparoikoi* ya instalados en la tierra. Podemos concluir, por ende, que hacia 945/6 Leontia poseía mano de obra suficiente para explotar sus dominios, puesto que éstos no eran aún demasiado significativos. No está claro, sin embargo, cuál fue la situación tras la absorción del monasterio de Abbakoum, ya que ignoramos el número de *paroikoi* que este poseía en sus tierras. Si tenemos constancia, en todo caso, de que el *ekprosopou* Teodoro Kladon encontró en 975 un número de *paroikoi* muy inferior a los 36 οἴκοι ἐξκουσάτοι donados por Constantino VII (y sobre los cuales el monasterio guardaba el derecho de posesión)⁵⁹.

Los casos de Polygyros y Kolobou no son mejor conocidos. El número de 20 *paroikoi* donados a Polygyros por Constantino VII y de 40 *paroikoi* donados a Kolobou por Romano II no puede ser representativo del total de *paroikoi* presentes en sus tierras, pero sería arriesgado hacer otras especulaciones. En caso de San Andrés de Peristerai no ayuda a esclarecer el problema. Este monasterio había sido dotado de 100 *paroikoi* y *doulouparoikoi* por Constantino VII, y, más tarde, de 32 nuevos *paroikoi* por Romano II, lo cual sugiere que se trataba de un monasterio bien dotado, pero no es posible decir cuál era el total de *paroikoi* que poseía⁶⁰.

Sabemos, en todo caso, que la falta de mano de obra podía ser un problema serio para la explotación de las tierras monásticas. En 975, cuando el *ekprosopou* Teodoro Kladon se dirigió al *thema* de Tesalónica para censar a los *paroikoi demosiarios* que se habían refugiado

⁵⁴ *Iviron* I, acta n° 2 (975), pp. 109-113.

⁵⁵ *Iviron* I, actas n° 2 (975), pp. 109-113 et n° 10 (996), pp. 163-172.

⁵⁶ *Lavra* I, actas n° 6 (974?), pp. 106-110; n° 33 (1060), pp. 195-199.

⁵⁷ *Iviron* I, acta n° 2 (975), pp. 109-113; para los *paroikoi*, cf. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, pp. 266-272.

⁵⁸ *Iviron* I, acta n° 4 (982), pp. 117-129.

⁵⁹ *Iviron* I, acta n° 2 (975), pp. 109-113.

⁶⁰ *Lavra* I, actas n° 6 (974?), pp. 106-110; n° 33 (1060), pp. 195-199.

en los dominios de los grandes propietarios, encontró representantes de esa categoría de *paroikoi* en las propiedades de Kolobou, lo cual sugiere que los monjes habrían dado la bienvenida en sus dominios a aquellos campesinos que escapaban de sus obligaciones respecto al fisco; la misma situación, de hecho, reaparece algunos años más tarde (en 996) en el caso de Iviron, lo cual reafirma las dificultades en la adquisición de mano de obra⁶¹. Si tenemos en cuenta, por otra parte, que Kolobou había adquirido tierras *klasmaticas* desiertas en la *enoria* de Hierissos⁶², es comprensible que la fundación haya tenido problemas para hacer frente a la carencia de mano de obra, como lo sugiere de hecho la subexplotación de ciertas posesiones, como las de Gradiska y Longos⁶³. Más allá de las dificultades para la explotación de la tierra, no es posible decir en qué medida la falta de *paroikoi* influyó sobre el declive económico de estas fundaciones.

Al menos de modo general, es posible concluir que los monasterios considerados hasta aquí contaban con una buena dotación inicial: todos ellos poseían una extensión razonable de tierras fértiles, exenciones –traducidas en rentas fiscales–, en algunos casos también rentas por locación, y un cierto número de *paroikoi*. Sin embargo, todos ellos sufrieron un declive económico que culminó por poner fin a su existencia como fundaciones independientes. ¿Cómo debe interpretarse esa decadencia profunda y, en muchos, casos, vertiginosa?

Las fuentes señalan algunos factores externos: a) las “incursiones bárbaras”, en primer lugar, que habrían afectado por ejemplo a los monasterios de Leontia, de Gomatou-Orphanou y de Gymnopelagesion⁶⁴, pero que paradójicamente habrían beneficiado a otras fundaciones – como Kolobou, y más tarde Iviron– al proveerlas con la mano de obra de los campesinos desplazados; b) los daños causados por el ejército (o la flota) imperial, en segundo lugar, que parecen haber sido sin em-

bargo factores marginales y solamente capaces de afectar seriamente a monasterios muy pequeños y desprovistos de influencia, como el de Gymnopelagesion⁶⁵; c) la carencia de mano de obra, en tercer y último lugar, ya señalada por Nicéforo Phocas y reafirmada como un problema significativo por los casos de Leoncia y Kolobou.

Pero las fuentes sugieren también un factor interno, un factor que no se encuentra explícitamente mencionado por Nicéforo Phocas pero que fue expresado con claridad por el patriarca Nicolás Chrysoberges en 989: el de la mala administración monástica. Al momento de decidir la unión del monasterio –económicamente arruinado– de Gomatou-Orphanou con el monasterio athonita de Lavra, el patriarca no dudó en señalar que la ruina del monasterio se debía, al menos en parte, a la mala gestión (e incluso a la indiferencia o la deshonestidad) de sus *higoumenoi*: Πανταχοῦ τῆς συστάσεως τῶν μοναστηρίων φροντίζοντες καὶ τῆς διαμονῆς αὐτῶν ποιούμενοι πρόνοιαν, οἷς μὲν ἐφιστῶμεν ἄνδρας θεοφιλεῖς καὶ σπουδαίους, οἱ πρὸς τὸ βέλτιον ἐπαναγαγεῖν ταῦτα σπουδάσουσιν, ἐφ’ οἷς δὲ κρείττων ἢ νόσος τῆς ἰατρείας εἶναι ἐφάνη, καὶ παντὶ τρόπῳ ἀφήρηται ἢ ἐλπίς, δυνατωτέροις ταῦτα ἀνατίθεμεν σεμνεῖοις καὶ συνενοῦμεν... Τοσοῦτον γὰρ οὔτε χρημάτων καταβολὴ οὔτε πραγμάτων ἐτέρων ἐπίκτησις δύναται κόσμον αὐτοῖς ἐντιθέναι ὅσον ἢ τῶν λελογισμένως ἐξηγουμένων ἐπιστάσια καὶ πρόνοια. Τοῦ Γομάτου τοίνυν τὸ μοναστήριον, λέγεται δὲ τοῦ Ὀρφανοῦ... πλείσταις ὅσαις ταῖς ἐπηρεῖαις τετραχωμένον, καὶ μάλιστα ταῖς τῶν ἐκ γειτόνων οἰκούντων Βουλγάρων ἐκδρομαῖς κεκακωμένον, καὶ ταῖς τῶν κακῶς ἐξηγουμένων ἀμελείαις ἐσχάτως ἤπορημένον...⁶⁶.

⁶⁵ Lavra I, acta n° 10 (993), pp. 122-125.

⁶⁶ Lavra I, acta n° 8 (989), pp. 115-118: “Nosotros [las autoridades episcopales] cuidamos en todas partes del estado de los monasterios y tomamos medidas para garantizar su continuidad, nombramos a hombres virtuosos y sabios para que se consagren a conducirlos hacia el mejor destino, pero, cuando la enfermedad se muestra más poderosa que el remedio y la situación carece de esperanza, los integramos y los anexamos a otros monasterios más poderosos... No son, en efecto, las donaciones de dinero o la adquisición de otros bienes lo que puede restablecer el orden correcto, sino el cuidado y la sabia vigilancia de sus *higoumenoi*. El monasterio de Gomatou llamado también tou Orphanou... ha sufrido graves abusos a causa de las incursiones de los búlgaros vecinos, y también a causa de la negligencia de sus

⁶¹ Iviron I, acta n° 10 (996), pp. 163-172.

⁶² Iviron I, p. 29.

⁶³ Iviron I, acta n° 1 (927), pp. 105-108, et n° 4 (982), pp. 117-129.

⁶⁴ Iviron I, acta n° 2 (975), pp. 109-113; Lavra I, acta n° 8 (989), pp. 115-118 y acta n° 10 (993), pp. 122-125.

A partir de los testimonios considerados hasta aquí, es posible reafirmar que Nicéforo Phocas hacía en su ley del año 964 una apreciación justa de la situación económica del monacato contemporáneo: los monasterios acaparaban extensiones territoriales que no eran siempre capaces de explotar, y, debido a la imposibilidad de alienación de la tierra monástica, sustraían a menudo esas tierras al sistema productivo. Esta situación permite comprender la restricción imperial a la adquisición de tierra por parte de los monasterios, el incentivo a la donación de medios de explotación por parte de los laicos, y la práctica frecuente de la *epidosis* o la donación, que permitían ya sea dotar a nuevos monasterios sin recurrir a tierras no monásticas⁶⁷, ya sea impulsar la explotación de la tierra de los monasterios en declive económico. Al mismo tiempo, esta situación permite comprender la actitud positiva de las autoridades imperiales ante los campesinos que se enfrentaban a las instituciones monásticas por la propiedad de la tierra. El siglo X era aún un momento de transición, durante el cual la capacidad administrativa de los monjes –aunque bastante desarrollada– no estaba todavía plenamente consolidada, y no es sorprendente por ende que la legislación imperial se haya detenido con especial énfasis sobre la dimensión material del monacato. Sin embargo, cabe preguntarse también si la legislación contra la gran propiedad monástica respondía igualmente a otros intereses, quizás menos evidentes a primera vista. ¿Deberíamos pensar, especialmente, en intereses políticos?

Aspectos políticos

De un modo general, es posible identificar seis categorías de monasterios en el siglo X: monasterios imperiales, patriarcales, metro-

politanos, archiepiscopales, episcopales y privados. Es decir que los monasterios podían estar subordinados al poder imperial, a la Iglesia o a propietarios privados⁶⁸. Existe, además, otra gran categoría que no estaba todavía bien representada en la época: la de los monasterios autónomos (*autodespoton*), que, como se ha señalado a menudo, no se desarrollaron verdaderamente más que a partir del siglo XI, sobre todo como una reacción contra los efectos perniciosos de la *charistike*⁶⁹.

Es cierto, sin embargo, que algunas fundaciones gozaban de un elevado nivel de independencia, por más que no fuesen definidas como autónomas en términos legales. Tal era el caso de ciertos monasterios del Monte Athos, cuyo estatus imperial los volvía independientes de las autoridades locales; tal era el caso también de numerosas fundaciones provinciales que buscaban obtener un estatus imperial o patriarcal con el objetivo de ponerse bajo la protección de autoridades lejanas, cuyo control efectivo sobre el monasterio se veía atenuado por la distancia. Puede añadirse a esto, por otra parte, la existencia de al menos una fundación del siglo X –la de Piperatos, cuya ubicación es desconocida– que puede ser definida como autónoma en términos legales.⁷⁰ Pero, más allá de una excepción como la de Piperatos, la mayor parte de los monasterios se encontraba bajo control directo de la autoridad imperial, eclesiástica o privada, lo cual plantea un problema importante al momento de considerar los factores políticos que concernían al monacato del siglo X: dado que los monasterios generalmente no eran autónomos, la legislación imperial no estaba por ende dirigida contra ellos, sino contra las autoridades que los controlaban. Si existieron verdaderamente connotaciones políticas en la restricción de la gran propiedad monástica, es, en consecuencia, hacia la autoridad

higoumenoi durante los últimos tiempos, y se encuentra totalmente sin recursos” (l.1-12; trad. prop.).

⁶⁷ En el caso particular de Iviron, los editores de las actas señalan que el monasterio fue dotado con tierras de otras fundaciones que se encontraban en declive económico, justamente para evitar aumentar la cantidad de tierra monástica, tal como lo establecía la legislación imperial (*Iviron I*, p. 26).

⁶⁸ John THOMAS, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, DOS XXIV, Dumbarton Oaks, 1987, p. 144.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 214-8; KAPLAN, “Les moines et leurs biens fonciers”, p. 220.

⁷⁰ KAPLAN, “Les moines et leurs biens fonciers”, p. 220.

subyacente a estas fundaciones que es preciso mirar para comprender los objetivos de la legislación.

Las formas de autoridad, como lo hemos señalado, eran tres –imperial, eclesiástica y privada–, pero la primera de ellas carece de significación para el presente análisis. Los monasterios de estatus imperial, en efecto, no representaban una amenaza política para la autoridad imperial de la cual dependían, sobre todo en un período de paz teológico-política como el siglo X. Es, por ende, en la aristocracia laica y eclesiástica que debemos pensar al momento de analizar el poder que subyacía a las instituciones monásticas.

1/Aristocracia laica

Lamentablemente, contamos con muy escasa información sobre el rol de los monasterios privados en el marco de la gran propiedad laica durante este período. El monasterio de Polygyros, fundado por el *protospathario* Demetrio Pteleotes, puede ser considerado ilustrativo de la manera en que los laicos buscaban proteger su fortuna otorgándole un estatus monástico⁷¹, lo cual arroja algo de luz sobre el rol desempeñado por los monasterios privados dentro del *oikos* aristocrático. Sabemos, por otra parte, que las rentas de los monasterios privados beneficiaban a sus propietarios, por lo cual es probable que la alta aristocracia laica haya intentado incrementar la cantidad de tierra de las fundaciones que controlaban con el fin de aumentar sus rentas fundiarias: las rentas obtenidas gracias a la explotación de dominios monásticos podían ser, en efecto, más elevadas que el promedio gracias a los beneficios y exenciones frecuentemente concedidas a las tierras y *paroikoi* monásticos.

En el caso de las fundaciones bajo control laico, no es posible hablar de una administración ineficiente de la fortuna monástica –por el contrario, la explotación de las fundaciones eran sin duda efectiva. Esto, sin duda, acentuaba el carácter político del problema, porque las

rentas obtenidas de las tierras monásticas podían ayudar a consolidar el poder económico de la aristocracia laica –ese mismo poder económico que les permitía mantener milicias privadas y redes extensas de clientes en las provincias del Imperio. Es probable, en efecto, que el monacato haya ayudado a desarrollar, por medio de sus actividades filantrópicas, ciertos vínculos de reciprocidad entre la aristocracia laica y la población provincial⁷².

La sumisión del monacato provincial a la aristocracia laica, sobre todo en los *themata* de oriente, no es difícil de comprender. Podemos evocar, al menos, el recuerdo muy significativo de las relaciones entre el monacato de Bitinia y el poder de los magnates orientales: cuando Eudokimos Maleinos, padre de San Miguel Maleinos, se dirigió hacia Bitinia en búsqueda de su hijo –que se había dirigido allí para hacerse tonsurar–, el monje bitinio Juan se inclinó ante el poder secular del magnate y le entregó a su hijo sin resistencia. Si este caso puede ser considerado representativo de los monjes de Bitinia –muy prestigiosos y bastante alejados del centro territorial de los Maleinoi–, no es difícil inferir cuál era la posición del monacato ubicado en las provincias controladas por los grandes clanes orientales⁷³. El caso del monasterio de Damideia refuerza esa suposición: este monasterio, fundado por Juan Tzimiskes en el *thema* de Armeniakon antes de acceder al poder imperial, fue el lugar donde el mismo Tzimiskes, ya convertido en emperador, recluyó a la esposa de su antecesor, la emperatriz Teófano. La elección de Tzimiskes puede ser considerada, sin duda, como una prueba de la lealtad de los monjes de Damideia, cuya fundación se encontraba por otra parte dentro de una de las regiones controladas por

⁷¹ *Iviron* I, p. 28.

⁷² En ocasiones, los monjes cumplían también funciones importantes dentro del *oikos*, como, por ejemplo, la administración de propiedades (*Eisagoge*, ed. P. ZEPOS [post C.E. Zacharia von Lingenthal], *Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum* [*Jus Graecoromanum* 2] [= *Eisagoge*], Atenas, Fexis, 1931, 9.3.; análisis y traducción castellana en Juan SIGNES CODONER y Francisco SANTOS, *La Introducción al Derecho (Eisagoge) del patriarca Focio*, Madrid, Nueva Roma, 2007).

⁷³ Louis PETIT, “Vie et office de S. Michel Maléinos”, *ROC*, 7 (1902), pp. 549–568, aquí pp. 554–555; KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 366.

el clan Kourkouas (al que pertenecía Tzimiskes)⁷⁴. Y no es coincidencia, probablemente, que el mismo emperador haya nombrado como patriarca de Antioquía al monje Teodoro de Colonea, que era *higoumeno* del monasterio de Kyr Antonio, ubicado también en el *thema* de Armeniakon. Es razonable asumir que Tzimiskes daba por sentada la lealtad de un monje que provenía de una región controlada por su clan⁷⁵.

Estos ejemplos ofrecen una primera respuesta a la cuestión de la dimensión política de los grandes monasterios. Cuando las fundaciones monásticas se encontraban bajo control de la aristocracia laica, se tornaban –al menos parcialmente– funcionales a la consolidación económica, social, y, en consecuencia, política, de sus propietarios seculares. La legislación macedonia, formulada por emperadores que eran conscientes del peligro implícito en el poder de los grandes clanes, habría estado destinada en ese sentido a limitar los beneficios que la aristocracia laica obtenía de la fundación y posesión de monasterios.

2/Aristocracia eclesiástica

El análisis de los monasterios controlados por la Iglesia exige, en primer lugar, una distinción entre los monasterios patriarcales –que, en ocasiones, habían adquirido ese estatus con el objetivo de escapar al control de los eclesiásticos provinciales– y los monasterios que estaban efectivamente bajo control de metropolitanos, arzobispos u obispos provinciales. Sin embargo, más allá de que su nivel de independencia haya variado, todos estos monasterios estaban sometidos económicamente a la autoridad eclesiástica de la que dependían legalmente.

A diferencia de la aristocracia laica, no es posible señalar en el medio eclesiástico una utilización política de los monasterios que le estaban sometidos. Una vez más, sin embargo, varios interrogantes se

imponen al abordar el análisis: ¿la Iglesia era una buena administradora de las rentas monásticas que percibía? ¿los monasterios estaban siempre bajo el control efectivo de las iglesias de las que dependían nominalmente? Y, más importante aún, ¿en qué medida los bienes eclesiásticos estaban bajo el control de los eclesiásticos que los poseían legalmente? Dada la complejidad del problema, es necesario que nos detengamos con mayor detalle sobre la relación entre la Iglesia y las fortunas fundiarias mesobizantinas.

Iglesia y fortuna fundiaria

Tal como ocurre en el caso de los monasterios, sabemos que existían grandes extensiones de tierra bajo control eclesiástico. Romano Lecapeno mencionaba a los arzobispos y a los metropolitanos entre los *dynatoi* a los que se había prohibido la adquisición de tierra por medio del derecho de preferencia en su ley del año 934, y Nicéforo Phocas prohibía en su ley de 964 la donación de tierra a los metropolitanos y a los obispos, “porque esas donaciones no representan ningún beneficio para ellos”⁷⁶. Como en el caso de los monasterios, a su vez, podemos suponer que la gran propiedad eclesiástica era considerada una amenaza para los *stratioka ktemata* y para los pequeños campesinos propietarios, pero podemos preguntarnos igualmente si existían también razones políticas subyacentes a las consideraciones sociales y fiscales de la legislación.

Aspectos económicos

La imagen creada por la legislación fiscal-social de los Macedonios es la de una iglesia bien dotada, propietaria de grandes dominios territoriales que se incrementaban de manera permanente, al punto de amenazar a los *stratiotika ktemata* y a las comunas fiscales de los cam-

⁷⁴ Skylitzes, *Historia*, ed. Johannes THURN, *Ioannis Scylitzae synopsis historiarum*, Berlín, De Gruyter, 1973 (= Skylitzes), Juan Tzimiskes, ch. 2, p. 285.

⁷⁵ León Diácono, *Historia*, ed. Karl B. HASE, *Leonis diaconi Caloënsis historiae libri decem*, Bonn, 1828 (= León Diácono), pp. 100-101.

⁷⁶ SVORONOS, *Novelles*, nº 8, pp. 151-161, aquí p. 160.

pesinos propietarios. Sin embargo, numerosos indicios contradicen esta imagen de bienestar económico. En primer lugar, las disposiciones de la *Eisagoge* de Basilio I –que reconocían las dificultades económicas de las iglesias y autorizaban en consecuencia las concesiones de tierra en *emphyteusis* y la alienación de bienes muebles con el fin de pagar sus deudas fiscales⁷⁷– constituyen la prueba de una debilidad económica que, sin ser nueva, prevalecía en las diócesis de fines del siglo IX⁷⁸. Otras disposiciones del mismo código –dedicadas a condenar a los clérigos que entraban al servicio de laicos privados en calidad de administradores de *oikoi* y dominios fundiarios, y de clérigos que abandonaban puestos mal remunerados por otros mejores⁷⁹– ilustran igualmente las dificultades económicas de las diócesis provinciales. El hecho de que el legislador –probablemente el patriarca Photios– haya condenado la práctica pero no haya tomado medidas para asegurar un aumento de las rentas diocesanas refuerza, por su parte, la impresión de precariedad económica prevalente de la Iglesia provincial.

En segundo lugar, el interés de las autoridades eclesiásticas provinciales por adquirir derechos sobre los monasterios locales –tal como lo ilustra la ley de Basilio II del año 996⁸⁰ y numerosos ejemplos concretos contenidos en las actas athonitas⁸¹–, podría ser un indicio de las dificultades económicas de las iglesias. La voluntad de escapar a la avidez de los metropolitanos, al fin de cuentas, era la razón más frecuente para que los fundadores monásticos procurasen colocar a sus monasterios bajo la protección distante de la autoridad imperial o patriarcal. M. Kaplan ha señalado, de hecho, que los monasterios se habían convertido entre fines del siglo X y principios del siglo XI en

una fuente clave de rentas eclesiásticas⁸², lo cual explica las razones del interés episcopal por controlar nuevos monasterios y sugiere al mismo tiempo la existencia de problemas en la explotación directa de la fortuna fundiaria eclesiástica.

La ley de Nicéforo Phocas del año 964 refirma, por su parte, esa misma impresión. Por más que no se encuentre explicitado, el emperador parece asimilar las condiciones de las diócesis a las de los monasterios: las diócesis poseían grandes cantidades de tierra, pero tenían igualmente significativos problemas económicos que llevaban a su decadencia; tanto en el caso de las diócesis como en el de los monasterio, era inútil, según el emperador, aumentar sus posesiones de tierra mediante donaciones, “porque esas donaciones no representan ningún beneficio para ellos”⁸³. Es así que nos encontramos, tal como lo hemos visto ya en el caso de los monasterios, frente a una paradoja aparente entre “gran fortuna territorial” y “decadencia económica” –una paradoja incluso más difícil de comprender debido a la ausencia casi absoluta de información sobre la administración de las propiedades eclesiásticas. A pesar de todo, es posible realizar ciertas consideraciones.

La primera noción a tener en cuenta –basada en nuestro conocimiento del monacato contemporáneo– es la de la imposibilidad o la incapacidad de gestión de los eclesiásticos provinciales. Es probable, de hecho, que las diócesis, como los monasterios, hayan sufrido a causa de las incursiones enemigas y de la eventual falta de mano de obra para cultivar la tierra. No es imposible, además, que haya existido una cierta ineficiencia administrativa –bien documentada, de hecho, para otras etapas de la historia bizantina⁸⁴–, incluso a pesar de la larga experiencia de gestión de los eclesiásticos y de la existencia de personal especializado en la gestión material de los bienes episcopales⁸⁵. Pero

⁷⁷ *Eisagoge*, 10.3-4, 10.7.

⁷⁸ Más allá de que el arrendamiento de los bienes eclesiásticos era a menudo problemático y no aportaba siempre una solución a la falta de recursos de las iglesias, como lo sugiere la propia *Eisagoge* (10.6, 10.9), y esto sin mencionar la eventual degradación sufrida por las instituciones alienadas (10.11).

⁷⁹ *Eisagoge*, 9.3.

⁸⁰ SVORONOS, *Novelles*, n° 14, pp. 190-217.

⁸¹ *Lavra I*, actas n° 16 (1012), pp. 141-144; n° 20 (1016), pp. 155-161; n° 33 (1060), pp. 195-199; n° 36 (1074), pp. 208-211; *Iviron II*, actas n° 43 (1085), pp. 141-150; *Actes de Xèropotamou*, ed. Jacques BOMPAIRE, París, Lethielleux, 1964, acta n° 4 (1032), pp. 50-53.

⁸² KAPLAN, *Les hommes et la terre*, pp. 283-284; *id.*, “Les monastères et le siècle à Byzance”, p. 72.

⁸³ SVORONOS, *Novelles*, n° 8, pp. 151-161, aquí p. 160.

⁸⁴ KAPLAN, “Les moines et leurs biens fonciers”, p. 210.

⁸⁵ KAPLAN, *Les hommes et la terre*, pp. 285-289.

podemos sugerir, al menos, otra razón, cuyo carácter esencialmente económico contiene sin embargo connotaciones políticas. La *Eisagoge*, en efecto, legisló sobre la gestión de los bienes eclesiásticos que estaban bajo control del poder imperial, de las ciudades, de otras instituciones religiosas⁸⁶ o de particulares,⁸⁷ lo cual confirma que existía una cantidad probablemente significativa de tierra eclesiástica que no estaba bajo control directo de la Iglesia. Esto no indica, en principio, nada particular, al menos más allá de la precaria condición económica de las diócesis. Sin embargo, J. Thomas ha señalado que el espíritu de una disposición como la 10.5 de la *Eisagoge* era el de promover el arrendamiento de las propiedades eclesiásticas al Estado, a las ciudades o a otras instituciones religiosas –es decir, no a los particulares–, siguiendo el programa de gestión imperial de bienes de la Iglesia introducido por Nicéforo I. Tal como Thomas lo ha sugerido, el arrendamiento extensivo de bienes eclesiástico al Estado habría perjudicado el interés de la aristocracia laica, que habría sido de otro modo la principal beneficiaria⁸⁸. ¿Debemos ver por ende en esta legislación una voluntad imperial por evitar el control privado de las propiedades eclesiásticas? ¿Tenía Basilio I razones (políticas, más que económicas) por desalentar la administración aristocrática de los bienes de la Iglesia? Ningún otro indicio del reinado de este emperador viene a confirmar esa impresión, pero el acceso al poder de su sucesor, León VI, puede aportar algunas respuestas.

Aspectos políticos

Sin lugar a dudas, un cambio significativo en la política eclesiástica del poder imperial tuvo lugar al momento de la transición del reinado de Basilio I (867-886) al de León VI (886-912). Las relaciones de Basilio I con la Iglesia fueron sin duda complejas y a menudo difíciles

de definir, pero sugieren una cierta preocupación por el bienestar de la institución eclesiástica, sin duda fuertemente influenciada por las circunstancias políticas. Dada su posición como usurpador del trono amoriano, es razonable pensar que las liberalidades de Basilio I hacia la Iglesia constituyeron, al menos en parte, una estrategia para lograr el apoyo de la institución eclesiástica.

Las relaciones de Basilio I con el patriarca constantinopolitano, y particularmente con Photios, son igualmente complejas. Más que un intento de control del poder imperial sobre el patriarcado, esas relaciones parecen haber definido una alianza estratégica frente a los desafíos que las circunstancias creaban tanto para el emperador como para el patriarca: Photios había ayudado a lograr la legitimación del primero de los Macedonios, había sido puesto a cargo de la educación de los hijos menores del emperador, y había cooperado con Basilio en el complejo proceso de cristianización de los eslavos; en contrapartida, Basilio I habría permitido a Photios promover la consolidación de la institución eclesiástica a través de un número de disposiciones de la *Eisagoge* que han sido consideradas, sin duda correctamente, como inspiradas por el patriarca⁸⁹.

Como es sabido, sin embargo, el acceso al trono de León VI fue seguido por un cambio de política hacia la Iglesia. Tras la expulsión de Photios del trono patriarcal –debida a la antigua enemistad que oponía al patriarca contra el nuevo emperador– León VI forzó el acceso al patriarcado constantinopolitano de su hermano Esteban, quien detentaba en ese momento el puesto de *synkellos*. El detalle no es menor. León VI tenía razones sin duda para desconfiar de la jerarquía eclesiástica, dado que dos miembros preeminentes de esta –Teodoro Santabarenos, obispo de Euchaita, protegido de Photios, y el propio patriarca Photios– habían jugado un rol clave en su caída en desgracia ante Basilio I y amenazado su acceso al trono imperial. La nominación de Esteban a la cabeza de la iglesia –siguiendo una estrategia

⁸⁶ *Eisagoge*, 10.5.

⁸⁷ *Eisagoge*, 10.8

⁸⁸ THOMAS, *Private Religious Foundations*, p. 138.

⁸⁹ Por ejemplo, el derecho de conceder el *stauropegion* más allá de los límites del patriarcado de Constantinopla (*Eisagoge* 3.10; véase THOMAS, *Private Religious Foundations*, p. 139).

político-familiar que había llevado ya a la nominación de Photios por el César Bardas y que habría de llevar más tarde a la nominación de Teophylacto por Romano Lecapeno— implicaba la sumisión de la institución eclesiástica no solamente al poder imperial, sino también a la dinastía reinante: no se trataba en este caso del control tradicional de la Iglesia por parte del emperador, sino de una nueva sumisión de la Iglesia a la esfera privada de la familia imperial.

Esta medida de León VI no se habría limitado, por otra parte, al solo patriarcado constantinopolitano. Algunos puntos de la legislación sugieren, de hecho, que el emperador aspiraba a extender ese “control privado” de la Iglesia a todos los niveles de la jerarquía eclesiástica, en toda la extensión del territorio imperial. Como J. Thomas lo ha señalado, las *novellae* de León VI reconocían a los laicos un número significativo de prerrogativas que estaban hasta ese momento reservadas a los eclesiásticos: uno de los ejemplos más ilustrativos es el permiso dado al clero de iglesias privadas para celebrar el culto y los santos misterios con la sola autorización del dueño de casa⁹⁰. Dado que el emperador no veía ningún daño en la celebración de liturgias privadas ni en la administración de los sacramentos dentro de oratorios privados, la práctica quedaba en consecuencia autorizada⁹¹.

Como Thomas lo ha hecho notar, estas medidas implicaban un debilitamiento significativo de la institución eclesiástica, dado que la aristocracia laica no tenía ya necesidad de dirigirse a las iglesias públicas, ni de sostenerlas económicamente, ni de respetar la autoridad del clero diocesano⁹². Más aún, esas medidas tenían igualmente el efecto

de legitimar una nueva sacralidad del espacio dentro del marco secular del *oikos* de los magnates. Es necesario preguntarse, en todo caso, si la legislación de León VI estaba destinada efectivamente a consolidar el ascendiente de la aristocracia laica. Un fragmento de su *novella* 4 se detiene a explicitar que las disposiciones a favor del clero de oratorios privados debían “beneficiar a los más humildes tanto como a los poderosos”⁹³, pero, como lo ha observado Thomas, ese fragmento tiene poco sentido en el marco general de la *novella*. En particular, no resulta claro en qué aspecto la antigua legislación era perjudicial para los intereses de lo más humildes —quienes claramente no podían mantener un clero privado— ni de qué manera la nueva legislación los beneficiaba⁹⁴. ¿Debemos pensar que León VI se equivocaba al interpretar la legislación de Justiniano? ¿O que hacía referencia a los “más humildes” en un intento de disimular el verdadero carácter proaristocrático de su legislación?⁹⁵

No es posible dar una respuesta clara a esta cuestión. Por más que el carácter general de la legislación de León VI no haya sido deliberadamente favorable a la aristocracia laica, algunas de sus medidas habrían tenido sin duda el efecto de beneficiar a ese grupo social, como lo ratifican de hecho todas sus disposiciones sobre el derecho de preferencia y la adquisición de la tierra.⁹⁶ Podríamos suponer, en ese sentido, que

sea jamás directamente mencionada por León VI —ya sea por voluntad de *damnatio memoriae* contra el patriarca Photios, ya sea porque nunca fue promulgada— es posible percibir que los dos textos divergen en sus respectivas concepciones de la Iglesia. La *Eisagoge*, en la que debe reconocerse sin duda el espíritu del patriarca Photios, es más tradicional en su concepción de la legislación eclesiástica, y tiende a enfatizar la importancia social de la institución y de sus miembros. Las *novellae* de León VI, más innovadoras en materia eclesiástica, tienden por el contrario a matizar ese rol social de la Iglesia.

⁹⁰ THOMAS, *Private Religious Foundations*, pp. 141-142; *Novellae*, ed. Pierre NOAILLES et Alphonse DAIN, *Les nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris, Les Belles-Lettres, 1944 (= NOAILLES y DAIN, *Novelles*), n° 4, pp. 20-25.

⁹¹ NOAILLES y DAIN, *Novelles*, n° 4, pp. 20-25, n° 15, pp. 58-61.

⁹² THOMAS, *Private Religious Foundations*, pp. 139-143. Otras medidas comprendidas en la legislación de León VI sugieren, por otra parte, una voluntad de flexibilizar la disciplina eclesiástica, especialmente en relación con ciertas disposiciones contenidas en la *Eisagoge*: por ejemplo, la *novella* 2 sobre los hijos legítimos de los candidatos elegidos para el episcopado (*contra Eisagoge* 8.3.1), la *novella* 68 sobre la posibilidad de los monjes y los clérigos de convertirse en tutores (*contra Eisagoge* 9.1), la *novella* 79 sobre el matrimonio tras la ordenación (*contra Eisagoge* 8.9.2), o la *novella* 86 sobre los castigos previstos para los clérigos que se apegasen a los “asuntos de la vida común” (*contra Eisagoge* 9.3). Por más que la *Eisagoge* no

⁹³ NOAILLES y DAIN, *Novelles*, n° 4, pp. 20-25.

⁹⁴ THOMAS, *Private Religious Foundations*, p. 142.

⁹⁵ Thomas sugiere las dos hipótesis (*Private Religious Foundations*, pp. 141-143).

⁹⁶ Su legislación establecía que los campesinos tendrían derecho a vender su propiedad a cualquier comprador con la sola provisión de espera para que los vecinos pudiesen reclamar el derecho de preferencia. Como M. Kaplan lo ha demostrado, la *novella* de León VI estaba pensada para ayudar al pequeño y mediano campesinado a vender sus propiedades en las mejores condiciones posibles, dado que, frente a un mercado comprador de mayor amplitud, el vendedor podía negociar un mejor precio y un mayor período de espera para la venta. Sin embargo, la *novella* tenía al mismo tiempo el efecto de facilitar a los poderosos laicos la extensión de sus propiedades, lo que antes había estado limitado por un derecho de preferencia más estricto (para un análisis detallado, véase KAPLAN, *Les*

la voluntad imperial de debilitar –a nivel constantinopolitano tanto como provincial– el ascendiente de los eclesiásticos habría tenido, en contrapartida, el efecto de aumentar la influencia de la aristocracia laica, cuyo control eventual sobre las tierras eclesiásticas se encontraba reforzado por el control del clero de las iglesias privadas.

Dado que las disposiciones de León VI en materia eclesiástica no fueron modificadas por sus sucesores, es preciso admitir que la Iglesia provincial permaneció debilitada y al menos parcialmente sumisa al poder de los magnates laicos a largo de todo el siglo X. Esa impresión se ve confirmada por los muy raros ejemplos que ilustran las relaciones entre la alta aristocracia laica y la Iglesia provincial en ese período: Teófanos Continuado consigna que Juan Kourkouas, nativo de Dokeia en el *thema* de Armeniakon, fue educado por un miembro de su familia, Cristóforo, que era metropolitano de Gangra, en el *thema* de Paphlagonia; dado que esos *themata* estaban bajo control de los Skleroi-Kourkouai, parece evidente que esos clanes tenían una influencia directa sobre las dignidades eclesiásticas locales⁹⁷. Más allá de los lazos de familia, existen ejemplos de cooperación política entre Iglesia provincial y alta aristocracia laica: al narrar los detalles de la rebelión de Nicéforo Phocas en 963, León Diácono menciona que, tras haber sido proclamado por el ejército fuera de Cesárea de Capadocia, el rebelde entró en la ciudad para dirigirse a la iglesia principal, donde habría recibido quizás la bendición del obispo⁹⁸; poco después, en el marco de la misma rebelión, el obispo Filotheo de Euchaita recibió de los rebeldes la delicada misión de ir a Constantinopla para informar del comienzo de las hostilidades militares⁹⁹, y más tarde, hacia 968/9, el mismo obispo fue elegido por Nicéforo Phocas, ya emperador, para

integrar una embajada enviada a los búlgaros¹⁰⁰; otro obispo de Euchaita, Teófilo¹⁰¹, fue por otra parte nombrado por Juan Tzimiskes en 971 como embajador ante los pechenegos¹⁰². Dado que estos obispos ejercían su ministerio en regiones controladas por los Phocas-Kourkouas, no es sorprendente verlos asociados a los grandes magnates de la aristocracia provincial, con quienes podrían haber tenido incluso lazos familiares. Otros casos de cooperación episcopal, como la del obispo de Abidos en el levantamiento de Bardas Phocas en 970¹⁰³, son más difíciles de explicar en términos geográficos, pero el marco general de la cooperación entre aristocracia laica y aristocracia eclesiástica se encuentra, en todo caso, bien atestiguado. Es muy difícil pensar, de hecho, que la Iglesia provincial haya podido permanecer independiente frente al ascendiente de los aristócratas laicos, especialmente desde el momento en que el poder imperial le retiró su apoyo.

Estas consideraciones ofrecen, en este sentido, una segunda respuesta a la cuestión de la dimensión política de los grandes monasterios. Dado el debilitamiento progresivo de la jerarquía eclesiástica provincial bajo la dinastía Macedonia, es posible que esta haya sido a menudo incapaz de defender sus derechos –incluyendo el control de monasterios locales– frente a las eventuales reivindicaciones de los poderosos laicos. La cooperación entre la aristocracia eclesiástica y laica a nivel provincial habría sido, de hecho, una de las claves para que la dimensión material de los monasterios cayese bajo control de las grandes familias. Por más que los Macedonios hayan sido conscientes de la situación, su desconfianza hacia la Iglesia los habría disuadido de sostener los derechos eclesiásticos frente a los poderosos laicos: los emperadores habrían preferido, como lo sugiere la legislación, restringir simplemente la dimensión material de los monasterios. Había, sin

hommes et la terre, pp. 410-414). De manera probablemente involuntaria, León VI favorecía con esa disposición los intereses de la aristocracia laica (tal como lo hacía también con su legislación eclesiástica).

⁹⁷ Theophanes Continuado, ed. Immanuel BEKKER, *Theophanes Continuatus*, Bonn, 1838, p. 426; cf. Jean-Claude CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, Byzantina Sorbonensia 9, 1996, p. 316.

⁹⁸ León Diácono, p. 44.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰¹ Se ha sugerido que podría ser identificado con Filotheo, pero no existe certeza. Franz DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, 3 vols., Munich / Berlín, 1924-32 (reimp. Hildesheim, 1976), n° 739 y 740.

¹⁰² Skylitzes, p. 310.

¹⁰³ León Diácono, p. 114.

embargo, una excepción: cuando los laicos podían ser puestos a cargo de la tutela o la restauración económica de los monasterios sin riesgo (teórico) de que pudieran obtener de ello un beneficio personal, el poder imperial estaba dispuesto a poner a las instituciones monásticas bajo control secular. Esto explica, sin duda, el éxito de la *charistike*, sobre la cual debemos detenernos brevemente a continuación.

Iglesias, monasterios, y aristocracia laica: la *charistike*

Existe una circunstancia que permite observar de cerca la cooperación entre la Iglesia provincial y los aristócratas laicos: la concesión de monasterios en *charistike*. Sabemos que esta práctica se encontraba extendida desde el reinado de Basilio II, puesto que es mencionada implícitamente en ciertos puntos de la legislación de este emperador, que, como sus predecesores, estaba preocupado por los problemas derivados de la gran propiedad monástica.

Las razones de Basilio II para legislar sobre la gran propiedad monástica eran bastante convencionales. El emperador declaraba saber, en primer lugar, que en la mayor parte de las provincias del Imperio “muchas de las comunas campesinas se encuentran afectadas y sufren injusticias, y algunas se encuentran a punto de desaparecer a causa de la expansión de los monasterios”¹⁰⁴. Pero, junto a esos grandes monasterios que amenazaban la existencia de las comunidades campesinas, existían también fundaciones monásticas que caían en la ruina y creaban problemas para la economía del Imperio. En el punto III.4 de su ley del año 996, Basilio II promovía la donación de fundaciones arruinadas en *charistike* como manera de neutralizar, sin duda, el peligro que la subexplotación de la tierra representaba para el sistema productivo y fiscal.

Basilio II, de forma mucho más evidente que sus predecesores, dejaba entrever que los problemas de la propiedad monástica tenían una

dimensión política: lo que preocupaba al emperador era, sobre todo, el control eventual que los poderosos laicos podían ganar sobre las propiedades territoriales de los monasterios. Es interesante observar, en ese sentido, que las disposiciones de Basilio II sobre la propiedad monástica se encuentran en su ley del año 966 –es decir, en una ley consagrada a la protección de las comunidades campesinas contra el poder de los aristócratas laicos. Las disposiciones hacen explícito que la apropiación de la pequeña propiedad campesina por parte de los poderosos no era efectuada mediante la compra (legítima o forzada), sino mediante un curioso subterfugio legal que revela la cooperación entre la Iglesia provincial y la aristocracia laica.

La legislación describe el proceso en detalle: un campesino de una comuna rural, deseando convertirse en monje, erigía una iglesia sobre sus tierras y le donaba sus propiedades; él mismo se instalaba en la iglesia a fin de residir allí por el resto de sus días, y, eventualmente, se le unían otros campesinos que, siguiendo su ejemplo, decidían tomar el hábito monástico. De ese modo, la iglesia terminaba siendo habitada por dos o tres monjes. Sin embargo, al momento de su muerte, el metropolitano o el obispo del lugar tomaba posesión de la iglesia y la denominaba un “monasterio” a fin de ponerla bajo su propio control o de entregarla en donación a un aristócrata local. Tras exponer este estratagema, el emperador se expresaba sobre la cuestión: esas pequeñas iglesias rurales –a las que se negaba a reconocer el nombre de “monasterios”–, debían ser restituidas a las comunidades campesinas por las autoridades eclesiásticas o los poderosos laicos que habían tomado posesión de ellas ilegalmente. Las autoridades diocesanas no debían tener, de hecho, más que el derecho de tutela espiritual sobre esas fundaciones: las rentas y las contribuciones que les era habitual percibir por parte de los monasterios no se aplicaba a estas iglesias.

La situación descrita por este fragmento de la legislación evoca varios de los aspectos antes mencionados. La avidez, en primer lugar, de las autoridades eclesiásticas provinciales por apropiarse de las fundaciones religiosas. La complicidad, en segundo lugar, entre las auto-

¹⁰⁴ SVORONOS, *Novelles*, n° 14, pp. 190-217, aquí p. 208, Å 1.

ridades eclesiásticas y la aristocracia laica a nivel provincial. Y el aumento, en tercer lugar, de los monasterios y las tierras monásticas que pasaban a estar bajo control de los grandes propietarios laicos. Este último aspecto, insinuado ya en la legislación precedente, se torna explícito en la legislación de Basilio II: el poder imperial no estaba tan preocupado por la propiedad monástica en sí misma ni por el eventual control episcopal de los bienes monásticos, sino por la consolidación del poder de la aristocracia laica en el territorio provincial. Esa impresión es reafirmada por otra disposición de la misma ley, dedicada a reglamentar que las propiedades monásticas puestas bajo control episcopal no podían ser transferidas a “otras personas”: Εἰ δὲ εἷς τινα τῶν αὐτῶν εὐκτηρίων σολέμνια παρὰ βασιλέως ἢ φωταψίαι γεγόνασιν, ἔχουσι δὲ τὰ τοιαῦτα εὐκτήρια καὶ καθίσματα, εἰ τάχα καὶ δίκαιον οὐκ ἔστιν, ἀλλ’ ἐπεὶ προνοίας βασιλικῆς ἔφθασαν ἀξιοθῆναι, διαμένειν εἰς τὸ ἐξῆς εἴτε ὑπὸ μητροπολίτην ἢ ὑπὸ ἐπίσκοπον ὕφ’ ὄν καὶ νῦν εἰσιν ἔχοντα καὶ πάλιν τὰ αὐτὰ καθίσματα, πλὴν μὴ παραπέμπεσθαι εἰς ἕτερα πρόσωπα...¹⁰⁵.

Este último testimonio, sin embargo, no es fácil de interpretar. Las secciones III.3 y III.4 de la misma ley de 996 muestran, de hecho, que el emperador estaba dispuesto a conceder en ciertos casos el control de los monasterios a los poderosos laicos. Según la sección III.3, los monasterios de las comunidades rurales que habían aumentado de tamaño y estaban habitados por ocho, diez o incluso más monjes –y cuyas donaciones, por otra parte, habían incrementado la fortuna en tierras de la fundación– podían ser puestos bajo la autoridad de un metropolitano u obispo, al cual se le permitía a su vez “entregarlos o transferirlos dónde quisieran”. A primera vista, esta disposición parece contradecir el espíritu de la legislación, puesto que ofrecía a los laicos

una manera de obtener control sobre la propiedad monástica en detrimento de las comunidades aldeanas. Es preciso tener en cuenta, es cierto, que, a fin de que esa disposición fuese aplicada, los monasterios debían tener un mínimo de ocho o diez monjes *dotados de medios de subsistencia suficientes*, ya que la legislación les prohibía adquirir mayor cantidad de tierra. Este es un aspecto relevante, puesto que el emperador ratificaba así la legislación de Romano Lecapeno respecto a la prohibición a la adquisición de tierra por parte de los monasterios¹⁰⁶, y, tácitamente, impedía que la aristocracia se sirviese de los monasterios bajo su control para adquirir tierras en su nombre. Sin embargo, sigue presente aún la cuestión de base: por más que no le fuese posible adquirir más tierras en nombre de un monasterio, los laicos podían ganar control sobre las tierras que ya estaban en posesión de la comunidad monástica gracias a las donaciones de los campesinos que habían sido tonsurados allí. ¿Cómo debemos comprender este aspecto de la legislación?

Es significativo que Basilio II haya insistido sobre la existencia de una comunidad monástica de un cierto tamaño –ocho o diez monjes como mínimo– como condición para la concesión de un monasterio. Una comunidad de esas características, dotada de pequeñas parcelas campesinas, no iba a contar sin duda con una gran fortuna fundiaria –el hecho de que la legislación aluda a “una cantidad de tierra suficiente para su subsistencia” ratifica que esos pequeños monasterios dependían de una dotación de tierras relativamente escasa. Esa relativa fragilidad económica podría ser, de hecho, la clave para entender la disposición de Basilio II. La relación entre la tierra disponible y

¹⁰⁵ SVORONOS, *Novelles*, n° 14, pp. 190-217 (aquí p. 210): “Si hay *solemnia* o donaciones para la iluminación concedidas por el emperador a algunas de estas capillas y si esas capillas poseen también dependencias, seguirán estando en el futuro bajo la autoridad del metropolitano o del obispo que las poseen ahora, incluso si esto no es del todo justo, dado a que ya han sido consideradas dignas de la asistencia imperial; pero estas capillas no serán transferidas a otras personas...” (trad. prop.).

¹⁰⁶ El hecho de que no haga alusión, en este contexto, a la legislación de Nicéforo Phocas sobre la propiedad monástica no significa necesariamente que aquella hubiese sido abolida. Svoronos, quien ha considerado la *novella* de Basilio II de 988 (aboliendo la de Nicéforo Phocas de 964) como una falsificación, ha señalado de hecho que es muy curioso que Basilio II haya retomado la legislación de Romano Lecapeno sin mencionar otra *novella* (la de Nicéforo) que habría contradicho a la suya. Es difícil explicar, sin embargo, cómo Basilio II habría podido ratificar la *novella* de Lecapeno y anular la de Nicéforo, puesto que las dos formulaban conceptos similares (SVORONOS, *Novelles*, pp. 186-187; cf., sin embargo, THOMAS, “A disputed novel of Basil II”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24 [1983], pp. 273-283).

el número de miembros de esas comunidades monásticas revela una economía de subsistencia, en la que no había casi lugar para la producción de excedentes y de beneficios. Más aún, es posible que la incapacidad de adquirir nuevas tierras, la falta de influencia para obtener exenciones fiscales y mano de obra, y la (todavía) imperfecta capacidad de gestión de los monjes hayan llevado frecuentemente a la ruina a esas pequeñas fundaciones. Es razonable pensar, en ese sentido, que Basilio II preveía las consecuencias económicas de la subexplotación de la tierra monásticas, y, en lugar de alentar las donaciones de dinero –como lo había hecho Nicéforo Phocas–, decidió permitir el control (económico) de los monasterios por parte de la aristocracia laica. Para estos últimos, el beneficio económico no podía ser significativo, porque la reproducción material de la comunidad monástica iba a consumir los recursos obtenidos de la tierra, y es incluso probable que los laicos se viesen en la necesidad de hacer inversiones suplementarias para mantener a los monjes. Para el Estado, la donación directa habría sido una solución conveniente al problema de la administración de las tierras monásticas.

Esta interpretación parece ratificada por la sección III.4, consagrada a los monasterios caídos en la ruina: Τὰ δὲ ἰδιόστατα καὶ ὄσα μεγάλα μοναστήρια ἐκ παλαιοῦ ἦσαν, εἰ τάχα καὶ μοναχοὺς ἄρτι πολλοὺς οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ τῇ ἀμελείᾳ τοῦ μητροπολίτου τυχὸν ἢ ἐπισκόπου χωρὶς μοναχῶν εἰσι, διοριζόμεθα ταῦτα καὶ πάλιν ὑπὸ τὰς μητροπόλεις καὶ τὰς ἐπισκοπὰς εἶναι, καὶ δωρεῖσθαι καὶ παραπέμπειν αὐτὰ τοῖς μητροπολίταις καὶ τοῖς ἐπισκόποις ὅπου καὶ ὅτε θέλουσι¹⁰⁷.

El problema planteado por este fragmento es, una vez más, el de la decadencia económica de los monasterios. La solución, como en la disposición anterior, es la concesión del monasterio afectado ya sea

a la Iglesia –cuyas propias dificultades económicas la convertían en un administrador escasamente adecuado para las propiedades monásticas–, o a los laicos. La pregunta que surge es, por ende, la misma que ya hemos intentado responder: la concesión de monasterios a los laicos, ¿no contradecía el espíritu de una legislación aparentemente dedicada a limitar la extensión de la gran propiedades secular?

En realidad, es posible encontrar una diferencia significativa entre la disposición III.1 –en la que el emperador prohibía la concesión de las tierras de los pequeños oratorios a los laicos–, y las disposiciones III.3 y III.4 –en las que mismo emperador parecía dispuesto a aceptar la concesión de monasterios a los mismos laicos. En el primer caso, en efecto, los laicos recibían aparentemente tierras desprovistas de responsabilidades económicas, puesto que el metropolitano o el obispo obtenían el control sobre esos oratorios “después de la muerte de los monjes que residían allí”. En el segundo y tercer caso, las circunstancias eran diferentes: los privados recibían ya sea un monasterio con varios monjes pero modestamente dotado –del cual iban a ser económicamente responsables–, ya sea un monasterio caído en la ruina –que iban a tener que restaurar. Así, mientras que el primer caso no constituía más que un subterfugio legal para apropiarse de las tierras de las comunidades campesinas, el segundo y el tercero suponían la aplicación de la *charistike*. En caso de ser bien aplicada, al fin de cuentas, la *charistike* no era más que una gran responsabilidad económica desprovista de un beneficio material evidente –no era, de hecho, más que un medio de institucionalizar ese evergetismo financiero que Nicéforo Phocas había ya promovido de modo más sutil.

Por más que la institución de la *charistike* no haya sido en la época tan problemática como iba a serlo en tiempos posteriores, no cabe duda de que las concesiones de *charistike* a los grandes propietarios laicos implicaban siempre un cierto riesgo para el poder imperial. En apariencia, sin embargo, Basilio II prefería asumir el riesgo de consolidar indirectamente el ascendiente económico de la aristocracia secular antes que abandonar a su suerte a las fundaciones monásticas en crisis económica. La elección imperial es ilustrativa, sin duda, del

¹⁰⁷ SVORONOS, *Novelles*, n° 14, pp. 190-217 (aquí p. 212): “En lo que respecta a los monasterios independientes, que eran amplios en el pasado pero quizás no tienen actualmente muchos monjes, y que están desprovistos de monjes a causa de la negligencia del metropolitano o del obispo, ordenamos que sean colocados nuevamente bajo la autoridad de las sedes metropolitanas o de los obispados, y que los metropolitanos y los obispos puedan donarlos o transferirlos donde y cuando quieran” (trad. prop.).

problema planteado por la dimensión material de los monasterios en el marco de la dinámica social, económica, y política del Imperio.

Conclusiones

Incluso si los detalles se nos escapan, es posible entrever ciertos aspectos del rol económico y sociopolítico jugado por la materialidad de los monasterios y de las iglesias en el espacio provincial mesobizantino. Las iglesias y los monasterios, dotados de grandes fortunas fundiarias ineficientemente administradas y desprovistos del apoyo político del poder imperial, estaban frecuentemente integrados a un modelo de articulación del espacio definido por la aristocracia laica, al menos en aquellas provincias del Imperio caracterizadas por la presencia de grandes familias. El control directo o indirecto de la fortuna fundiaria de las iglesias y monasterios, la complicidad política de la jerarquía episcopal, la cooperación social del monacato, habrían sido, de hecho, factores fundamentales para la consolidación de la autoridad local de la aristocracia secular.

Esta situación implicaba, sin duda, un desafío para la eventual voluntad imperial de lograr una articulación del territorio fundado sobre la estructura pública del Estado. Al legislar sobre la materialidad de los monasterios y las iglesias, los Macedonios habrían intentado restringir sin duda los beneficios económicos –e, indirectamente, sociales y políticos– que la aristocracia laica obtenía del control de las instituciones religiosas. Pero, en vista de la reticencia a fortalecer la autoridad eclesiástica, las iglesias y sus monasterios dependientes eran (potencialmente) funcionales tanto a la descentralización del territorio como al avance del control privado sobre el espacio provincial. Por más que ese modelo no haya prevalecido en todo el Imperio –regiones como Tracia y Macedonia, en las cuales la presencia de grandes familias aristocráticas parece haber sido menos significativa, habrían visto el desarrollo de otras formas de articulación territorial–, es posible sin duda considerarlo representativo de una gran parte de las provincias del Imperio a lo largo del siglo X.

SOBRE LOS AUTORES

VICTORIA CASAMIQUELA GERHOLD es Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU). Sus principales líneas de investigación están centradas en la historia social y cultural del Imperio Bizantino, y especialmente en el estudio de los roles, la dimensión simbólica y las dinámicas de interacción entre la jerarquía episcopal, la aristocracia laica y el monacato.

ALBERT CASSANYES ROIG es Doctor en Historia por la Universitat de Lleida (España), universidad en la que actualmente ejerce como Profesor Asociado de Historia Medieval. Se ha centrado en la historia de la Iglesia de la Corona de Aragón en la Baja Edad Media. Sus principales líneas de investigación son la provisión de beneficios y prebendas en las catedrales medievales y el funcionamiento de los cabildos catedralicios, aunque también ha trabajado sobre clero regular y universidades.

DOLORES CASTRO es becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Sus principales líneas de investigación se centran en la figura del obispo y las formas del ejercicio del poder en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media, con especial interés en el reino visigodo. Ha colaborado en publicaciones nacionales e internacionales y participado en diversos congresos y jornadas científicas.

CARLA CIMINO es Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Es Jefa de Trabajos Prácticos en la materia Historia General III (Medieval) de la carrera de Historia de esa casa de estudios. Su tema de investigación se centra en las lógicas de reproducción material del clero secular medieval y las dinámicas de la renta en señoríos eclesiásticos. Ha publicado artículos en revistas especializadas de alcance nacional e internacional. Es coautora en la edición de documentación paleográfica procedente del archivo de la Catedral de Salamanca y actualmente realiza su tesis doctoral sobre los cabildos catedralicios de Zamora, Ávila y Salamanca en la Plena Edad Media.

ANTONIO PIO DI COSMO imparte los seminarios de la Cátedra de Historia Rusa en el Pontificio Istituto Orientale en Roma. Es Doctor en Arqueología Histórica por la Universidad de Córdoba (España). Es abogado y Graduado en Jurisprudencia por la Università degli Studi di Macerata (Italia). Es también Graduado en Letras y Bienes Culturales por la Università di Foggia (Italia). Se dedica a la cultura visual y material del cristianismo y los bizantinos. Es autor de ensayos en campos de estudios de Historia Romana, Medieval y Bizantina, publicados en revistas internacionales, y participó en diversos congresos en países europeos y latinoamericanos.

IVÁN GARCÍA IZQUIERDO es profesor del Área de Historia Medieval de la Universidad de Burgos (España) donde imparte docencia sobre dicha materia en los grados de Historia y Patrimonio y de Turismo desde 2016. Sus principales líneas de investigación se centran en la organización territorial, la frontera, las estructuras señoriales y las instituciones eclesiásticas castellanas a ambos lados del Duero. Forma parte del Grupo de Investigación Reconocido (GIR) de la Universidad de Burgos: “Burgos- León- Valladolid (BULEVA). Fuentes escritas de Castilla y León (S. VI-XVI)”.

ANDREA VANINA NEYRA es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IMHICIHU-CONICET) y del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus líneas de investigación más recientes están centradas en la cristianización de Europa central, particularmente relacionada con la construcción de la autoridad episcopal y la santidad, así como en la animalización del *otro*. Actualmente participa en proyectos de investigación de CONICET y de la Universidad de Buenos Aires.

MARIEL PÉREZ es Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios donde también se desempeña como docente en la cátedra de Historia Medieval. Sus investigaciones más recientes se centran en la construcción de la diócesis y el desarrollo del poder episcopal en la España medieval entre los siglos X y XIII. Participa actualmente de proyectos de investigación de la Universidad de Buenos Aires y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (Argentina).

DAVID PETERSON es director del Área de Historia Medieval de la Universidad de Burgos (España) donde imparte clases sobre Historia Medieval y Patrimonio desde 2015. Sus principales líneas de investigación son la documentación escrita alto y plenomedieval, especialmente los cartularios, así como la onomástica (tanto toponimia como antroponimia), y a partir de ambos registros, la sociedad del norte de la Península Ibérica entre los siglos VIII y XIII. Fue el responsable de la edición digital del Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla (<http://www.ehu.eus/galicano/>).

JUAN A. PRIETO SAYAGUÉS es investigador y docente postdoctoral Juan de la Cierva en el Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas de la Universidad Complutense de

Madrid. Su principal línea de investigación es la relación del poder laico con los monasterios de Castilla durante la Baja Edad Media. Forma parte de los Proyectos de Investigación *El ejercicio del poder: espacios, agentes y escrituras (siglos XI-XV)*, financiado por el MINECO/AEI/FEDER, y *Expresiones de la cultura política peninsular en las relaciones de conflicto (Corona de Castilla, 1230-1504)*, del Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

PATRICIA BEATRIZ VERALDI es Licenciada en Historia graduada en la Universidad Nacional de Rosario y docente Auxiliar de la cátedra de Historia de Europa II en dicha institución. Sus principales líneas de investigación se centran en la Alta Edad Media en el espacio anglosajón, abordando problemáticas como la cristianización, su alcance, resistencias y reelaboraciones simbólicas, contemplando la perspectiva de género.

ISBN 978-987-47434-1-1



9 789874 743411