

CENOBIOS LEONESES ALTOMEDIEVALES
ANTE LA EUROPEIZACIÓN:
SAN PEDRO Y SAN PABLO DE MONTES, SANTIAGO Y
SAN MARTÍN DE PEÑALBA Y SAN MIGUEL DE ESCALADA

POR

ARTEMIO MANUEL MARTÍNEZ TEJERA

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El presente estudio pretende analizar el comportamiento de tres de las más importantes comunidades monásticas astur-leonesas de los siglos IX y X (San Pedro y San Pablo de Montes, Santiago y San Martín de Peñalba y San Miguel de Escalada) ante la recepción e implantación de aquel nuevo *ordo* o ritual litúrgico que vino a sustituir al Hispánico, fuertemente asentado en el *territorium*. Readaptación litúrgica que, con distinta intensidad, producirá tensiones y enfrentamientos entre los miembros de las distintas comunidades monásticas, incluso entre el episcopado y la monarquía (personificada en la figura de Alfonso VI), pero no únicamente. En alguno de estos monasterios la llegada del nuevo *ordo* supondrá, además, la readaptación de su espacio litúrgico, lo que trajo consigo significativas modificaciones constructivas.

PALABRAS CLAVE: San Pedro de Montes, Santiago de Peñalba, San Miguel de Escalada, Liturgia hispánica, Ordo romano, Espacio litúrgico.

ABSTRACT

The following paper analyses the behaviour of three of the most important monastic communities in the reing of Asturias-Leon for the ninth and then centuries. During this period we witness the implementation of a new *ordo*, or liturgical ritual that replaces the Hispanic one, strongly established in the *Territorium*. The liturgical adaptation produces tension and conflicts among the members of different monastic communities, and even between the Episcopate and the monarchy – being King Alfonso VI. In some of the monasteries, the arrival

Órdenes religiosas
Hispania Sacra 54 (2002)

of the new ordo causes the adaptation of the liturgical space, with subsequent changes in liturgical furniture.

KEY WORDS: San Pedro de Montes, Santiago de Peñalba, San Miguel de Escalada, Hispanic Liturgy, Roman ordo, Liturgical space.

A partir de los concilios de Burgos (1080)¹, Husillos (1088) y León (1090) celebrados durante el reinado de Alfonso VI (1065-1109), comienza a hacerse evidente el principio del fin de aquel «particularismo» litúrgico —señas de identidad a fin de cuentas²— que basado en una tradición propia había caracterizado a la Iglesia hispana desde finales del siglo VI³. La práctica de una liturgia propiamente Hispánica y su convivencia con determinadas reglas monásticas (isidoriana, fructuosiana y *Comunis*) en el primitivo reino astur-leonés⁴

¹ O tal vez pocos años antes, en el 1078, cuando el Cronicón Burguense ya nos informa de que «... intravit lex romana in Hispania...»: Isidro Gonzalo BANGO TORVISO, «El arte en Burgos del año 1000 al 1200. Sobre ciertas coordenadas para su comprensión», III *Jornadas Burgalesas de Historia* («Burgos en la Plena Edad Media»), Monografías de Historia Medieval Castellano Leonesa n° 6, Burgos (1991) 1994, p. 65.

² Particularismo y señas de identidad que, de forma generalizada, ya fueron puestas de manifiesto por SÁNCHEZ- Claudio ALBORNOZ Y MENDUIÑA, «Alfonso III y el particularismo castellano», Cuadernos de Historia de España (de aquí en adelante, CHE) XIII, 1950, pp. 19-100 y GILBERT, R.: «El reino visigodo y el particularismo español», *Estudios Visigóticos I* (Roma-Madrid), 1956, pp. 15-47. Más recientemente: José María HERRERA PÉREZ, «Los Visigodos y el problema de España», Actas de las *Jornadas Internacionales «LOS VISIGODOS Y SU MUNDO»*, Arqueología, Paleontología y Etnografía (de aquí en adelante, APE) n° 4, Madrid (1900) 1997, pp. 175-184.

³ José LÓPEZ ORTÍZ, «El proceso en los reinos cristianos de nuestra Reconquista antes de la recepción romano-canónica», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. XIV, Madrid-Barcelona 1942-1943, pp. 184-226.

⁴ Son muy pocos los datos con los que contamos para reconstruir las directrices litúrgicas de la Iglesia en el reino astur-leonés, máxime si tenemos en cuenta que la casi totalidad de sus textos —supuestamente anteriores al 711 y procedentes de San Millán, León y Silos— se conocen por textos (la denominada «Tradición A o de los Manuscritos») datados en términos *ante quem* entre los siglos IX y XI y transmitidos con matizaciones al norte por los dhimmíes (los conocidos como «mozárabes»). Y nada sabemos todavía de las posibles repercusiones —si es que las hubo— de la reforma litúrgica acaecida a finales del s. VIII (liturgia estacional o procesional de carácter casi coreográfico): Carol HEITZ «Architecture et liturgie procesionelle á l'époque preromane», *Reveu de l'Art* (de aquí en adelante RDA) n° 24, 1974, pp. 30-47; ídem.: *L'architecture carolingienne à la lumière de la réforme religieuse (Etat général des recherches depuis l'exposition d'Aix-la-Chapelle 1965)*, XXXIV Congreso Internacional de Historia del Arte (Bologna), (1979) 1983, pp. 5-14; liturgia estacional que, recogida en el manuscrito 268 de la Biblioteca Nacional de París - datado en el siglo VIII (aunque posiblemente tenga raíces más antiguas) - y descrita con extraordinaria exactitud en el texto «*De circuiti oratorium*» del Abad Angilberto de Saint Riquier, parece restringirse en determinados casos a festividades muy concretas en edificios muy específicos, por ejemplo la Adoración de la Cruz el Viernes Santo en la iglesia a la Virgen. Sabemos que los manuscritos de León, Silos, San Millán, etc., elaborados en estos momentos transmiten tradiciones litúrgicas anteriores al 711, pero

inician a mediados del s. XI —ya en el ámbito castellano-leonés— un lento y agónico camino hacia la total abolición, derogación y supresión del *ordo* o ritual litúrgico (en aquellas fechas conocido como «oficio toledano»)⁵ y el abandono de las prácticas monásticas tradicionales (leasé reglas) en beneficio de una *Regula Sancti Benedicti* que —por obra de los monjes negros cluniacenses y muy especialmente gracias a la actuación de Bernardo de Cluny, abad de Sahagún (1080-1124)— buscaba su predominio exclusivo en el paisaje cenobítico hispano⁶; y todo ello a consecuencia, entre otros factores, de las incontestables presiones o imposiciones político-religiosas a las que se vio sometido Alfonso VI por parte de Gregorio VII (1073-1085)⁷.

La acción conjunta de ambas instancias, la política y la eclesial —aunque no siempre bien coordinadas e incluso con opiniones sensiblemente contradictorias respecto a diferentes cuestiones⁸— terminará por poner fin a varios si-

también que incorporan costumbres de la época, lo que la ha valido la denominación de «liturgia refugio»: Jaques FONTAINE, *L'art préroman hispanique II. L'art mozárabe*, La pierre qui vire, 1977 (Edic. española: *El arte mozárabe*, Ed. Encuentro, serie «La España Románica», Vol. 10, Madrid 1981), p. 44.

⁵ Recogido en la denominada «Tradicición B» o Toledana; estos textos sufrieron importantes modificaciones y mutilaciones a lo largo de los siglos —sobre todo a raíz de la edición cisneriana—, lo que no ocurrió con la «Tradicición A», ya que a partir del año 1080 no hubo nuevas transcripciones litúrgicas, o al menos no se conocen: G. PRADO, *Historia del rito mozárabe de Toledo*, Abadía de Santo Domingo de Silos, Burgos 1928. Richard HITCHOCK, «El rito hispánico, las ordalías y los mozárabes en el reinado de Alfonso VI», *Estudios Orientales* n.º 8, 1973, pp. 19-41. Enrique LÓPEZ TEJIDO, «El Rito Hispano-Visigodo: síntesis y nuevas perspectivas», *APE* n.º 4, (1990) 1997, pp. 110. No obstante y respecto a esta cuestión hay que recordar que apenas conocemos como influiría, para el s. X, la introducción en Toledo de la tradición litúrgica sevillana.

⁶ Para el caso que nos ocupa sigue siendo fundamental la obra de Antonio LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, 3 Vols., León 1973 (de aquí en adelante OMBP): T. II, pp. 927-999.

⁷ Juan Francisco RIVERA RECIO, «Gregorio VII y la liturgia mozárabe», *Revista Española de Teología* n.º 2, 1943, pp. 3-33; STEPHENS, J.F.: *Church Reform, Reconquest and Christian society in Castille-Leon at the time of Gregorian Reform (1050-1135)*, Binghamton 1977. Joseph F. O'CALLAGHAN, «The Integration of Christian Spain into Europe: The Role of Alfonso VI of Leon-Castile», Santiago Saint Denis and Saint Peter, the reception of the roman liturgy in Xeon-castille in 1080 (de aquí en adelante SSS), New York 1985, pp. 101-121. Carlos ESTEPA DÍEZ, *El reinado de Alfonso VI*, Madrid 1985. Bernard F. REILLY, *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, traducción de Gaspar Otárola. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio Serie IX: Coediciones, Toledo 1989. A. LINAGE CONDE, *Alfonso VI, el rey hispano y europeo de las tres religiones (1065-1124)*, Colección «Corona de España», T. XVII, Burgos 1994.

⁸ Sobre todo en lo que respecta a la litúrgica (C. ESTEPA DÍEZ, 1985: p. 107), puesto que nos encontremos con detractores reacios a la derogación como fueron el cluniacense Roberto, abad de Sahagún (1079-1080) y el monje Ricardo, abad de San Victor de Marsella, que enviado a la península por Gregorio VII «... para que organizara las Iglesias de Hispania...» fue excomulgado por Victor III a consecuencia de «... su ligereza en el comportamiento...»: Rodrigo XIMENEZ DE RADA.: *De Rebus Hispania (Historia de los hechos de España)*, Edic, traducción, notas e índices por Juan Fernández

Órdenes religiosas
Hispania Sacra 54 (2002)

glos caracterizados por un acentuado «nacionalismo» litúrgico⁹ y por un insistente «neoromanismo» político e institucional¹⁰. Muy especialmente hay que destacar en este sentido el insistente apoyo al proceso, siempre interesado y controlado, por parte de Alfonso VI, figura histórica encargada de llevar a cabo la definitiva ruptura con el pasado en pro de la consolidación política de sus reinos y de un cierto aperturismo, siguiendo así los pasos de su progenitor, Fernando I¹¹.

Un cambio al que, no obstante, los reinos hispánicos tardaron en adaptarse¹² todavía a finales de la 1ª mitad del s. XIII, «... en algunos monasterios se conservó (se refiere al oficio toledano) durante algún tiempo y aun hoy se sigue entonando su traducción del psalterio en muchas ciudades y monasterios, oficio de la misa instituido por Isidoro y Leandro...»¹³. Pero los nuevos aires reformistas, no solo tuvieron tardía acogida sino que como veremos a continuación una recepción. tuvo lugar de forma gradual, se vivió con distinta intensidad y trajo consigo alguna que otra conservación constructiva

Será en la comarca leonesa del Bierzo, convertida desde mediados del s. VII en una pequeña «Tebaida española»¹⁴, donde mejor se refleje el gran apego al pasado, a las viejas tradiciones, del que hizo gala nuestro cenobitismo; un monacato, salvo matizaciones muy específicas, continuador y deudor del consolidado en la séptima centuria. Una zona que se erigirá muy pronto, desde mediados del s. VII, como uno de los principales focos espirituales hispanos y

Valverde. Edic. Alianza Universidad, Madrid 1989: Libro VI, Cap. XXV, pp. 250-252 (de aquí en adelante HRH). J.F. RIVERA RECIO, *El Arzobispo de Toledo, D. Bernardo de Cluny (1086-1114)*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías nº 8, Roma 1962.

⁹ Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, 2 Vols., Madrid 1929 (5ª Edic., Madrid 1956): T. I, pp. 255-281.

¹⁰ O si se prefiere «neogoticismo», si nos referimos específicamente a la historia reciente del reino astur-leonés (ss IX-X): I. G. BANGO TORVISO, «L'Ordo gothorum» et sa survivance dans l'Espagne du Haut Moyen Age», *RDA* nº 70, 1985, pp. 9-20. Sobre la visión «neoromanista» versus «neovisigótica» del reinado de Alfonso II El Casto (791-842): MARTÍNEZ TEJERA, Antonio Manuel (en prensa): *reflexiones en torno al «neovisigotismo» de Alfonso II el Casto (791-842)*.

¹¹ J.C. BISHKO, «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny», *CHE* XLVII-XLVIII, pp. 31-135 (1968) y XLIX-L, pp. 50-116 (1969); ídem: «Liturgical intercession at Cluny for the Kings-Emperors of León», *Spanish and Portuguese Monastic 600-1300*, Study VIII, Londres 1984.

¹² De hecho, en HRH (Cap. XXV: «Sobre la sustitución del oficio toledano», pp.250-252) se relata el «grave enfrentamiento» entre el monarca —defensor del «oficio francés»— y un nutrido grupo de defensores del «oficio toledano» compuesto por miembros del clero, ejército y pueblo llano.

¹³ *Ibidem*, Cap. XXIV: «Como fue convertida la mezquita de los moros en iglesia cristiana», pp. 249-250. Sobre la pervivencia en Toledo de la mal llamada «liturgia mozárabe»: Ramón GONZÁLVEZ, «The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», *SSS*, 1985, pp. 157-187.

¹⁴ En recuerdo de aquella zona del alto Egipto (Tebaida) en la que, junto con Siria y Capadocia, surgió el movimiento monástico.

reducto de viejas tradiciones; con más intensidad que en cualquier otro punto de la geografía hispana observamos aquí como los cristianos norteños de la décima centuria compartieron con los cristianos procedentes de territorios sometidos o dhimmíes¹⁵ una herencia espiritual procedente de las mismas fuentes. ¿Cuál fue la reacción de estos cenobios ante las «innovaciones» introducidas? ¿Cómo se adaptó el *coenobita*¹⁶ berciano y leonés a la reforma y a las nuevas *consuetudine monasticae*, a las nuevas costumbres o usos monásticos?

Para intentar responder a estos interrogantes contamos con interesantes testimonios documentales procedentes de tres de los más emblemáticos cenobios altomedievales leoneses: San Pedro y San Pablo de Montes, Santiago y San Martín de Peñalba y San Miguel de Escalada. Tres monasterios que en ningún momento de su historia anterior al año 1000 formaron parte del itinerario jacobino¹⁷ pero que sí contaron entre sus fundadores, restauradores o protectores con dos insignes viajeros a Santiago: el monarca Alfonso III el Magno (866-910) y el obispo de Astorga, Genadio (¿845/865-1935/937)¹⁸.

¹⁵ O *DIMMI* / *AHL AD-DIMMA*, protegidos / clientes / gente de la clientela: reciben tal denominación por la *dimma*, pacto o tratado flexible establecido entre el estado musulmán y los jefes de una determinada población por el que el primero otorga protección y hospitalidad a los creyentes de religiones reveladas («gentes del libro» o *AHL AL-KITAB*) a cambio de que estos últimos acepten la dominación y satisfagan puntualmente el tributo de capitación o «*yizya*» y el pago del «*jaray*» o impuesto que gravaba los bienes raíces. Empleado, entre otros, por *Ibn Hayyan*, esta denominación posee un carácter administrativo y fiscal y se aplicaba a los cristianos protegidos en sus personas, bienes, religión y leyes, protección garantizada siempre y cuando esta no perjudicase al gobierno y a la sociedad musulmana: Eva LAPIEDRA GUTIERREZ, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, Colección Textos Universitarios, Alicante 1997: pp. 286-297 y 321-325.

¹⁶ Definido por Isidoro de Sevilla como el monje «bueno» que vivía en común —pues el cenobio es propio de muchos («...*quos nos in commune viventes possumus appellare Coenobium enim plurimorum est*») — imitando a los Apóstoles, aquel solitario que vive en comunidad (*koinos* = común y *bios* = vida), bajo una regla y un abad: *Etimologías*, Texto latino, versión española, notas e índices por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, *BAC*, vols. 433-434. T.I (libros I-X), T.II (libros XI-XX), Madrid (2ª Edic. Madrid 1993-1994): T. I: p. 682 (de aquí en adelante, ETY).

¹⁷ Puesto que todavía —y a pesar de los testimonios existentes que nos hablan de la fama alcanzada por el sepulcro de Santiago en Francia y Alemania a lo largo del siglo X— resulta imposible determinar su itinerario en esos momentos: Luis VÁZQUEZ DE PARGA E IGLESIAS, José María LACARRA, y Manuel ÚRIA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 Vols., (CISC) Madrid 1949: T.I: pp. 44 y ss; T.II, p. 298. Fernando LÓPEZ ALSINA, «Los espacios de la devoción: peregrinos y romerías en el antiguo reino de Galicia», XVIIIª Semana de Estudios Medievales (Estella) Pamplona («Viajeros, peregrinos mercaderes en el occidente medieval»), (1991) 1992, pp. 173-192. No obstante todavía hay quien considera la «ruta del valle del Oza», en la que se encontrarían Montes y Peñalba como una «vía secundaria» del Camino: Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *Peregrinos e indigentes en el Bierzo medieval (s. XI-XVI)*, Ponferrada 1987, p. 56.

¹⁸ Al menos según la «Crónica de Sampiro» y el «Tumbo A de Santiago» la peregrinación del último rey astur tuvo lugar a principios del 910, mientras que el viaje del obispo astorgano a Compostela se llevó a cabo en el 914: Armando COTARELO VALLEDOR, *Historia crítica y documentada de la vida y*

De estos monasterios, el berciano de San Pedro y San Pablo de Montes es el de fundación más antigua, ya que conocido como *castro Rупhiano* o *Ruphianense* surgió por iniciativa del godo Fructuoso (*circa* 646). Desde entonces y hasta finales de la séptima centuria, su historia unida a la de uno de sus más conocidos moradores, el monje Valerio, director espiritual de la comunidad rупhianense hasta el final de su vida (*circa* 695) y autor de una amplia e interesante producción literaria¹⁹. Pero desde su muerte hasta los últimos años del s. IX se ignora el devenir histórico del cenobio; más de dos siglos de profundo silencio documental que se rompen con la llegada (*circa* 890) del entonces monje Genadio junto con doce compañeros, todos procedentes del monasterio Ageo²⁰, con la misión de restaurar la vida cenobítica en lo que por entonces no sería más que en lugar en estado de *parietinae*²¹. Tareas de restauración en las que invirtieron cinco años y que —según dos conflictivos documentos datados entre los años 896 y 899²²— le valieron a Genadio su consagración como abad de San Pedro y San Pablo de Montes (895) por el obispo de Astorga, Ranulfo; consagrado Genadio, la evolución histórica del monasterio berciano está más o

acciones de Alfonso III el Magno, último rey de Asturias, Madrid 1933 (Reedic. Oviedo 1991), pp. 521 y 527. Pero sus relaciones van más allá de las de compartir un mero viaje y destino: San Genadio accedería a la sede episcopal de Astorga por «mandato» de Alfonso III, tal y como nos dice el propio Genadio en el documento conocido como «Testamento»: «... fui colocado en el obispado de Astorga, en el cual perseveraré muchos años, no queriendo del todo, y más por fuerza de los príncipes que por mi espontánea voluntad...»: Traducción de BERJÓN, Antonio: *Nuevo luciferio para la diócesis de Astorga*, 2 Vols., Astorga 1902: T. II, Apéndice IV, pp. 472-473.

¹⁹ Zacarías GARCÍA VILLADA, «Las Obras de San Valerio, monje del Bierzo», *Estudios Eclesiásticos* I, Madrid 1922, pp. 252-256. Ramón FERNÁNDEZ POUSA, *San Valerio: Obras. Edición crítica con XIII facsimiles*, Escuela de Estudios Medievales (CSIC), Madrid 1942; ídem: «San Valerio como fuente histórica. La España del siglo VII», *Verdad y Vida* I, 1943, pp. 576-585. Mario MARTINS, S. J.: «San Valerio e o Occidente da Península Ibérica», *Broteira* T. XL, 1945, pp. 21 y ss. Consuelo María: AHERNE, *Valerio of Bierzo, an Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington 1949. Manuel Cecilio DÍAZ y DÍAZ, «La cultura de la España visigótica del siglo VII», *V SSIA* (1957) 1958a: T. II, pp. 836-837; ídem: «El corpus poético de la herencia literaria de Valerio del Bierzo», *Anécdota Wisigótica* I, pp. 89-116, Salamanca 1958b.

²⁰ Ayoó de Vidriales, provincia de Zamora: «...en el valle de Vidriales, obispado de Astorga, entre Cabrera Alta y Sanabria...»: A. QUINTANA PRIETO, «Un trabajo curioso e interesante del P. Ambrosio Alonso, cisterciense», *Yermo* n° 20, 1982, p. 356.

²¹ Arruinado, carente de techumbre, y deshabitado: «... *Parietinas decimus... quasi parietum ruinas: sunt enim parietes stantes sine tecto, sine habitantibus...*» (ETY, T. II, pp. 244-245) Rafael PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas (siglos V al VIII). Testimonios literarios*, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, Ministerio de Educación y Ciencia. Temas de Arte n° 4, Madrid 1975, p. 132, de aquí en adelante H) entiende que San Isidoro se refiere a «... paredes terminadas pero sin techo, no habitables...», digamos —o al menos así podría interpretarse— que a un edificio inconcluso, cuando en mi opinión a lo que hace alusión es a un edificio concluido pero inhabitable por tener las paredes arruinadas.

²² A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León 1971: docs. N°s 4 y 6, pp. 84-88. OMBP: T. II, pp. 709-713.

Órdenes religiosos
Hispania Sacra 54 (2002)

menos documentada hasta su desaparición en el s. XIX como consecuencia del desafortunado proceso conocido como «Desamortización de Mendizabal»²³.

Pero si fuera cierto, como quiere Augusto Quintana, que los documentos anteriormente citados hacen alusión a la observancia de la regla benedictina a partir de la designación abacial de Genadio²⁴, ¿por qué hasta la segunda mitad del siglo XI, dos siglos después, no se hace notoria y ciertamente conflictiva su presencia? Diversos autores, entre los que se encuentra el propio Quintana Prieto²⁵, han constatado que en torno al año 1068 se produjo un cisma en al comunidad de Montes que llevó a la irregular coexistencia temporal de dos abades, y que dicha ruptura no se resolvería hasta el año 1096, aproximadamente año más año menos. Tradicionalistas y reformistas lucharán —a veces con inusitada violencia física²⁶— por la supervivencia de las viejas costumbres los primeros y por la observancia exclusiva de la *Regula Sancti Benedicti* los segundos; unos, los tradicionalistas, contando con el apoyo (más moral que efectivo) de Pedro Nuñez, prelado astorgano (1066-1080) que tras haber sido depuesto de su sede por Alfonso VI —como castigo a su abierta oposición a la política reformista y procluniacense del monarca— eligió San Pedro y San Pablo de Montes como lugar de destierro y otros, los reformistas o renovadores, con la incondicional ayuda del rey²⁷, que mostraba un inusitado interés por introducir a toda costa la reforma en Montes por el importante papel que esta casa desempeñaba en la comarca berciana y por tratarse de un baluarte de la tradición monástica hispana, muy superior al de otros monasterios leoneses en los que habiendo tenido lugar conflictos muy similares (duplicidad abacial y división de la comunidad), estos no trajeron consigo tan drásticas y traumáti-

²³ Esbozada por Ernesto ZARAGOZA PASCUAL, «Abadologio de San Pedro de Montes (siglos VII-XIX)», Archivos Leoneses nº 74, 1983, pp. 313-339.

²⁴ Augusto Quintana desde el primer momento consideró San Pedro y San Pablo de Montes como el primer monasterio occidental en el que aparece explícitamente nombrada y aceptada por la comunidad la regla benedictina; opinión que mantendría posteriormente: ídem: «La Regla de San Benito en el Bierzo», Actas de la «Semana de Estudios Benedictinos», Oviedo 1980 (recogido en: *Temas bercianos*, 3 Vols., Edit. Bergida, Ponferrada 1983-1984: T. II, Estudio IX, p. 324).

²⁵ 1971: pp. 45-53. Mercedes DURANY CASTILLO, *La región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media (1070-1250)*, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico Universidad de León, León 1989.

²⁶ OMBP: T. II, p. 580, recoge un documento de 1106 que relata como Rodrigo Buisañez, monje-sacerdote de Montes fue brutalmente agredido por los monjes «conservadores» cuando, después de realizar un viaje a Roma, intentó reintegrarse a la comunidad. Otra investigadora sitúa el documento 10 años antes, en 1096, y cree que el monje Rodrigo fue enviado a Roma y Francia por el obispo asturicense Osmundo «... para que expusiese este problema al Pontífice y al superior de la abadía borgoñona (se refiere a Cluny)...»: M. DURANY CASTILLO, 1989: p. 57.

²⁷ A. QUINTANA PRIETO, *El Obispo de Astorga en el siglo XI*, Astorga 1977, pp. 345-434.

cas soluciones²⁸. Introducir la reforma en Montes, pensaría Alfonso VI, era el primer paso a dar, y fundamental, para la renovación cenobítica berciana, y por extensión, en la parte leonesa de su reino.

Intuida la causa del interés regio, cabe preguntarse ahora por qué respondió con tan enconada resistencia la comunidad montesina. Tanto Augusto Quintana como Mercedes Durany ya adelantaron una posible respuesta al hablar del interés manifestado por una parte de la comunidad en mantener su independencia frente a Cluny²⁹ y al hacer alusión a un movimiento espiritual y ascético fuertemente asentado en la zona desde la época de San Valerio, un sentimiento fuertemente arraigado en el monaquismo berciano que era obviado por el benedictinismo: el eremitismo³⁰. Aspectos fundamentales en la tradición espiritual y legislativa de Montes y básicos en su discurrir diario (además del eremitismo, la dependencia jurisdiccional del obispo —*episcopi sub regula*³¹— y el Federacionismo³²), pretendían ser eliminados de repente, sin la transición necesaria para

²⁸ De hecho es un fenómeno constatado en varios monasterios leoneses durante la segunda mitad del s. XI: Santos Cosme y Damián de Abellar (1082-1084); San Pedro de Eslonza (1077-1099); San Benito de Sahagún (1079-1080); etc.: M^o José CARBAJO SERRANO, «El monasterio de los Santos Cosme y Damián de Abellar», Archivos Leoneses n^os 81-82, 1987, pp. 64-66. E. ZARAGOZA PASCUAL, «Abadologio del monasterio de San Pedro de Eslonza (s. X-XIX)», Archivos Leoneses n^o 75, 1984, pp. 169-170; ídem: «Abadologio del monasterio de San Benito de Sahagún», Archivos Leoneses n^o 76, 1985, pp. 105-106.

²⁹ QUINTANA PRIETO, A., 1983-1984: pp. 321-335 y M. DURANY CASTRILLO, 1989: pp. 54-58. Postura, llamémosla independentista, que también se mantuvo en Sahagún donde se produjo una huida masiva de los monjes «conservadores»; tanto que Gregorio VII en 1080 dirigió una carta a Hugo, abad de Cluny, en la que le instaba a «recuperar» a los monjes huidos: Demetrio MANSILLA, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma 1955: doc. N^o 19, p. 33.

³⁰ Movimiento que todavía en 1053 estaba fuertemente asentado en torno a San Pedro y San Pablo de Montes: A. QUINTANA PRIETO, 1983-1984: pp. 330-331. Para el eremitismo en tierras leonesas, ver Isabel CORULLÓN, «El eremitismo en las épocas visigodas y altomedieval a través de las fuentes leonesas», *Tierras de León* n^os 63-64, (1985) pp. 49-62 y (1986) pp. 25-36. Para el eremitismo astorgano en particular: A. QUINTANA PRIETO, «El eremitismo en la diócesis de Astorga», *España Eremítica*, Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos (San Salvador de Leyre), Pamplona (1963) 1970, pp. 377-453.

³¹ De la jurisdicción episcopal sobre San Pedro y San Pablo de Montes (y presumiblemente por extensión en la diócesis de Astorga) no cabe duda, ya que tanto la elección como el nombramiento de Genadio como abad de San Pedro de Montes (hacia el a. 896) corrió a cargo de Ranulfo, obispo de Astorga: A. QUINTANA PRIETO, 1971: doc. N^o 4, pp. 84-85.

³² Por y para una federación monástica de innegable sabor oriental y de cuño fructuosiano fue compuesto (a partir del 656) el código intermonasterial conocido como *Regula Communis*, también conocida como Regla de los Abades o *Regula Abbatum*, denominación propuesta por Ildefonso HERWEGEN, *Das Pactum des Hl. Fructuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des suevisch-westgotischen Monchums und seines Rechtes*, Kirchenrechtliche Abhandlungem, ed. U. Stutz, Helt 40. Stuttgart 1907. Su objetivo primordial fue el de intentar convertir en cenobios multitud de pseudo-monasterios irregulares o familiares, «... una ordenación desde fuera tendente a erigir monasterios, a armonizarlos entre sí y con el entorno que los rodea y a renovar sus comunidades en las generaciones

la adaptación y, por supuesto, sin tener en cuenta la pretérita actuación de San Genadio que, haciendo alarde de una amplia visión de futuro, ya fue introduciendo entre los *eremitae*³³ y cenobitas bercianos de la zona una serie de «costumbres» encaminadas a evitar situaciones y problemas como los que acuciaban a la comunidad de San Pedro y San Pablo de Montes desde el último cuarto del s. XI³⁴.

Otra será la experiencia vivida en una de las fundaciones bercianas de San Genadio —recordemos que San Pedro y San Pablo de Montes fue una restauración o *restauratio*³⁵— en el retirado lugar de Peñalba: el *monasterium*³⁶ de Santiago, dedicación que ha servido para afirmar con rotundidad pero sin argumentos que «... fue levantado en honor del Apóstol Santiago por unas reliquias que Alfonso III dio a San Genadio...»³⁷. Poco después de su fundación (acaecida entre los años 909-919)³⁸, concretamente en el 939, ya nos encon-

sucesivas...»: A. LINAGE CONDE, «En torno a la *Regula Monachorum* y su relación con otras reglas monásticas», Congreso de Estudos da conmemoraçao do XIII Centenario da norte da S. Frutuoso, Braga (1965) 1967: T. I, p. 154. Su texto en: *San Leandro, San Frutuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, edic. crítica bilingüe por Julio Campos Ruíz e Ismael Roca Melia, Vol. II BAC 321 «Santos Padres Españoles», Madrid 1971: pp. 172-211 (de aquí en adelante RMEV).

³³ Modo de vida espiritual cuyo surgimiento vino a la Iglesia de la práctica de aquellos gentiles a los que los Apóstoles— ante la imposibilidad de reducirlos a su género de vida —permitieron vivir como particulares y usar de sus propios bienes, como explicó perfectamente San Leandro en su regla (Cap. XXVI): «... *Priuatam enim uitam de usu gentilium traxit Ecclesia; quos dum non quiuerunt apostoli ad normam suae uitae trasducere, Ecclesiae uenienti ex gentibus permiserunt priuate uiuere propriisque rebus utere...*»: RMEV, p. 67. Para su hermano, San Isidoro, a los «eremitas» —categoría que cerraba su particular clasificación de los «monjes buenos»— también se les llamaba «anacoretas», aquellos que huyen de la presencia de los hombres buscando el yermo: «... *hi sunt, qui et anachoritae, ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudines appetentes...*», aunque como veremos posteriormente hay una importante diferencia entre ellos: ETY, Libro VII: T. I, pp. 682-683.

³⁴ Sobre este punto me detendré al hablar de Santiago y San Martín de Peñalba.

³⁵ Restaurar, significa —ante todo— una actividad constructiva y de explotación, es decir, la construcción en pro de la conservación y puesta en marcha de un edificio o conjunto ya existente. Esta construcción no tenía porqué respetar lo ya existente ya que únicamente se limitaba a poner en marcha nuevamente la «*machina sacra*»; para referirse a toda aquella obra encaminada a reparar un edificio a semejanza de como era inicialmente San isidoro empleaba el término *INSTAURATIO* o instauración: «... *instauratio... uero quod reparatur ad instar prioris. Nam instar veteres pro similitudine ponebat: inde et instaurare dicebant...*»: ETY, Libro XIX. 10, *De constructione*, 1: T. II, p. 444.

³⁶ En sentido estricto, la habitación de un solo monje, ya que en griego *monos* significa «solo» y *sterion* «residencia», es decir, «habitación de un solitario» (*solitari habitatio*): íbidem, Libro XV. 4: T. II, pp. 238-239. Texto recogido parcialmente en H: p. 128. Este y no otro fue el único término empleado por San Isidoro en su *Regula Monachorum*.

³⁷ A. BERJÓN, 1902: p. 99.

³⁸ O entre los años 914-920 suponiendo —aunque repito, no existen pruebas fehacientes de tal acontecimiento— que San Genadio trajese reliquias del Apóstol tras su probable viaje a Compostela en el 914.

tramos con que este pequeño cónclave cenobítico³⁹ pudo estar vinculado a la sede de Astorga, en aquellos momentos regida por uno de aquellos monjes que había acompañado a Genadio desde el monasterio Ageo: el obispo Salomón⁴⁰. Sin embargo para Antonio Linage el documento que relaciona Peñalba con la sede astorgana es un tanto extraño —a pesar de que es de sobras conocida la estrecha relación mantenida entre los cenobios prebenedictinos hispanos y la dignidad episcopal—, farragoso y sorprendentemente explícito en su contenido.

Tan atípico como Peñalba que, ni mucho menos, podemos considerar un «cenobio» al uso ya que la existencia y evolución de este enclave debe mucho a la presencia de unos personajes un tanto peculiares como eran los eremitas; eremitas que por obra y gracia de Genadio alcanzaron la categoría de *anachoretæ*, solitarios que —desde el punto de vista de la ortodoxia eclesial— sí contaban con una mayor aceptación⁴¹. Santiago de Peñalba responde a los deseos personales de Genadio (no en vano fue un profundo defensor y practicante de la vida solitaria, de la vida «monástica» en el más estricto sentido etimológico de la palabra)⁴², empeñado en salvaguardar una forma de vida espiritual enormemente arraigada en la comarca. Y lo hizo otorgando a los eremitas de la zona la posibilidad de convertirse, por su relación espiritual con Santiago de

³⁹ Denominación que le otorga el propio Genadio en el documento de donación de la villa de Laguna (de Somoza) a Peñalba (920): A. QUINTANA PRIETO, *Peñalba (Estudio histórico sobre el monasterio berciano de Peñalba)*, Servicio de Publicaciones de Excma. Diputación Provincial de León, León 1963 (2ª Edic., León 1978): p. 12, nota nº 23.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 5-6.

⁴¹ Los anacoretas ejercitaban la práctica espiritual de la *anachoresis* en desiertos y parajes des poblados, imitando a Elías, Eliseo y San Juan Bautista, pero después de una vida cenobítica: «... *Tertium genus est anachoretarum qui, iam coenobiali conuersationi probati includunt semetipsos in cellulis, procul ab hominum conspectu remoti, nulli ad se praeberentes accesum, sed in sola contemplatione Dei viventes... sunt qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod procul ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur... Heliam et Iohannem...*»: ETY, T. I, pp. 682-683; ídem, *De ecclesiasticis officiis*, Patrologia Latina T. LXXXIII, cols. 7950. Es decir, al grado de anacoreta se accedía tras haber pasado un período, digamos de preparación, en un hábitat de vida comunitaria bajo regla; condición previa que no cumplían todos los eremitas, de ahí que la Iglesia hispana los mirase con recelo.

⁴² De hecho los últimos años de su vida, tras abandonar la silla episcopal de Astorga, transcurrieron en un relativo aislamiento, tal y como señala en su «Testamento», gastando la vida en la contemplación, viviendo retirado en el secreto monte del Silencio, en compañía de unos monjes anacoretas que allí vivían: «... *contemplaban diebus competentibus... vitam agens, dum degerem secreti montis silentio cum considerata fratrum anagoritanum in ipso montis degentium vita...*». Información confirmada por su discípulo Salomón, que dijo de él que menospreciando lo terreno y buscando las cosas celestiales, renunció a la silla episcopal, y se volvió a los sobredichos lugares (se refiere al sitio llamado Peñalba) en los que permaneció hasta el fin de su vida, escogiendo para sí un habitáculo de los que había edificado: «... *dimissit ipsam Sedem, et aprendit loca ipsa superius dicta in habitaculum sibi, sicut et in ea permansit usque in finem vita suae tempus...*»: A. BERJÓN, 1902: T. II, Apéndices III y VI, pp. 462-463 y 484-485.

Peñalba, en anacoretas; de esta forma Genadio garantizó su supervivencia espiritual sin contradecir el sentir general de la Iglesia con respecto a este particular *modus vivendi*⁴³. En definitiva, como la mejor y única vía posible de integración en el cenobitismo (descartada la imposición episcopal), en esa vida organizada en común que rechazaban categóricamente. Monasterio y eremitas a los que San Genadio estuvo tan profundamente unido que incluso intentó garantizar económicamente su pervivencia una vez fallecido⁴⁴. ¿Lo logró?

En un interesante documento fechado en el año 1072, siglo y medio después de la actuación de San Genadio, el abad Pascual llegará a un pacto con el vecino cenobio de Montes por el que Santiago y San Martín de Peñalba no solo dona al primero parte de sus bienes presentes sino que también cede la mitad de los que pudiera adquirir durante su abadiato⁴⁵. A simple vista apreciamos dos hechos importantes: la vinculación entre ambos enclaves mucho después de la muerte de Genadio y el delicado momento económico que atravesaba Peñalba a finales del tercer cuarto del s. XI, aunque para Mercedes Durany la cuestión de fondo que subyace no es otra que la difusión de la regla benedictina tanto en Montes como en Peñalba, cenobios regidos por el abad Pascual que aparece en dicho documento, desde 1072 hasta 1087 abad de Peñalba y desde 1087 hasta 1096 de Montes⁴⁶.

¿Qué papel jugó este abad en la benedictinización de estos dos asentamientos bercianos? ¿Cómo fue el proceso? En cuanto a San Pedro y San Pablo de Montes, la propia Mercedes Durany recoge la primera mención de la regla benedictina conservada, que data del año 1078⁴⁷, nueve años antes del acceso de Pascual al abadiato. Sin embargo, no creo que debamos dar a una simple mención más importancia de la que tiene, y tampoco considerar a Pascual el artífice

⁴³ Desde su nacimiento el aislamiento social del *monachus* fue causa importante de su marginalidad y animadversión eclesiástica y más si este *monachus* decidía vivir su espiritualidad individualmente, puesto que de esta manera no sólo escapaba al control eclesiástico, también rechazaba su autoridad. Y tanto fue así que en los primeros momentos se llegó a identificar al monje con un bandido y en ocasiones —y dentro de un ambiente campesino— con un mártir: GIARDINA, A.: «Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo», *Atheneum* n° 17, 1983, pp. 374-389. José ORLANDIS ROVIRA, «Panorama del ascetismo hispano-visigodo», en *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza 1984, pp. 105-113. Domingo PLÁCIDO SUÁREZ, «El Cristianismo y las mutaciones sociales del Noroeste peninsular», *Antigüedad y Cristianismo* (de aquí en adelante AC) VII, Murcia 1990, p. 200.

⁴⁴ Recordemos la donación de la villa de Laguna de Somoza, realizada por Genadio probablemente el mismo año en el que abandonó el episcopado (919). Pues bien, las riquezas que dicha villa produzca las divide en dos partes: una para el monasterio y para los que allí habiten y otra para los eremitas y anacoretas de sus inmediaciones.

⁴⁵ A. QUINTANA PRIETO, 1971: doc. N° 21, pp. 107-108.

⁴⁶ 1989, p. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 56.

del triunfo del benedictinismo en Montes, pues ya hemos visto que a partir de 1080 se instala en Montes el obispo dimisionario de Astorga —lo que implica que en esas fechas la abadía es uno de los últimos reductos leoneses antireformistas que ofrecen una cierta seguridad a los que allí se refugian— y que en 1096, cuando finaliza el abadiato de Pascual, todavía no están totalmente zanjadas las disputas entre conservadores y reformistas iniciadas en 1068, es decir, que todavía no ha tenido lugar la definitiva «benedictinización» del cenobio. La presencia de Pascual en Montes en 1087 ni mucho menos presupone, en mi opinión, que por esas fechas se hubiera llevado a cabo la reforma.

Y con respecto a Santiago a Peñalba hay que decir que del documento no se desprenden más evidencias que las dos señaladas, su vinculación con Montes y que por aquel entonces atravesaba un bache económico tan fuerte que el antaño conocido como *Ruphianense* tuvo que asumir su dirección, control y tutela. Nada nos permite argumentar su benedictinización hacia el 1072, momento en el que Pascual inicia su abadiato, y menos que esta fuera obra de un abad reformista. Es más, dicho documento hace alusión expresa a la vigencia de una guía legislativa en Peñalba basada en «... *norma apostolorum et sacti patrum sanxit autorizas...*»⁴⁸, o lo que es lo mismo, en un *Codex Regularum* o Libro de las Reglas (*Liber Regularum*)⁴⁹, lo que indica que sobrevivió también el peculiar modo de vida espiritual perpetuado allí por San Genadio, si bien desconocemos con qué intensidad. En mi opinión todo apunta a que las nuevas tendencias probenedictinas que ya se respiraban en Montes desde el año 1068 se vieran consolidadas en Peñalba con el abadiato de Esteban, figura que aunque empieza a sonar en la documentación a partir del 1103 acaso rigiera los desig-nios del monasterio desde la muerte de su predecesor, acaecida siete años antes, en 1096.

Y para confirmar el papel desempeñado por este abad contamos con dos testimonios epigráficos insustituibles y conservados *in situ*, uno como jamba de la puerta abierta en el muro norte de la nave, el conocido como «epitafio mayor», y el epígrafe de consagración. El texto o *narratio* del primero nos

⁴⁸ A. QUINTANA PRIETO, 1971: doc. N.º, pp.107-108.

⁴⁹ O *Quaternionen*, que así lo llama San Isidoro en una de sus epístolas a Braulio de Zaragoza: José MADDOZ, *El epistolario de San Braulio de Zaragoza*, Madrid 1941: pp. 73-74. Se trata de verdaderos silogios de textos que el obispo entregaría al abad en el momento de su ordenación: Marius FEROTIN, *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe du V au XI siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, Librarie de Firmin-Didot, Paris 1904, T. V, cols. 57-60. Manuel Anscari MUNDÓ, «Il Monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie», *IV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo* («Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della Civiltà Occidentale»), Spoleto (1956) 1957: pp. 73-118; ídem: «Les anciens Synodes abbatiaux et les regulae SS. Patrum», *Studia Anselmiana* n.º 14 («Regula Magistri-Regula Benedicti»), Roma 1959: pp. 107-125.

informa de su origen francés («... *genuit gens francigenarum...*») y del año de su fallecimiento (1132), pero también de las virtudes que le adornaron: se trata de un abad, probablemente cluniacense, que dedicaría los casi treinta años que duró su gobierno a introducir y consolidar la reforma. Y a buen seguro que lo consiguió a fuerza de mantener el equilibrio entre tradición y renovación puesto que el epitafio le define como rector de jóvenes, honra y prez de los ancianos, intachable en las costumbres y severo en mantener la disciplina:

*CLAUDITUR IN CHRISTO SUB MARMORE /
STEPHANUS ISTO ABBAS EGREGI /
US MORIBUS EXIMIUS VIR DO /
MINI VERUS RECTIQUE TENO /
RE SEVERUS DISCRETUS SA /
PIENS SOBRI AC PACIENS /
GRANDI HONESTITATIS MAGNE /
QUOQUE VIR PIETATIS DUM SIBI /
POSSE FUIT VIVERE DUM LI /
QUIT RECTOREM IUVENU[M] /
DOGMA DEDUSQUE SE /
NUM QUEM NOBIS CLARUM GE /
NUIT GENS FRANCIGENARUM /
GERVASI FESTO CESSIT FRA /
GILIQUE SENECTE VIRTUS CELSA /
DEI PROPICIETUR EI ANNUM CEN /
TENUM DUC SEPTIES ADITO /
SENUM MILLE QUIBU SOCIES /
QUE FUIT ERA SCIES XIII K[A]L[EN]D[A]S I /
ULII OBIIT STEPHANUS ABBA ERA CLXX PELAGIUS FERNANDIZ /
IUSSIT FIERI PETRUSQUE NOTUIT⁵⁰.*

⁵⁰ «Bajo este mármol, sepultado en Cristo, está Esteban abad insigne, intachable en las costumbres, verdadero hombre del Señor, recto y severo en la vida, discreto, sabio, sobrio y paciente, de gran honestidad y hombre de gran piedad mientras le fue posible, mientras estuvo vivo. La nación francesa nos dio un válido rector de jóvenes, modelo y guía de ancianos. Se rindió a la frágil vejez en la fiesta de Gervasio. La virtud excelsa de Dios le sea propicia. Si al año ciento añades siete veces diez y a estos unes mil, sabrás la era en que fue. El 19 de junio murió Esteban, era 70. Pelayo Fernández mandó que se hiciera y Pedro fue el que la grabó». Epitafio recogido por A. BERJÓN, 1902: T. II, p. 197, alternando el orden de las líneas 7 y 8. GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, Manuel, *Catálogo Monumental de España. Provincia de León*, 2 Vols., Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, Madrid (1906-1908) 1925, T. I, p. 123 (de aquí en adelante CML).

La segunda inscripción, epígrafe de consagración — *Monumenta Consecrationis*⁵¹—, fue descubierto a finales del s. XVIII y se localiza en el interior del edificio, concretamente junto a la puerta principal abierta en el muro sur, entre esta y el muro oriental del ábside occidental o contraábside⁵², y en él se recoge una consagración efectuada el 9 de marzo de 1105⁵³:

IN ERA C[ENTESIMA] XLIII P[O]S[T] M[I]L[ESSIMA] ET VII ID[U]S /
M[A]RC[I] CONSECRATA EST HEC EC[C]L[ESI]A[M] /
IN HONORE[M] S[AN]C[T]I IACOBI AP[OSTO]LI ET PLURI-
MOR[UM].

Y de inmediato surge la pregunta de porqué una nueva consagración de la *ecclesia*⁵⁴ en una fecha tan tardía. Varios son los caracteres internos de este epígrafe que hay que destacar: en primer lugar la omisión de una serie de datos característicos de este tipo de epígrafes, entre otros la asistencia y nombre del obispo u obispos que efectuaron dicho acto y sede o sedes a las que pertenecían; en segundo lugar que dicha reconsagración tuviera lugar un jueves y no un

⁵¹ GARCÍA LOBO, Vicente., «Epigrafía medieval en Palencia», II CCM («Alfonso VIII y su época»), (Aguilar de Campoo) Madrid (1990) 1992, pp. 71-81. Artemio Manuel MARTÍNEZ TEJERA, «Dedicaciones, consagraciones y *Monumenta consecrationes* (ss. VI-XII): testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León», *Brigecio* n° 6, Zamora 1996, pp. 77-102.

⁵² Espacio arquitectónico intermedio de uso funerario erigido para albergar los restos de San Genadio. Para el caso español: Thilo ULBERT, *Früchrisliche basiliken mit doppelapsiden auf der iberischen hanbinsel*, Studien zur Architektur-und Liturgiegeschichte n° 5, Gebr. Mann Verlag, Berlín 1978. Artemio Manuel MARTÍNEZ TEJERA, «El contraábside en la «arquitectura de repoblación»: el grupo castellano-leonés», III Curso de Cultura Medieval («Repoblación y Reconquista»), (Aguilar de Campoo) Madrid, (1991) 1993, pp. 149-161.

⁵³ En la era ciento cuarenta y tres, después de mil y a siete días de los *idus* de marzo, es consagrada esta iglesia en honor del Apóstol Santiago y de otros muchos. Texto recogido por A. BERJÓN., 1902: T. II, p. 103 CML: T. I, p. 120. A. M. MARTÍNEZ TEJERA, 1996: p. 100. BERJÓN, afirmó, y tras él otros muchos, que su primera consagración corrió a cargo del obispo Salomón de Astorga cuando lo cierto es que no hay pruebas documentales que corroboren tal acontecimiento.

⁵⁴ «Reconsagración» y no «consagración», puesto que resulta imposible aceptar sin más que un edificio de cierta relevancia como fue este (lugar de enterramiento episcopal y favorecido con donaciones por parte de Ramiro II) permaneciese sin consagrar casi dos siglos después de su fundación. Sobre la reconsagración de nuestros edificios culturales altomedievales: A. M. MARTÍNEZ TEJERA, 1996. R. PUERTAS TRICAS, pp. 95-96 señaló, al hablar del término «basílica», que si en Occidente, y a partir del 600 en Europa, comienza a predominar para designar los edificios de culto, no ocurrió así en la península en donde hasta ese momento se utiliza preferentemente *ecclesia*. En cualquier caso, hay que decir que su uso es mucho más restringido que el de «basílica». En cuanto a sinónimo de edificio cultural, su utilización por los textos astur-leoneses hará referencia a distintas categorías, si bien prima —aunque no sea este el caso— su uso para referirse a edificios ya existentes o bien para denominar a la comunidad, casi nunca a una construcción determinada.

domingo, lo que manifiesta una actitud contraria a la establecida por nuestra legislación altomedieval, salvo excepciones que en su mayoría no vienen más que a confirmar la regla. Y en tercer y último lugar que se consigna, aunque no enumera, un aumento cuantitativo de los titulares del edificio, lo que muy bien pudo haber traído consigo un aumento de las reliquias allí depositadas.

Aspectos como los reseñados ponen de manifiesto una clara y deliberada actitud rupturista con respecto a unos preceptos vigentes —con mayor o menor intensidad, como es el día de consagración— en la Iglesia hispánica hasta mediados del s. XI. Actitud reformista que no vendría impuesta desde el episcopado astorgano, al menos directamente, sino que respondería a la iniciativa personal del abad Esteban, de ahí que en el epígrafe no figuren número, nombre y sede que ocupaba u ocupaban el/los obispo/s consagrante/s. En mi opinión la reforma llevada a cabo en Peñalba —que ya estaría consolidada en 1105, fecha del epígrafe de reconsagración— comenzaría hacia 1096, coincidiendo con los últimos años del reinado de Alfonso VI, momento en el que empiezan a aceptarse de manera generalizada las nuevas costumbres en el Bierzo y en todo el reino castellano-leonés. Nuevas costumbre que en un plazo no demasiado largo harían desaparecer para siempre el fenómeno espiritual que dio vida a Santiago de Peñalba —el eremitismo o anacoretismo— y al fin y a la postre con la historia de un enclave monástico cuya historia no se prolongaría mucho más allá del último cuarto del s. XIII⁵⁵.

Algo más compleja se antoja la historia del proceso que tuvo lugar en San Miguel de Escalada, cenobio considerado por Vicente García Lobo encrucijada del monasticismo leonés⁵⁶. Aunque alejado del Bierzo, nos volveremos a

⁵⁵ José VIVES I GATELL, «Consagración de iglesias visigodas en domingo» *Analecía Sacra Tarraconensis* 15, 1942: pp. 257-264.

⁵⁶ Para A. QUINTANA PRIETO, 1963, p. 108; ídem: *Hospitales Astorganos. Beneficencia en la ciudad en la Antigüedad*, Astorga 1993, p. 111, fue a comienzos del siglo XIII (1205) cuando se extinguió la vida monástica, tomando como argumento para tal afirmación el epitafio de Jimeno Díaz, abad de Peñalba fallecido —según Quintana Prieto— el 18 de diciembre de 1184:

E[RA] MCCXXII XV [KALENDARUM] /
 DECE[M]BRIS OBIIT FA[MULUS] /
 DEI XEMEN[US] DIDACI ABBA[S] /
 S[AN]CT[I] IACOBI DE PEN[N]A ALBA /
 T[UNC] SUBDIACON[US] ORATE PRO

(En la era 1222, el día 18 de diciembre, falleció el siervo de Dios, Jimeno Díaz, abad de Santiago de Peñalba, que entonces era subdiácono. Rogad por él).

Sin embargo una segunda lectura del epitafio ofrece sustanciales diferencias:

E[RA] MCCCXXV XV [KALENDAS] /
 DECE[M]BRIS OBIIT FA[MULUS] /
 D[E]I X[E]MEN[US] DIDACI ABB[A]S /
 [SAN]CTI [I]AC[O]BI DE PE[N]NA ALBA /
 T[UNC] S[U]BDIACON[US] ORATE P[RO] EO

encontrar aquí, como protagonistas de las primeras páginas de su historia, con dos viejos conocidos: el príncipe Alfonso III y el obispo astorgano Genadio. El primero como principal benefactor de aquella comunidad que, al mando del dhimmi cordobés *Adefonsus*, se instaló en tierras leonesas y llevó a cabo la restauración física y espiritual de un local «... de antiguo dedicado en honor del arcángel San Miguel...». Y el segundo como único obispo consagrante de gran parte del edificio que todavía hoy podemos admirar, acto que tuvo lugar el 20 de noviembre (jueves) del año 913⁵⁷.

Sin entrar en la polémica suscitada —y compartida con San Pedro y San Pablo de Montes— en torno a la instauración o no de la regla benedictina en Escalada desde el 914 (para mi, 913), hay que destacar su intensa vinculación con la monarquía castellano-leonesa a partir del 1050 y hasta 1156, momento en el que Alfonso VII cederá Escalada a los canónigos de la abadía de San Rufo (Avignon); *lapsus* temporal de más de un siglo (1050-1156) durante el cual no solo formaría parte del patrimonio del Infantado de León, nunca del de Cluny⁵⁸, sino que se llevaría a cabo su proceso de benedictinización.

San Miguel de Escalada presenta —formando parte del más amplio *corpus* epigráfico altomedieval leonés conservado— una interesante inscripción cuyo contenido sirve para testimoniar cómo en 1050 la comunidad cenobítica escaladense todavía no había asumido los planteamientos reformistas cluniacenses, lo que sucederá en el último cuarto del s. XI: el epígrafe que, desarrollado en las caras laterales del ara principal, recuerda la «restauración» efectuada el 15 de junio, jueves, de 1088:

+ SUB XPI / N[O]M[IN]E PET[R]US ET EP[ISCO]P[US] DE S[AN]C[T]E
MARIE FECI[T] / RESTAURATIONE[M] IN S[AN]C[T]I MIKAEI DIE V

(En la era 1325 (año 1287) el día décimoquinto de las kalendas de diciembre —17 de diciembre— falleció el siervo de Dios, Jimeno Díaz, abad de Santiago de Peñalba, de título subdiácono. Rogad por él). Agradezco a Dña. Elvira Casado y a D. José Fernández Pérez, del Museo de los Caminos de Astorga, las facilidades para la lectura *in situ* del epitafio posteriormente publicado por

⁵⁷ «San Miguel de Escalada, encrucijada del monasticismo leonés», *Actas de la Semana de Historia del Monacato cántabro-astur-leonés* («XV Centenario del nacimiento de San Benito»), Oviedo 1982a: pp. 137-154.

⁵⁸ Datos extraídos del epígrafe fundacional, actualmente en paradero desconocido, que fuera recogido por Manuel RISCO, *España Sagrada*, T. XXXV, Madrid 1786, p. 311 A. M. MARTÍNEZ TEJERA, 1996: p. 92. Excavaciones arqueológicas efectuadas en la década de los años ochenta han permitido certificar la veracidad histórica de al menos una parte de la *narratio* epigráfica, puesto que pusieron al descubierto cimentaciones y restos constructivos desde época tardorromana (ss. IV-V): Hortensia LARREN IZQUIERDO, «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)», *AC* III, 1986, T. II, Visigodo: pp. 501-513. No obstante, ninguno de los restos exhumados permiten asegurar la existencia previa de una *brevis opere* o breve edificio de índole cultural.

F[ERIA] XVII K[A]L[EN]D[A]S [I]ULI[AS] ERA M[I]L[LESSIM]A [ET] CXXVI REX / ADEFONSO SUERO ALVARIE ABAS⁵⁹

¿Restauración, reconsagración o ambas cosas? Ciertos detalles de su *narratio* apuntan a la última posibilidad, pues además de comenzar con la invocación cristológica propia también de las consagraciones, el texto evoca un acto de cierta transcendencia efectuado ni más ni menos que por Pedro, obispo de Santa María, o lo que es lo mismo, de la sede legionense, entre los años 1088 y 1100. A simple vista la inscripción deja memoria escrita de una «restauración», como si quisiera conmemorar una serie de obras: para algunos dicho epígrafe «... justifica la construcción de la torre, y de la capilla, además de una serie de obras realizadas en el paramento de la mayor...» mientras que para otros hace alusión a obras emprendidas «... en el ábside sur e interior del pórtico en su unión con la torre, concretamente en la cimentación del añadido románico a finales del XI...»⁶⁰. Pero, ¿qué ocurre si la fórmula *restaurare* la tomamos en su acepción litúrgica?

Pues que podríamos pensar que lo que se llevó a cabo ese jueves fue una nueva consagración del templo y que la celebración eucarística que trajo consigo quedó reflejada en la más importante de las piezas del mobiliario litúrgico eclesial, en el ara o altar del espacio central de su cabecera⁶¹. De hecho Hortensia Larrén comprobó arqueológicamente la existencia consecutiva de dos soportes en el espacio central de la cabecera tripartita del *templum*⁶²: en forma de *mensa*⁶³ —bloque macizo de sección cuadrada— que posteriormente fue

⁵⁹ V. GARCIA LOBO, *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Edic. El Albir, Barcelona 1982b: pp. 148-153.

⁶⁰ «+ En el nombre de Cristo, Pedro, obispo de Santa María, hizo restauración en San Miguel el quinto día de la feria, a diecisiete días de las kalendas de julio en la era milésima y ciento veintiséis, siendo rey/ Alfonso y Suero Álvarez abad». Texto recogido en *CML*: T. I, p. 108, fecha el texto en 1098. V. GARCÍA LOBO, 1982a: inscripción n° 13: pp. 70-71, nota n° 35, lo hace, acertadamente, en 1088. A. M. MARTÍNEZ TEJERA, 1996: p. 99.

⁶¹ *CML*: T. I, p. 108 y H. LARRÉN IZQUIERDO, «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada (León)», *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, (Huesca) Zaragoza, (1985) 1986: T. II Comunicaciones, pp. 103-123, respectivamente.

⁶² Acto el de la consagración del altar que en nuestra Alta Edad Media, y junto con otros actos, formaba parte de un más amplio ritual: J. DÍAZ DE BUSTAMANTE, M. y J. E. LÓPEZ PEREIRA, «El Acto de Consagración de la Catedral de Santiago: edición y estudio crítico», *CLL* (Nueva Serie) n° 3-4, 1990: pp. 377-400.

⁶³ Expresión utilizada por los «antiguos» para identificar los edificios de grandes proporciones, de amplios techos, y el lugar de los mismos dispuesto hacia Oriente: «... *Templi nomen generale; pro locis enim quibuscumque magnis antiqui templa dicebant: et templa dicta quasi tecta ampla. Sed et locus designatus ad orientem a contemplatione templum dicebatur... Unde et quando templum construebant, orientem spectabant aequinoctialem... ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem...*»: ETY, Libro XV. 4, 7: T. II, p. 238 y nota n° 47. *IH*: pp. 141-143. A partir del s. VI tiene

sustituido por cuatro *stipites* o pies columnados⁶⁴. Pero sustitución únicamente de soportes y no de las *arae* o tableros de altar (en este caso pétreos)⁶⁵, puesto que el texto de la restauración se desarrolló a lo largo de sus cantos laterales y no en la superficie del ara por encontrarse su campo epigráfico ocupado por la descripción de las reliquias allí depositadas. ¿Por qué esta reconsagración si el edificio ya se habría consagrado⁶⁶ en el 913? Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, por necesidades de regularización; una regularización que solamente pudo venir motivada por imperativos litúrgicos acordes a los aires renovadores imperantes en aquellos momentos.

Pero con su reconsagración en 1088, el viejo templo hispánico de Escalada no solo se adapta definitivamente —con un único gesto— al ordo litúrgico romano⁶⁷; este acto sería utilizado por la Iglesia leonesa y la comunidad monástica escaladense para intentar aprovechar —muy probablemente desde

lugar su cristianización (como ocurrirá con el término «basílica»): *templum Christi* o *templum Dei*. Su uso en los ss. VIII-X para referirse a los edificios culturales cristianos —monásticos o no— como espacios arquitectónicos erigidos «en tiempos antiguos», en cierto sentido como antes lo había hecho San Isidoro, será continuado.

⁶⁴ En ocasiones (canon sexto del XVI Concilio de Toledo del a.693) acompañado del genitivo «del Señor» (*Domini*): *IH*: p. 125, o bien «de los Cristianos»: cuando el abad Samsón habla de la actividad emprendida por el conde Servando en la Iglesia cordobesa, se refiere a la expoliación de los edificios culturales y para ello no utilizará expresiones como «iglesia», «templo», «basílica» o «altares de Cristo» sino «mesa de los cristianos» («... *ut expoliando mensam Xpi...*»): Juan GIL FERNÁNDEZ, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Manuales y Anejos de «Emerita», T. XXVIII, 2.Vols. Instituto Antonio de Nebrija (CSIC), Madrid 1973: T. II, p. 551.

⁶⁵ Tipologías que coexistieron desde el s. IX hasta finales del XII. Bibliografía y «estado de la cuestión» en: Artemio Manuel MARTÍNEZ TEJERA, y José Luis SENRA GABRIEL Y GALÁN, «Aproximación a una problemática: el triple altar y los altares-nicho de la ermita de Nuestra Señora del Valle (Monasterio de Rodilla, Burgos) como posible pervivencia de la liturgia cristiana del mundo antiguo en el medioevo castellano», I *CCM*, («La transición del mundo antiguo al medieval en el ámbito de Castilla»), (1989) 1991: pp. 103-114

⁶⁶ Ara o altar: Libro VI, «Sobre los libros y oficios eclesiásticos», 19. «Sobre los oficios»: ETY, T. I, pp. 612-613. Acatando aquella normativa conciliar (concilio de Epaona, a.517) por la que no serían consagrados los altares que no fueran de piedra («... *Ut altaria nisi lapidea chrismatis unctione non sacrentur...*») y se desaprueba la construcción de altares basados en sueños o vanas revelaciones humanas (XIII concilio de Toledo): Etelvina FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Sobre el altar en la Edad Media asturiana», *Asturiansia Medievalia* n° 5 («Estudios en Homenaje al Prof. Eloy Benito Ruano»), Oviedo 1985-1986, p. 59. Una medida similar que todavía será recogida muchos siglos más tarde (a mediados del XI) por el Concilio de Coyanza (1055) en sus distintas versiones, pero en este caso haciendo referencia específica también al tablero, al ara: Versión del «Livro preto» de Coimbra (s. XII-XIII), canon III. 9: «... *Omnis altaris ara sit lapidea...*»; Versión «*Liber Testamentorum*» de Oviedo (1ª mitad del s. XIII): «... *Altaris uero ara tota sit lapidea...*»: Henri LECLERCQ, Fernand CABROL, J. PARGOIRE, et alii: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 30 Vols., París 1907-1965: «Autel», T. I (Deuxième partie), cols. 1361, nota n°1 y 3155-3189, especialmente col. 3168. Alfonso GARCÍA GALLO, 1950: pp. 293 y 431, nota n° 335. A. OLIVAR, «Las prescripciones litúrgicas del concilio de Coyanza», *AL* Año IV, n° 7, 1950, p. 90.

⁶⁷ O reconsagrado, si es que se constata la existencia de un edificio previo al consagrado en el 913.

Órdenes religiosas
Hispania Sacra 54 (2002)

nástica escaladense para intentar aprovechar —muy probablemente desde la perspectiva económica— su cercanía al itinerario jacobeo, lo que no quiere decir que San Miguel de Escalada pertenezca a la ruta o que esté influenciado por esta⁶⁸. O al menos así entiendo el hecho de que cuando se produjo la restauración litúrgica del edificio —en 1088 y coincidiendo con la celebración del concilio de Husillos— también se llevase a cabo junto con el acto de reconsagración el de la deposición de nuevas reliquias; un hecho que no tendría mayor relevancia si no fuera por que, curiosamente, las reliquias depositadas entonces pertenecían ni más ni menos que al Apóstol Santiago, como nos informa un pequeño letrero situado al borde del mismo ara en la que quedó huella escrita de la susodicha restauración: + *S[AN]C[T]I IACOB[O] AP[O]ST[O]LI FR[AT]R[IS] S[AN]CTI IOANNIS* (+Santiago Apóstol hermano de San Juan)⁶⁹.

Con el análisis de estos tres edificios leoneses se muestran pues las distintas reacciones del monacato leonés ante esas tendencias reformistas e innovadoras que a lo largo de la segunda mitad del s. XI irán sustituyendo poco a poco a las costumbres hispánicas imperantes desde el s. VII; reacciones que serán sensiblemente distintas en virtud de la intensidad del arraigo: mayor en los monasterios bercianos, donde fue más virulenta y prolongada, y menos traumática y acusada en Escalada, donde su devenir histórico (pertenencia al Infantado de León y lugar de procedencia de sus nuevos moradores, los territorios sometidos) favoreció una transición menos problemática. Hemos visto cuál fue la reacción de las distintas comunidades frente a la manera en la que se llevaba a cabo la imposición papal y cluniacense, imposición que acarreaba un cambio litúrgico, la pérdida de la independencia material y espiritual mediante su vinculación a Cluny y el fin de la práctica de aquellas normativas monásticas his-

⁶⁸ Nuevo *ordo* que, basado en el Pontifical de Otón I o de San Albano (compilado *circa* 950-960), sustituye al hispánico. De acuerdo a los rituales establecidos en el primero se consagró, por poner un ejemplo, la iglesia cenobítica de Santo Domingo de Silos, «reconsagrada» también en 1088: Julio JAVIER FRÓRES, «La liturgia de la dedicación de Iglesias según el manuscrito de Silos», *El Románico en Silos. Centenario de la consagración de la Iglesia y claustro (1088-1988)*. Abadía de Silos (Burgos) (de aquí en adelante ERS), (1988) 1990, p. 73. No obstante, el caso de esta iglesia burgalesa es distinto a este de Escalada, puesto que allí no se reconsagran los preexistentes sino unas *arae* y soportes nuevos, fruto de determinadas transformaciones espaciales y del aumento y redistribución de reliquias: I.G. BANGO TORVISO, «La iglesia antigua de Silos: del Prerrománico al Románico pleno», *ERS*, (1988) 1990: pp. 317-376.

⁶⁹ Arquitectónicamente me refiero: John WILLIAMS, «La arquitectura del Camino de Santiago», *Compostellanum* Vol. XXIX, 1984, pp. 267-291; idem: «Cluny and Spain», *Gesta* Vol. XXVII/1 and 2, 1988, pp. 93-101. Influencias cada vez más cuestionadas por especialistas como I.G. BANGO TORVISO, «El camino jacobeo y los espacios sagrados durante la Alta Edad Media en España», *XVIIIª SEME*, (1991) 1992b, pp. 121-155, que llega a la conclusión de que excepto la Catedral de Santiago de Compostela: «... no existe un arte del camino, ni siquiera formas ideadas exclusivamente por y para el camino...» (p. 121).

panas que durante siglos habían servido de guía a nuestros monjes y convivido en armonía con la benedictina.

Dos de estos edificios, Peñalba y Escalada, conservan epígrafes de difícil asociación arquitectónica, especialmente en Peñalba, donde ninguna parte del templo —a excepción del lucillo sepulcral adosado al muro norte del contraábside— resiste una datación tan tardía. Las fechas de 1105 en el primero y 1088 en el segundo corresponden a sus respectivas reconsagraciones; nueva consagración (tercera en los tres casos)⁷⁰ que vendría motivada no por actuaciones arquitectónicas (aunque en Escalada coincida con la construcción de determinados espacios arquitectónicos) sino por la obligada adecuación a los nuevos usos y costumbres llevada a efecto en unos edificios que desde el punto de vista artístico y espiritual todavía eran, en la segunda mitad del s. XI, continuadores de unas subculturas monásticas que contaban con un gran arraigo; subculturas con las que se quería romper definitivamente. Así las cosas, los epígrafes de Peñalba y Escalada se convierten en testigos pétreos del final de una era y del nacimiento de otra. Una desaparición del particular oficio monástico imperante hasta entonces (basado en interpretaciones y adaptaciones como las realizadas por San Fructuoso)⁷¹ que no se produjo «... de la noche a la mañana. Persiste la regla mixta. Los abades no se resignan a someterse a una sola regla, y las comunidades a renunciar a sus tradiciones. La regla benedictina se propaga pero no domina...»⁷². Y no solo no se produjo de la noche a la mañana; su vivencia tuvo desigual intensidad en la geografía castellano-leonesa, siendo en el Bierzo —en la Tebaida española, «tierra elegidamente monacal» o «país monástico», como la definió Antonio Linage⁷³— donde mejor se refleja el apego al pasado de unos monjes que todavía en la segunda mitad del s. XI estaban imbuidos, salvo matizaciones, del espíritu vigente en época goda.

Hace ya mucho tiempo que Linage Conde se preguntó si el orgullo nacionalista de los viejos monjes bercianos puso veto a la norma casinense. Pues bien, los orgullosos monjes bercianos lucharon por salvaguardar sus normas y costumbres contra imposiciones externas (nuevas prácticas litúrgicas y predominio

⁷⁰ No olvidemos que Montes surgió de un oratorio fundado por Fructuoso ampliado por Valerio y restaurado y ampliado por Genadio; que Peñalba fue fundado por Genadio y ampliado por Salomón y que Escalada puede que se asiente sobre otro más «antiguo».

⁷¹ José M^a. PINELL PONS, «San Fructuoso de Braga y su influjo en la formulación del oficio monacal hispano», *ACDF* (1965) 1968: T. II, p. 128.

⁷² Manuel GARCÍA COLOMBÁS, *La tradición benedictina. Ensayo histórico*, 3 Vols., Edic. Monte Casino, Zamora 1991: T. III, p. 11.

⁷³ «El Bierzo, itinerario monástico», *Revista del Instituto de Estudios Bercianos* 20, Ponferrada 1994, p. 55.

exclusivo del benedictinismo anianense)⁷⁴, impidiendo que la reforma se hiciera efectiva en determinados monasterios leoneses hasta finales del s. XI, principios del XII.

Pero esto no significa que pusieran veto a la norma casinense ni siquiera a las nuevas prácticas litúrgicas romanas, puesto que a ambas convivían con ellos desde hacía siglos; de hecho la regla benedictina (1ª mitad del siglo VI, *circa* 534) formaba parte, directa o indirectamente, de aquellos textos recopilados en el *Codex Regularum* y que fueron recogidos —junto con otras muchas— por el reformador Benito de Aniano (750-821): Pacomio (1ª mitad del siglo IV, traducida al latín por San Jerónimo hacia el 404), Basilio (2ª mitad del s. IV, traducidas por Rufino en el 397), Agustín (sobre todo su famosa «regla», la *Regula secunda* conocida como *Ordo monasterio* o *Disciplina monasterii* y el *Praeceptum*, ambas de finales del siglo IV), Leandro (2ª mitad del siglo VI, hacia el 580), Isidoro (1ª mitad del siglo VII, 615-619), Fructuoso (1ª mitad del siglo VII, hacia el 646), *Regula Communis* (2ª mitad del siglo VII, hacia el 656), etc. Solamente en casos muy excepcionales las comunidades hispanas utilizarán una única regla, ya que por lo general se suelen observar varias a la vez (régimen de *regula* mixta) o bien capítulos muy concretos de unas y otras, a excepción de la conocida como «Marca Hispánica» —y como no podía ser de otra forma debido a condicionantes políticos—, en el resto de la península predominará el apego a la tradición. Resulta quizás más sugerente preguntarnos —como ya hiciera el Padre Mundó en su momento⁷⁵— no por la regla observada en un determinado monasterio o en una región concreta y sí por el influjo o concepción ascética predominante entre sus monjes y obispos.

Y otro tanto ocurre con determinadas prácticas litúrgicas romanas, ya que hacía muchos siglos (segunda mitad del s. VI) que la práctica de costumbres romanas formaba parte de los distintos rituales litúrgicos practicados en la *Gallaecia*, concretamente en la diócesis de Braga⁷⁶, lo que hemos de entender como la plena adopción —ya en el reino de los Suevos arrianos y aunque fuera por razones de carácter político— del ritual romano; acontecimiento de gran relevancia que ha sido considerado, y creo que con total acierto, como la primera irradiación fuera de Roma de la liturgia romana, tres siglos antes que lo

⁷⁴ Puesto que fue Benito de Aniano el impulsor de la reforma que finalmente llegaría a *Hispania*.

⁷⁵ (1956) 1957, pp. 93-95

⁷⁶ Dos cánones (IV y V) del I concilio de Braga (561) al intentar unificar la variedad de ritos existente aconsejaron que la misa y el ritual del Bautismo (*De ordine baptizandi*) se celebrasen por todos según el rito romano, ritual que años antes ya recibiera Profuturo, obispo de Braga a petición propia: Joaquim O. BRAGANÇA, «A carta do Papa Vigilio ao Arcebispo Profuturo de Braga», *ACDF* (1965) 1967: T. I, p. 65; ídem: «A liturgia de Braga», *Hispania Sacra* 17-19, 1966, pp. 259-281.

hiciera en las Galias a petición de Carlomagno⁷⁷. Irradiación que sería duramente censurada por el IV concilio de Toledo (633), cuyas actas constituyen una clara declaración de principios para la búsqueda de la unificación partiendo del rechazo a unas costumbres que hablan a las claras del romanismo litúrgico imperante en la diócesis bracarense⁷⁸.

A lo que sí pusieron veto los mayores bercianos fue a la actitud impositiva adoptada por Alfonso VI a instancias de Gregorio VII, que obviaba un proceso de transición a todas luces necesario para la adaptación del oficio monástico hispano a los nuevos tiempos y que favorecía la desaparición, sin más, de las costumbres que habían sido sus señas de identidad durante siglos. Esta sólida resistencia hizo que un pequeño territorio del antiguo reino astur-leonés como era el Bierzo adoptara con un sensible retraso respecto a otras latitudes hispanas, a duras penas y por imposición real, como ya se ha dicho, los nuevos preceptos y que estos no tuvieron una implantación efectiva sino después de la celebración del concilio de León (1090). Frente a la invasión romano-cluniacense al monje berciano ya no le restaron fuerzas para emprender su particular «Reconquista» litúrgico-monástica, si bien gracias a tan sufrida resistencia en los territorios de la antigua *Gallaecia*, y hasta avanzado el siglo XII, los canónigos compostelanos siguieron «... *la regla de San Isidoro, doctor de la iglesia española...*»⁷⁹; un camino muy distinto al adoptado por los dhimmíes toledanos «... *entre quienes perduró el rito de Isidoro y Leandro, y perdura aún hoy en día (circa 1242) en seis parroquias de Toledo...*» a cambio del obligado tributo de servidumbre⁸⁰.

A D. Augusto Quintana Prieto y D. Millán Bravo Lozano.

In memoriam.

Madrid, julio de 2000

⁷⁷ J. A. FERREIRA, *Estudos Historico-Liturgicos. Os ritos particulares das igrejas de Braga e Toledo*, Coimbra 1924.

⁷⁸ Costumbres contra las que irán dirigidos sus cánones VI, XII-XIII, XVIII y XLI: J. M^a. PINELL PONS, (1965) 1968: p. 130. M. S. GROS I PUJOL, «Las tradiciones litúrgicas medievales en el noroeste de la península», IX *Centenario da dedicação da sé de Braga*, Braga 1990: T. III, pp. 103-115.

⁷⁹ Millán BRAVO LOZANO, *Guía del peregrino medieval («Codex Calistinus»)*, Traducción castellana, introducción y notas por..., Centro de Estudios del Camino de Santiago, Sahagún 1989: Cap. X: «Número de los canónigos de Santiago», p. 85.

⁸⁰ HRH, Libro IV, Cap. III, p. 163: «Sobre el traslado del arca, las reliquias y los libros sagrados a Asturias».