

Amélie De las Heras, Florian Gallon et Nicolas Pluchot (dir.)

Œuvrer pour le salut
Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge

Casa de Velázquez

Espacios públicos y espacios de uso común en los primeros monasterios hispanos (siglos V-X)

Francisco J. Moreno Martín

Editor: Casa de Velázquez
Lugar de edición: Madrid
Año de edición: 2019
Publicación en OpenEdition Books: 20 enero 2020
Colección: Collection de la Casa de Velázquez
ISBN electrónico: 9788490962367



<http://books.openedition.org>

Edición impresa

Fecha de publicación: 26 diciembre 2019

Este documento es traído a usted por Casa de Velázquez



Referencia electrónica

MARTÍN, Francisco J. Moreno. *Espacios públicos y espacios de uso común en los primeros monasterios hispanos (siglos V-X)* In: *Œuvrer pour le salut: Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge* [en línea]. Madrid: Casa de Velázquez, 2019 (generado el 22 janvier 2020). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/cvz/9231>>. ISBN: 9788490962367.

ESPACIOS PÚBLICOS Y ESPACIOS DE USO COMÚN EN LOS PRIMEROS MONASTERIOS HISPANOS (SIGLOS V-X)

Francisco J. Moreno Martín

Dpto. Historia del Arte, Universidad Complutense de Madrid

Antes de abordar el tema al que hace referencia, creo honesto puntualizar que el título elegido no se corresponde con el de la ponencia que dio origen a este artículo¹. Mi intervención entonces fue presentada como «Las huellas de la presencia de laicos en los primeros monasterios hispanos. Una propuesta de diálogo entre evidencias escritas y testimonios materiales», un encabezado que respondía al desbordado optimismo con el que afronté la preparación de dicha conferencia. Sin embargo, a medida que profundizaba en la investigación pude constatar las dificultades que entraña documentar arqueológicamente la actividad de seglares en nuestros monasterios prebenedictinos². Para evitar trasladar estas incertidumbres al papel, he preferido orientar el tema hacia la elaboración de un esquema teórico en el que, mediante la reinterpretación de ciertas estructuras tenidas por monásticas, sea posible vislumbrar los espacios de «sociabilización» entre los componentes de la comunidad y las personas ajenas a la misma.

ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LOS ESPACIOS MONÁSTICOS

Desde una óptica sociológica, los parámetros físicos que definen todo espacio pueden ser concebidos como atributo de las relaciones sociales que en él se

¹ Agradezco a Florian Gallon, Nicolas Pluchot y Amélie De Las Heras su invitación al coloquio que ahora se publica, además de a Kim Bowes y a Josep M. Nolla por facilitarme el acceso a algunas referencias bibliográficas. Aunque, en esencia, este texto depende de la comunicación dictada, tanto los comentarios vertidos en los debates como las lecturas posteriores lo modifican sustancialmente. El trabajo ha sido desarrollado en el marco del proyecto de investigación «Análisis arqueológico de la arquitectura Altomedieval en Asturias: II» (HAR2011-27579 Plan Nacional de I+D+i) dirigido por Luis Caballero.

² Sobre los criterios utilizados para la identificación de enclaves cenobíticos: CABALLERO ZOREDA, 2006, pp. 101-121. Un estado de la cuestión acerca de la arqueología de los monasterios en España en MORENO MARTÍN, 2011a, pp. 24-28, y, en combinación con las fuentes literarias: MARTÍNEZ TEJERA, 2007. Un interesante resumen en torno a la arqueología monástica en la Europa occidental y un intento de redefinición de la «cultura material monástica» en BOWES, 2011.

desarrollan³. Tales atributos, susceptibles de ser analizados materialmente, vienen propiciados por la relación entre los mismos sujetos, así como entre estos y los objetos: proximidad o distancia, agrupación o dispersión, densidad o diseminación, permanencia o movilidad. El espacio está vinculado a la acción social y cualquier cambio social profundo supone una transformación espacial. Es por esto que las características físicas derivadas de estas variaciones también son susceptibles de ser analizadas bajo esas mismas coordenadas. Dicho de otro modo, a) el espacio generado como consecuencia de un determinado tipo de relaciones sociales posee rasgos específicamente vinculados exclusivamente con estas y no con otro tipo de interacciones; b) si los patrones que definen dichas relaciones evolucionan, también lo harán los elementos que confeccionan el marco físico en el que estas se producen⁴.

Recientemente, el profesor Alfons Zettler ha aplicado planteamientos muy similares al estudio de dos importantes núcleos cenobíticos de la alta Edad Media occidental: el monasterio «imaginado» en el famoso plano de San Gall y la abadía beneventana de San Vincenzo al Volturno⁵. Desde su punto de vista, la combinación de los datos filológicos y arqueológicos obtenidos a partir de ellos, permite dividir sus dependencias en:

- espacios comunitarios formados por las estructuras de uso restringido para los miembros de la comunidad (patio claustal y edificios que lo configuran, enfermería, áreas cementeriales, palacio del abad);
- espacios colectivos de uso combinado por parte de los monjes y de aquellos siervos cuyas tareas garantizan la supervivencia diaria de la congregación (cocina, almacenes, panadería, bodega, etc.);
- espacios públicos que podrían ser frecuentados por personas completamente ajenas a la comunidad (hospedería, escuela exterior, establos, etc.). En su intento por explicar la aparición de estas zonas de uso público, propone relacionarlas con la instrumentalización que del monacato hizo el Imperio carolingio y la integración de la red de fundaciones cenobíticas dentro de un sistema claramente feudal. De acuerdo con esto, los monasterios anteriores se caracterizarían por no poseer este tipo de espacios⁶.

Pese al notable interés de su propuesta, existen algunos elementos que creo pueden ser matizados. En primer lugar, quedaría por someter a este mismo análisis al más importante de los espacios cenobíticos, epicentro de la vida

³ En cuanto a la creación de un modelo empírico que permita estudiar la codificación de estructuras físicas a partir de las relaciones sociales: HILLIER, HANSON, 1984. Desde una perspectiva teórica: LEAL MALDONADO, 1997, p. 21.

⁴ «Otra de las características del espacio es su inseparabilidad respecto del tiempo [...] uno no puede concebirse sin el otro» (*ibid.*, p. 24).

⁵ ZETTLER, 2008, pp. 259-273.

⁶ *Ibid.*, p. 261.

comunitaria a la vez que edificio para la convivencia esporádica entre fieles y monjes: la iglesia⁷. Por otro lado, del análisis de Zettler se deduce que la existencia de líneas de demarcación y separación entre ciertos ambientes en el plano de San Gall no deben ser tomadas al pie de la letra. No deberían, por lo tanto, ser concebidos como muros delimitadores, sino como mera referencia intelectual de separación de espacios (comunitarios frente a públicos) por parte de quienes lo diseñaron. Sin embargo, tal y como tendremos ocasión de ver, estas barreras sí han podido ser documentadas arqueológicamente en algunos ejemplos hispanos. Una lectura combinada de ambos aspectos permite concluir que la segregación exigible dentro del templo entre monjes y fieles tuvo su prolongación en la organización de todo el conjunto monástico.

En última instancia, Zettler considera que la aparición de estos «espacios públicos» está directamente relacionada con la apropiación en clave política de las casas monásticas y con su integración en las estructuras feudales. Esto explicaría que los monasterios anteriores a dicho proceso, en su opinión auto-suficientes y volcados hacia el interior, carecieran de este tipo de estructuras⁸. Parte de mi artículo pretende demostrar que, al menos en el caso hispano, los primeros monasterios no solo poseen estos espacios, sino que nacen y se desarrollan fundamentalmente en relación a ellos. Así lo certifica la existencia de comunidades estrechamente ligadas a las labores de caridad y el cuidado de los centros de peregrinación en los contextos urbanos desde, al menos, el siglo v. Estas son, en suma, las variables que paso a analizar a continuación, tratando de enfrentar los datos obtenidos a través de la indagación arqueológica con las noticias procedentes del registro escrito.

ESPACIO PÚBLICO Y ESPACIO COLECTIVO EN LOS MONASTERIOS URBANOS DE LOS SIGLOS V Y VI

La historia de nuestro primitivo monacato tiene en la sexta centuria un importante punto de inflexión. Es a lo largo de ese siglo cuando asistimos a su oficialización mediante un doble proceso normativo auspiciado desde las altas jerarquías episcopales que intentan así controlar un fenómeno hasta entonces variable en extremo⁹. A nivel general fue establecida canónicamente la dependencia espiritual de todas las comunidades de una diócesis respecto de su

⁷ Si bien queda implícito en su análisis gráfico de la frecuentación público/privada del templo abacial del plano de San Gall: *ibid.*, fig. 4. La asistencia de laicos a determinadas celebraciones sin duda condicionó la configuración de la topografía de las iglesias monásticas. Sobre este aspecto me ocuparé en el tercer punto de este artículo, pero más desarrollado en MORENO MARTÍN, 2011a, pp. 395-399.

⁸ ZETTLER, 2008, p. 261.

⁹ Hay que recordar que el ascenso del priscilianismo a finales del siglo iv, en cuyo seno se desarrollaban prácticas muy similares a las de las comunidades de ascetas, debió despertar un cierto sentimiento antimonástico: DÍAZ, 1991, p. 136.

obispo, aunque respetando su independencia patrimonial¹⁰. Esta relación jerárquicamente codificada desembocará en la redacción de reglas para el gobierno de determinados monasterios por parte de prelados hispanos¹¹. Este teórico afianzamiento de la autoridad episcopal, junto con el aumento de las referencias escritas, ha avalado la consideración del siglo VII como una especie de «época dorada» del monacato hispano que auspició la difusión de un modelo rígido por todo el reino visigodo¹². La percepción de un ascetismo regularizado y ampliamente extendido ya para la séptima centuria ha distorsionado aproximaciones a experiencias anteriores. A esta idea ha contribuido la indefinición textual respecto a las comunidades de los siglos IV al VI y, como resultado de ella, su invisibilidad arquitectónica¹³.

Sin embargo, el aumento de las excavaciones urbanas —con el consiguiente incremento de datos— aconsejaba, a mi parecer, una revisión del monacato tar-doantiguo. Era necesario reescribir su función en las cada vez mejor conocidas ciudades hispanas entre los siglos V y VI¹⁴. El escrutinio de las evidencias relacionadas con los principales lugares de culto cristiano en algunas de las más importantes ciudades del momento arroja un balance optimista de cara a la «visibilización» de nuestros primeros monasterios¹⁵. De hecho, esta concepción urbana de las comunidades ascéticas ofrece una respuesta a la contradicción de que, cuando reaparecen en el siglo VII plenamente sometidos a la autoridad eclesiástica, los monasterios desempeñan funciones que son difícilmente conciliables con una vida marginal o alejada de los núcleos de población.

La idea de un primer cenobitismo fundamentalmente urbano choca frontalmente con la visión que de la génesis del movimiento monástico transmiten los textos y en la que, aparentemente, se inspiran nuestros monjes. Es idea comúnmente aceptada la de que los primeros ascetas orientales buscaron voluntariamente alejarse de la ciudad, pero este aspecto debe ser matizado a la luz tanto de los testimonios arqueológicos¹⁶ como de una lectura profunda

¹⁰ Así se desprende de lo expuesto en el Concilio de Lérida del año 546 que recoge lo dicho en los concilios galos de Agde (506) y Orléans (511): DÍAZ, 2006, p. 12.

¹¹ Aunque solo se conserva el texto de una de ellas si consideramos como tal la redactada por Leandro de Sevilla: CAMPOS, ROCA, 1971, p. 12. Por san Isidoro sabemos que Juan de Biclara redactó una regla para gobernar el monasterio que él mismo fundó a finales del siglo VI: CAMPOS, 1960, p. 37.

¹² Idea defendida muy especialmente por una parte de la historiografía ligada a la Iglesia franquista: PÉREZ DE URBEL, 1942, p. 30.

¹³ MORENO MARTÍN, 2009b.

¹⁴ KULIKOWSKI, 2004.

¹⁵ GARCÍA MORENO, 1993; MORENO MARTÍN, 2009b.

¹⁶ En muchos monasterios palestinos está atestiguada la presencia de prensas para la producción de vino y aceite que debieron ser vendidos o intercambiados en las ciudades próximas: HIRSCHFELD, 1992, p. 106. Para Beat Brenk, la fundación de un monasterio en las proximidades de una ciudad llevaba implícito el reconocimiento de la hegemonía eclesiástica y la aceptación de su competencia en materia de caridad: BRENK, 2008, p. 24. En Inglaterra e Irlanda, algunos yacimientos interpretados de antiguo como monasterios están siendo reconsiderados

de las fuentes. Existen quienes no descartan la fundación de cenobios cerca de pueblos ni prohíben que los monjes frecuenten las ciudades¹⁷. El propio Jerónimo alaba a quien «en la ciudad turbulenta ha sabido encontrar el yermo de los monjes¹⁸».

Para el siglo VII y en contexto hispano, el mismo Isidoro, que en su regla critica ferozmente la proximidad del monasterio a la ciudad¹⁹, llega a admitir la conveniencia de mantener la relación con ellas como medio para la supervivencia material de los monjes²⁰. Esta paradójica relación de alejamiento/dependencia se confirma en casos como el del monasterio de Santa Lucía del Trampal, conectado con Mérida y a la autoridad episcopal mediante la Vía de la Plata, pero de espaldas a esta como garantía de soledad²¹.

La ciudad y el contacto con los seglares no fue, por lo tanto, algo ajeno a la realidad cotidiana de ciertas comunidades hispanas. Esta situación debió exigir un incremento del celo por parte de los obispos en el mantenimiento de las virtudes ascéticas de los grupos a su cargo, lo que llevará, como ya se ha mencionado, a la codificación de una serie de normas destinadas a la correcta interpretación de la vía de perfección cenobítica. Pero, hasta que eso suceda, los indicios apuntan a que una parte de la actividad desarrollada por estos primeros grupos fue la de colaborar en el mantenimiento espiritual y físico de los fieles de su diócesis, responsabilidades ambas asumidas por los prelados durante la tardía Antigüedad²².

No parecen ser pocos los casos en los que un obispo, quien previamente a su llegada a la cátedra se habría formado en la vida monástica²³, decide organizar

como protociudades o como centros de producción y redistribución: CRAMP, 2008, p. 114. Al mismo tiempo, se ha comprobado que ciertos monasterios como Iona o Lindisfarne establecieron importantes contactos comerciales con centros de poder real que les aseguraron su supervivencia, *ibid.*, p. 116.

¹⁷ «No comprendemos por qué motivo debemos nosotros evitar con tanto cuidado la vecindad de los padres [...] muchos habéis afincado cerca de vuestros caseríos. Si esto no es nocivo a vosotros, ¿por qué estimarlo pernicioso para nuestra vida de perfección?» (CASSIANO, *Collationes*, XXIV, 7).

¹⁸ JERÓNIMO, *Epistolario* I, 24, 4.

¹⁹ «Es preciso que la ciudad por su parte, quede muy alejada del monasterio con el fin de que no ocasione penosos peligros o menoscabe su prestigio y dignidad si está demasiado cerca» (ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum*, I).

²⁰ «Los escarpines han de usarse en el monasterio cuando apretare el rigor del invierno o cuando los monjes van de camino o se dirigen a la ciudad» (*ibid.*, XI); «Para la custodia del almacén de la ciudad se ha de designar a un monje de los mayores y más graves con la ayuda de dos monjes jóvenes, y conviene que perdure allí de por vida, si es intachable» (*ibid.*, XXI).

²¹ CABALLERO ZOREDA, SÁEZ, 1999, p. 16.

²² RAPP, 2005, p. 223.

²³ Ya en el siglo VI esta costumbre llega a normativizarse a través de la legislación conciliar. En el sínodo de Lérida del año 546, en su canon XVI se habla de una persona que debe estar a cargo de la *domus* del obispo, en la que viven clérigos a su cargo: VIVES GATELL, *Concilios visigóticos*, p. 59. Esta misma indicación se repite casi un siglo más tarde en el cuarto concilio de Toledo: *ibid.*, p. 201. Es precisamente a partir de esta centuria cuando se incrementan las referencias a diócesis gobernadas por obispos con pasado monacal: Juan y Sergio de Tarragona; Justiniano, Elpidio y

una comunidad entre los muros de su palacio episcopal siguiendo el modelo de san Agustín²⁴. Sin descartar que en ocasiones dicha determinación responda a estímulos internos, las relaciones con la Iglesia norteafricana y la llegada a tierras peninsulares de monjes y clérigos con esa procedencia²⁵ debieron contribuir al afianzamiento de este modelo de ascetismo clerical eminentemente urbano, de clara vocación asistencial y, por todo ello, sometido al contacto frecuente con el público laico.

Desde un punto de vista material, la identificación de estos centros presenta notables obstáculos²⁶. La primera dificultad consiste en establecer una conexión cronológica y funcional entre los escasos restos de estructuras habitacionales o productivas y los de los edificios interpretados como iglesias. Caso de solventar este primer escollo, otro interrogante sale a nuestro encuentro, y es el de determinar si alguno de estos testimonios puede ser interpretado como parte de las estructuras comunitarias de los clérigos y, aún más, si pudieron ser usados en labores asistenciales.

El conjunto episcopal de *Barcino*, actual Barcelona, ha querido ser localizado en el ángulo noroccidental de la ciudad romana amortizando una *domus* que pudo ser donada a lo largo del siglo iv²⁷ con el propósito de ser ocupada por los primeros prelados de la ciudad²⁸. En el año 599, con motivo de la celebración de un concilio, se produce la monumentalización del conjunto, y es entonces cuando se levanta una pretendida iglesia²⁹, un aula de recepción y edificios residenciales y administrativos³⁰. Son precisamente estos últimos espacios auxiliares los que la arqueología ha documentado³¹, y, entre todos ellos, cabe

Eutropio de Valencia; Pedro y Vicente de Huesca; Justo de Urgel; Leandro, Isidoro y Fulgencio de Sevilla, Juan y Nonnito de Gerona; Braulio de Zaragoza; Martín y Fructuoso de Braga; Liciniano de Cartagena; Quirico de Barcelona; Renovatus y Masona de Mérida; Eladio, Justo, Eugenio II e Ildefonso de Toledo; Lampadius de Córdoba y Cecilio de Mentesa: MORENO MARTÍN, 2011a, p. 156.

²⁴ Agustín, en Hipona el año 396, llega a hablar de un «monasterio de clérigos en casa del obispo»: MARTÍN HERNÁNDEZ, 1970, p. 67; BOWES, 2011, p. 328.

²⁵ Una referencia temprana la encontramos en el *episcopium de Iamo*, donde un grupo de monjes vivía junto con el obispo Severo en el año 417: SEGÚÍ VIDAL, 1937 y *Severus of Minorca*, ed. por BRADBURY. La diáspora de monjes y clérigos norteafricanos ya es mencionada por ISIDORO, *Las historias*, LXXVIII, aunque años más tarde sabemos de la llegada de algunos de ellos a *Hispania*, como Donato o Nancto: ILDEFONSO DE TOLEDO, *De viris illustribus*, III.

²⁶ No es la península ibérica el único territorio donde se ponen de manifiesto estas dificultades: SAPIN, 2008, p. 84.

²⁷ BONNET, BELTRÁN DE HEREDIA, 1999, p. 179.

²⁸ ID., 2000b, p. 470.

²⁹ Basílica catedralicia que, hasta el momento, no ha podido ser localizada.

³⁰ Del llamado *De fisco Barcinonensi*, del año 592, se deduce que Barcelona se ha convertido en el núcleo que acapara la recepción de impuestos procedentes de las ciudades más importantes de la zona noroeste. En este proceso debió implicarse directamente el obispo de la sede: RIPOLL LÓPEZ, 2001, p. 34.

³¹ Restos del supuesto palacio episcopal y de un edificio con carácter administrativo: BONNET, BELTRÁN DE HEREDIA, 2005. Su funcionalidad, en todo caso, está a expensas de confirmar la existencia de la necesaria iglesia-catedral.

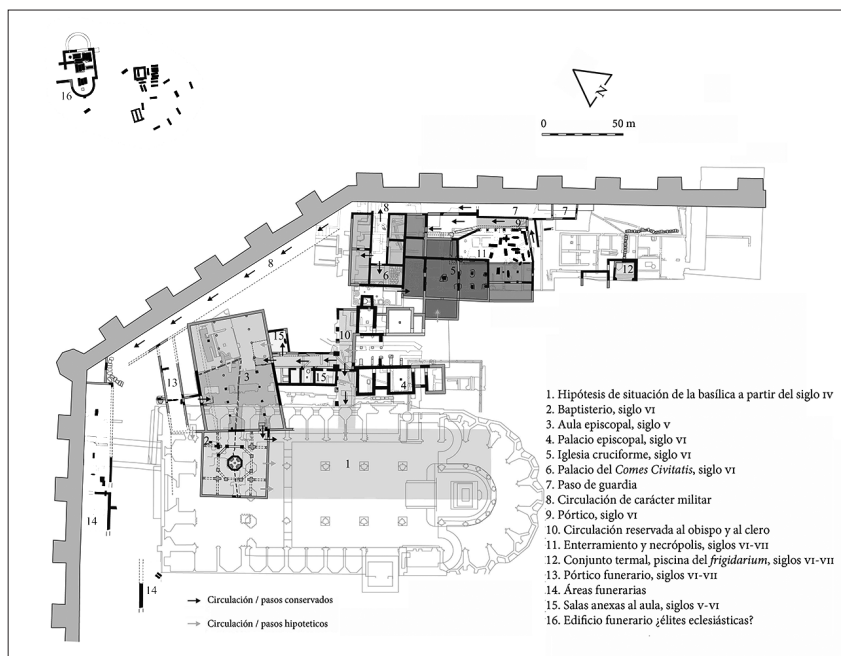


FIG. 1. — Conjunto episcopal de *Barcino* en el siglo VII

FUENTE: BELTRÁN DE HEREDIA, 2013. © MUHBA

destacar un aula episcopal que serviría de escenario para la representación y audiencia del prelado³². Estaríamos frente a un espacio que podríamos calificar como de «uso público» puesto que, ocasionalmente, pudo albergar laicos y clérigos de la comunidad canónica³³ (fig. 1).

La identificación de los restos tardoantiguos hallados en el yacimiento de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) con la sede episcopal de *Eio*³⁴ ha permitido estudiar con precisión su monumental conjunto eclesiástico. Estuvo

³² Id., 2000a, p. 221. Para otros autores, en cambio, en esta estancia se llevaría a cabo un rito asociado a la recogida de aguas utilizadas para el bautismo: GODOY, GURT, 1998.

³³ Por otro lado, y aunque no hay evidencia arqueológica alguna, tenemos noticias de que en los siglos X y XI la comunidad de canónigos regentaba un albergue de peregrinos en relación con el *episcopium*: BELTRÁN DE HEREDIA, 2005, p. 163.

³⁴ Iniciativa auspiciada por el gobierno visigodo de Toledo a comienzos del siglo VII para contrarrestar la influencia bizantina asentada en el sureste peninsular: ABAD CASAL *et alii*, 2000 y GUTIÉRREZ LLORET, SARABIA, 2013, p. 267. Aunque reconociendo las dificultades para identificar una cultura propiamente monástica en este y otros centros episcopales, estos hallazgos apuntan hacia una progresiva certificación material de lo que se desprende de la lectura de las fuentes: MORENO MARTÍN, 2009b. Desde luego, la presencia de una comunidad clerical junto al obispo no sustrae al yacimiento su consideración como *episcopium* ni añade al mismo variables técnicas reseñables (GUTIÉRREZ LLORET, CÁNOVAS, 2009, p. 128, n. 44), y, sin embargo, sí ofrece amplias posibilidades interpretativas para espacios de difícil caracterización.

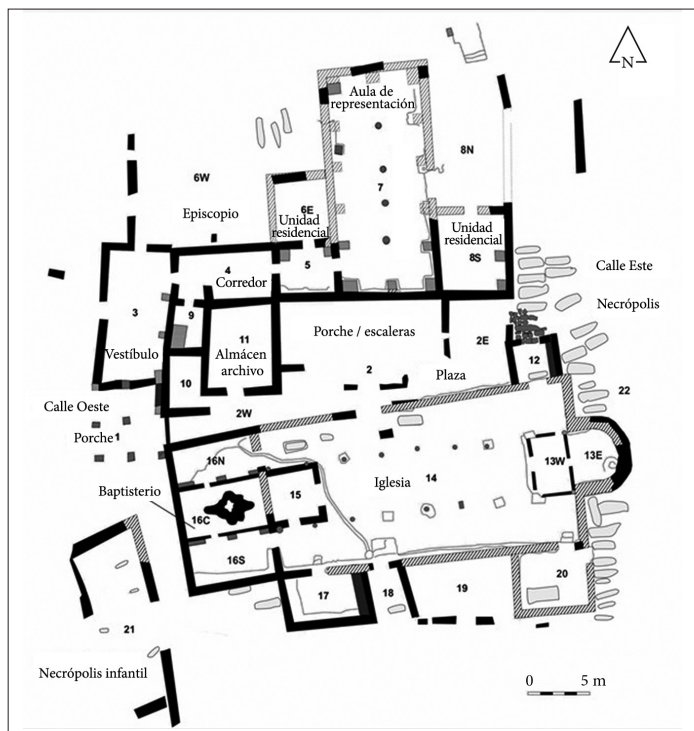


FIG. 2. — Conjunto episcopal de Eio. Los espacios arqueológicamente documentados y su hipotética función

FUENTE: GUTIÉRREZ Y SARABIA, 2013.

compuesto por una iglesia de planta basilical con baptisterio a sus pies y una serie de estructuras flanqueándola por su lado septentrional que han sido interpretadas como parte del palacio del obispo³⁵. Estas se distribuyen orgánicamente mediante la yuxtaposición de estancias que, en algunos casos, pudieron contar con un segundo piso³⁶. Gracias a su exhaustiva excavación arqueológica, hoy es posible llegar a definir áreas propiamente litúrgico-conmemorativas, áreas de frecuentación y de paso y zonas de representación o administración, además de proponer su interconexión. El Tolmo se convierte así en un magnífico ejemplo a la hora de estudiar el tipo de relación espacial que se establece entre laicos y clérigos en un complejo de esta naturaleza.

El edificio en el cual confluyen ambos colectivos es, sin duda alguna, la basílica catedralicia, y es por ello por lo que cuenta con cuatro accesos diferenciados. El del lado meridional serviría para la entrada de los seglares³⁷, mientras

³⁵ GUTIÉRREZ LLORET, ABAD CASAL, GAMO PARRAS, 2005, p. 351.

³⁶ GUTIÉRREZ LLORET, CÁNOVAS, 2009, p. 92.

³⁷ GUTIÉRREZ LLORET, SARABIA, 2013, p. 272.

que su opuesto conecta la nave norte con un patio semicubierto al que se le otorgan funciones colectivas e incluso públicas³⁸. Las puertas situadas en las proximidades del coro frente al altar (una desde oriente y otra desde el norte, pero ambas previo paso por habitaciones de uso funerario privilegiado y de preparación para la liturgia³⁹) podrían ser las usadas por los clérigos para asistir a los oficios y, por lo tanto, podrían haber sido proyectadas en función de sus espacios de vida común (fig. 2).

Por otro lado, la interpretación que del plano hacen los excavadores permite diferenciar con claridad cómo la privacidad de las estancias va aumentando en dirección norte desde el muro septentrional del templo. La plaza, parcialmente cubierta y a la que se accede desde occidente por un pórtico, pudo albergar actividades asistenciales dependientes de la autoridad episcopal⁴⁰ para las que fue preciso habilitar estructuras de almacenamiento y archivo solamente accesibles desde este espacio público⁴¹. A lo largo de su costado norte se distribuyen una serie de salas, algunas con doble altura, con un acceso más restringido y que desembocan en un aula basilical que ha sido interpretada como lugar de representación y audiencia de los preladados de la sede⁴². De confirmarse esta lectura, y atendiendo al modelo aquí defendido, faltarían por ser localizados los edificios de vida comunitaria para los clérigos que podrían situarse hacia oriente, más allá del ábside de la basílica y en conexión con los accesos para clérigos y la necrópolis *ad sanctos* de esta zona⁴³.

La ciudad cristiana durante la tardía Antigüedad contó, además de con el *episcopium*, con otro potente foco de atracción como fueron los lugares de conmemoración martirial. La veneración de las reliquias y la organización de grandes centros de culto en torno a ellas es un fenómeno cada vez mejor conocido tanto a nivel textual como a través de las indagaciones arqueológicas. Las referencias literarias registran la construcción de basílicas que actúan a modo de monumentales relicarios y que acogen a grandes masas de peregrinos, especialmente el día de la celebración del natalicio del santo⁴⁴.

Este proceso es doblemente auspiciado por la jerarquía católica, heredera de la práctica evergética romana, que sufragará la construcción de estos complejos y los dotará de la organización y el material necesario para la atención de los

³⁸ Administrativas, de almacenamiento e, incluso, de caridad, *ibid.*, p. 279.

³⁹ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 279.

⁴¹ *Ibid.*, p. 283.

⁴² *Ibid.*, p. 272.

⁴³ Aunque el espacio a oriente de la basílica amortiza una calle de época romana, lo cierto es que la presencia de un cementerio de estas características reservado a las élites de la ciudad (GUTIÉRREZ LLORET, CÁNOVAS, 2009, p. 95) imposibilita el que dicha calle siguiese siendo transitada, pudiendo considerarse un área acotada y bajo la responsabilidad clerical.

⁴⁴ Así describe el noble Paulino a comienzos del siglo V la llegada de peregrinos al sepulcro de san Félix en Nola, actual Cimitale en el sur de Italia, el día de su festividad: «No hay límite para las multitudes que acuden en abigarrada columna, ni tampoco descanso; desde la noche acechan con ansia el alba y no son capaces de esperar el día» (PAULINO DE NOLA, *Poemas*, 14, 45-55).

peregrinos. Es precisamente en relación a esto último como hemos de interpretar la presencia de comunidades de monjes viviendo en su interior⁴⁵.

Sobre la base literaria y, en ocasiones, mistificadora que proporciona el poeta calagurritano Prudencio (*ca* 348-410) se ha venido construyendo una «geografía de los primeros martirios» hispánicos que, en los últimos decenios, se ha tratado de completar gracias a la aportación de la actividad arqueológica⁴⁶. Aunque escasas, entre los datos publicados podemos extraer algunas referencias que sirven para dibujar la presencia de seglares, si bien como objeto pasivo, dentro de estos centros de culto martirial.

Por el Himno III sabemos que la virgen Eulalia fue martirizada en *Emerita Augusta* en el año 304 y que sus restos fueron ya venerados en un edificio decorado con mármoles y mosaicos⁴⁷. De la evolución de su *martyrium* durante los siglos V y VI nos informa la anónima *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, donde, además, se nos suministran importantes referencias acerca de la comunidad monástica a cuyo cargo fue puesta⁴⁸. Especial atención merece la construcción por parte del obispo Masona de un albergue de peregrinos y hospital para atender a enfermos de la urbe⁴⁹.

⁴⁵ Contamos con noticias que certifican dicha costumbre tanto en Oriente como en Occidente: la peregrina Egeria, a lo largo de su viaje entre 381 y 384, tuvo contacto con comunidades de monjes que habitaban junto a los sepulcros de los santos: EGERIA, *Itinerario*, 49, 19, 4. Flavius Rufinus, prefecto del pretorio de Oriente a fines del siglo IV, trasladó unas reliquias de los santos Pedro y Pablo hasta Asia Menor, construyendo una memoria imitando el *Apostoleion* y encargando su custodia a una comunidad de monjes egipcios. Eusebia, una dama constantinopolitana, ubicó las reliquias de los Cuarenta Mártires de Sebaste en las afueras de la ciudad y depositó sus propios restos al cuidado de una comunidad de monjes (ambos ejemplos recogidos en BOWES, 2010). Al cuidado del conjunto martirial del santo Félix en Cimitale se encontraba la comunidad dirigida por PAULINO DE NOLA, *Poemas*, 12, 29-39. En Roma, Sixto III (432-440) fundó un *monasterium in catacumbas* junto a la basílica de San Sebastián en Vía Appia. Su sucesor, León I (440-461) hizo lo propio en el Vaticano e Hilario (461-468) en San Lorenzo. Los monjes se encargaban del cuidado de las basílicas y de dar hospedaje a quienes acudían a ellas: DEX, 2010, p. 302. Al menos desde el último cuarto del siglo VII se tiene constancia de la existencia de una comunidad de monjes dedicados al cuidado de los restos de santa Leocadia en Toledo, puesto que así aparece recogido en las actas del concilio XI de Toledo del año 675: VIVES GATELL, *Concilios visigóticos*, p. 369.

⁴⁶ Los catorce himnos que componen el *Peristefanon*, destinados a ser recitados en la conmemoración anual de cada santo, ejercieron un enorme influjo en la liturgia y la formación del posterior *Pasionario hispánico*. A algunos mártires hispanos dedicó una pieza completa: santos Emeterio y Celedonio, I, 8; santa Eulalia de Mérida, III; Innumerables mártires de Zaragoza, IV; san Vicente, V; santos Fructuoso, Augurio y Eulogio, VI. Además, hay alusiones a otros martirios: san Acisclo, san Zoilo, santos Fausto, Genaro y Marcial, san Félix, san Cucufate, santos Justo y Pastor: RIESCO CHUECA, *Pasionario hispánico*, p. 11.

⁴⁷ GARCÍA RODRÍGUEZ, 1966, p. 284.

⁴⁸ Se habla de una *domus* de la virgen Eulalia (*Vidas de los santos Padres*, I, 1-2), de celdas dedicadas a la acogida de monjes (*ibid.*, III, 4) o clérigos de la jerarquía episcopal (*ibid.*, IV, 4, 8). El registro epigráfico confirma estas noticias, así como la pervivencia de esta casa hasta el siglo VII. La *domus eulaliae* aparece en una inscripción datada en 638, mientras que, durante el gobierno de *Eugenia virginum mater*, se documenta la reparación de la puerta del recinto (VIVES GATELL, *Inscripciones cristianas*, p. 119, n° 348 y p. 124, n° 358).

⁴⁹ *Vidas de los santos Padres*, V, 3, 2-5.

Las excavaciones bajo el edificio medieval dedicado a santa Eulalia, así como las proyectadas en su entorno, han constatado la veracidad arqueológica del relato hagiográfico⁵⁰. A grandes rasgos, sobre el *tumulus* de la santa se construyó, en el siglo v, una enorme basílica que sería reformada y dotada de dos grandes torres en el vi. Desde ellas se observaría el hospital de peregrinos mandado construir por el obispo Masona en el siglo vi, cuyos restos han sido localizados cientos de metros a oriente de la cabecera del templo, pero todavía dentro de los terrenos de la *domus eulaliae*⁵¹. El edificio constaba de dos alas ordenadas en torno a una capilla. Cada una de ellas poseía un patio y un segundo piso donde, previsiblemente, se situaban las estancias para cuidado de enfermos. En otras palabras, podríamos decir que el *xenodochium* emeritense es, hasta el momento, el único resto fiable de la presencia de este tipo de espacios públicos en los conjuntos martiriales y monásticos, corroborándose así lo expuesto ampliamente a través de testimonios literarios⁵².

Casiano sitúa la obligación de dar hospedaje, junto con la caridad y el reparto de bienes, entre los rasgos que definen la vida cenobítica. De hecho, son numerosos los textos orientales que hablan de esta costumbre⁵³, trasplantada en Occidente con especial vigor dentro de los conjuntos martiriales⁵⁴. No es extraño, por ello, que las reglas de los Padres hispanos incluyan la obligación de proporcionar auxilio a quienes lleguen hasta sus muros⁵⁵, si bien en el concilio de Zaragoza del 693 se advierte de las dificultades que dicha costumbre entraña⁵⁶. Esta referencia, combinada con los datos extraídos de paralelos

⁵⁰ MATEOS CRUZ, 1999.

⁵¹ ID., 1995, p. 315.

⁵² Sobre otras propuestas de identificación, así como una revisión de las fuentes que mencionan edificios de carácter asistencial: MORENO MARTÍN, 2011a, pp. 412-415.

⁵³ En Siria y Palestina no son pocos los casos de monasterios radicados junto a las principales vías de comunicación para el auxilio de los peregrinos: Kasr el Banat fue fundado a comienzos del siglo v junto a la vía que comunicaba Antioquía y Alepo, y el monasterio de Martyrius, organizado hacia el 470 junto al camino entre Jerusalén y Jericó, posee una hospedería con capilla para visitantes. Aquí, además, este espacio de uso público está claramente incardinado hacia la visita esporádica de los peregrinos a la tumba del fundador. Ambos ejemplos en BRENN, 2008.

⁵⁴ PAULINO DE NOLA, *Poemas*, 21, 379-395.

⁵⁵ «A los huéspedes que llegan se les ha de prestar pronta y jovial acogida» (ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum*, XXIII). «Los enfermos deben ser tratados con toda compasión y lástima, y sus dolencias aliviadas con los servicios convenientes» (FRUCTUOSO, *Regula monachorum*, IX).

⁵⁶ «Establecieron los santos Padres que los monasterios no se conviertan en hospedería de los seglares. Y sabiendo que algunos abades, a quienes por constitución de su regla se ha encargado la cura de almas, abriendo las puertas de los monasterios a los seglares con paternalismo causan diversas molestias a los monjes que allí sirven a Dios [...] Por lo cual todo este concilio tuvo por bien estatuir y definir lo siguiente: que de ahora en adelante ningún seglar, por su propia cuenta ni con permiso del abad o de cualquier otro de los monjes, sea recibido dentro de los muros del monasterio para hospedarse, o para habitar allí [...] si hubiere alguna hospedería más retirada o apartada del monasterio, construida especialmente para que pueda albergar a los que llegaren, convendrá que allí los reciban los abades» (VIVES GATELL, *Concilios visigóticos*, p 476).

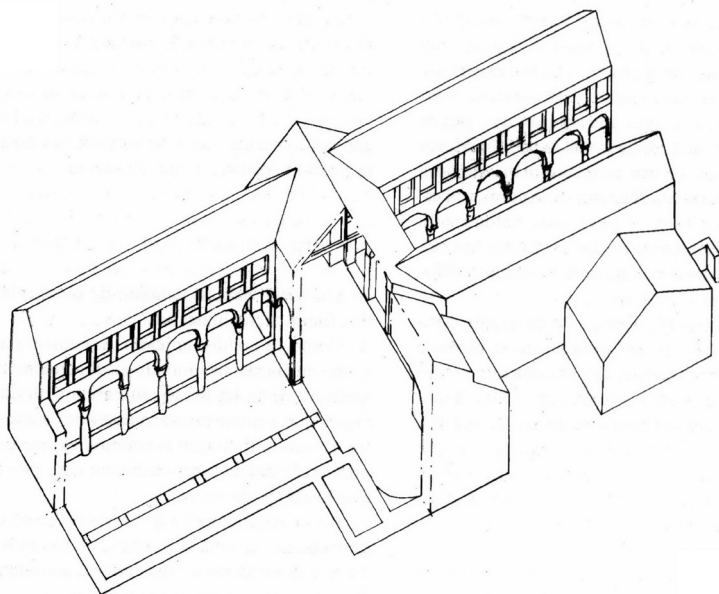


FIG. 3. — El *xenodochium* de Santa Eulalia en Mérida

FUENTE: MATEOS CRUZ, 1995.

orientales, nos permite concluir que los albergues se situaron cerca de la puerta principal, que poseían establos, habitaciones de reposo y, a ser posible, un oratorio o capilla. Todas estas características han sido, en mayor o menor medida, constatadas en el albergue emeritense (fig. 3).

Es muy posible que una evolución similar a la descrita para el conjunto martirial de Eulalia se produjera en torno al culto de los santos Fructuoso, Augurio y Eulogio, obispo y diáconos de la sede de Tarraco en el siglo III. Testigos del espectacular ascenso del cristianismo en el entorno son los restos arqueológicos hallados junto al río Francolí, flanqueando una de las vías de acceso a la ciudad desde occidente⁵⁷. Hasta el momento han sido dos las basílicas documentadas que, datadas en el siglo V, apenas estaban separadas por unos cientos de metros. La efervescencia del cristianismo tarraconense queda atestiguado gracias a la enorme necrópolis *ad sanctos* compuesta por más de 3000 enterramientos.

Parece lógico pensar que, para su organización y cuidado, la jerarquía eclesiástica dispusiera la presencia de una comunidad monástica a la que, por otro lado, apuntan ciertos indicios documentales⁵⁸. En torno a la basílica

⁵⁷ LÓPEZ VILAR, 2006; LÓPEZ, PUCHE, 2013.

⁵⁸ La carta de Consencio a san Agustín en 419 habla de un monasterio in *civitate tarraconensi* LÓPEZ VILAR, 2006, pp. 63-64. El epitafio del obispo Sergio de Tarragona alude a la restauración de un templo y a la construcción de un cenobio en el siglo VI: *ibid.*, p. 253.

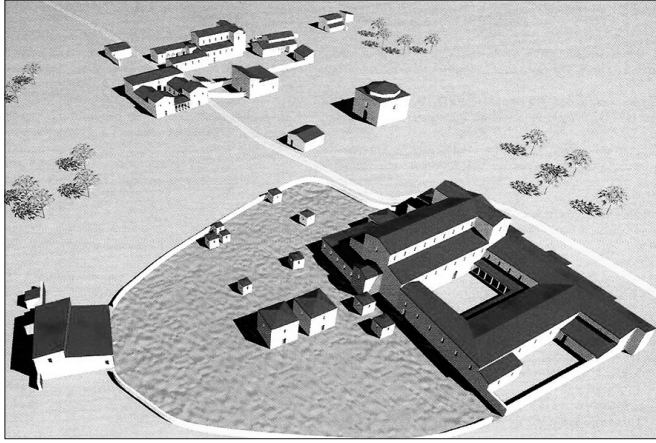


FIG. 4. — Conjunto cristiano del río Francolí (Tarragona)

FUENTE: LÓPEZ VILAR, 2006.

septentrional fueron excavados una prensa y un depósito hidráulico junto a otras estructuras cuyo nivel de arrasamiento impidió una interpretación clara. Aunque una de las hipótesis manejadas fue la de su naturaleza monástica⁵⁹, recientemente se identifican con el *fundus* asociado al mantenimiento del conjunto eclesiástico⁶⁰, lo que, desde mi punto de vista, no invalida la anterior propuesta.

Por otro lado, adosados al costado sur de la gran basílica meridional, fueron excavados a comienzos del siglo pasado una serie de edificios organizados ortogonalmente en torno a un patio y con un pórtico monumental abierto hacia la vía de acceso a la ciudad. Pese a la escasez de evidencias, y con la prudencia adecuada, hoy se propone situar en ellos una hospedería para dar cobijo a los peregrinos que hasta allí llegaban⁶¹ (fig. 4).

Aunque martirizado en el siglo III, las noticias más antiguas acerca de un centro de culto dedicado a la memoria de san Félix datan de fines del VI⁶². La relación entre el episcopado gerundense y este complejo martirial debió de ser estrecha, así como la vida monástica organizada en torno a él, tal y como nos cuenta en el siglo VII Ildefonso de Toledo⁶³. Por referencias posteriores, sabemos que hubo un hospital dedicado al cuidado de peregrinos

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁶⁰ LÓPEZ, PUCHE, 2013, p. 151.

⁶¹ *Ibid.*, p. 155.

⁶² En el capítulo 91 de *De gloria martyrium*, Gregorio de Tours nos habla de la construcción de una basílica en su honor en Narbona, a imagen de la conocida en la ciudad hispana: CANAL, 2000, p. 34.

⁶³ «Nonnito, tras de Juan, accedió a la sede episcopal de Gerona. Hombre de declarada vocación monacal [...] dedicó toda su vida al servicio del sepulcro del santo mártir Félix» (ILDEFONSO DE TOLEDO, *De viris illustribus*, IX).

que fue sustituido en el siglo x⁶⁴. Si hasta hace poco tiempo las referencias arqueológicas que avalasen este relato eran todavía muy débiles, con motivo de las intervenciones practicadas en el interior del templo tardorrománico de Sant Feliu en el año 2010 se han esbozado algunas hipótesis que merece la pena señalar⁶⁵. Restos de lo que parece ser la potente cimentación de un ábside podrían corresponder a la basilica martirial, a la que se adosarían una serie de estructuras de tamaño y función ignotas⁶⁶. Sus excavadores apuntan la posibilidad de que estos edificios guardaran relación con el conjunto martirial que, con el paso del tiempo, cristalizaría en un burgo altomedieval con una parte destinada a la atención a peregrinos⁶⁷.

Más allá de los ejemplos mencionados por las fuentes hagiográficas, resulta lógico pensar que existieron numerosos enclaves de culto martirial en ámbitos locales de los que no contamos con testimonios literarios. Sin embargo, poseen un gran interés arqueológico dado que, en ocasiones, conforman yacimientos de elevado potencial para el conocimiento de las estructuras auxiliares necesarias para su supervivencia.

Este es el caso del yacimiento de Illa del Rei (Mahón, Menorca), que fue excavado parcialmente en los años 60 del siglo pasado, hallándose restos de una basílica y espacios anejos que llevaron a su interpretación como monasterio⁶⁸. A lo largo del 2008 se procedió a la limpieza del conjunto y a la reexcavación y consolidación de algunas de sus estructuras, algo que ha contribuido a retrasar su cronología hacia muy finales del siglo vi, a la vez que a documentar nuevos elementos para el análisis⁶⁹.

En el centro del ábside, bajo lo que en su día fue un pavimento musivo, se ha localizado un enterramiento privilegiado que, a todas luces, albergó los restos de una figura relevante en la comunidad cristiana de *Magona*⁷⁰. Aunque los indicios apuntan a que la iglesia estuvo rodeada por edificaciones en tres de sus cuatro lados, llama la atención que en el costado meridional se hayan documentado dos accesos⁷¹. El más oriental conectaría el coro con un conjunto de estructuras entre las que destaca una habitación con un *stibadium* que podría haber sido utilizado a modo de comedor por la comunidad clerical al cuidado del recinto⁷². En cambio, más a occidente se localizó la entrada en la nave meridional del aula desde el área en el que han aparecido restos de depósitos

⁶⁴ AMICH, NOLLA, 2001, p. 89.

⁶⁵ NOLLA, PALAHÍ, 2011.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁸ SERRA BELABRE, 1967, p. 40.

⁶⁹ CAU, MAS FLORIT, RIPOLL LÓPEZ, 2012.

⁷⁰ Tanto como para construir en torno a su sepulcro este complejo eclesiástico, *ibid.*, p. 423.

⁷¹ *Ibid.*, p. 421.

⁷² *Ibid.*, p. 427.

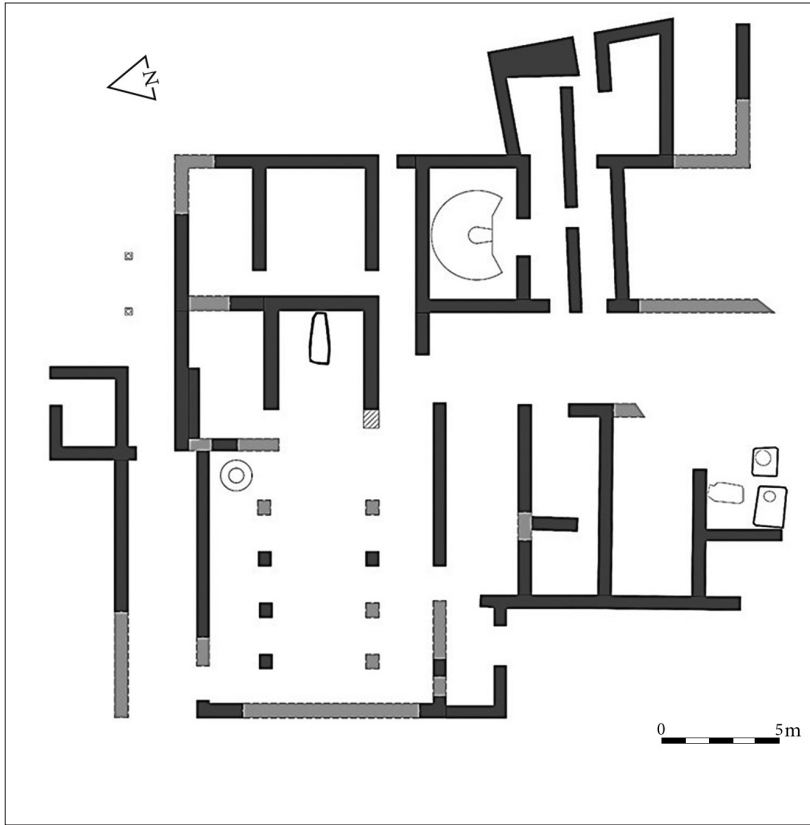


FIG. 5. — Planimetría del yacimiento de Illa de Rei

FUENTE: CAU *et alii*, 2012.

recubiertos con *opus signinum* y que se identificó el siglo pasado como zona de producción⁷³. El espacio comunitario y el espacio colectivo apenas estarían aquí separados por un vestíbulo, si bien esta limitación fue suficiente como para garantizar la segregación dentro y fuera del espacio litúrgico (fig. 5).

El caso de Illa de Rei pone de manifiesto algo que debió ser relativamente habitual durante este periodo, y es que, con el paso del tiempo, algunos cenobios llegarán a constituirse en lugares de peregrinación debido a la fama adquirida por sus fundadores u otros miembros de la comunidad⁷⁴. Este podría ser el caso del monasterio de Santa María de Melque, en el que ha sido posible documentar la construcción de un espacio de memoria tal vez relacionado con la superación

⁷³ *Ibid.*, pp. 425 y 428.

⁷⁴ Ejemplos los hay en Palestina: Khirbet ed Deir (HIRSCHFELD, 1992, pp. 39-42); Deir Qal'a (ID., 2002, p. 164); el monasterio de Martyrius en Male Addummin (BRENK, 2008, p. 31). También en Siria se documentan las llamadas *capillas de mártires*: PEÑA, 1995, p. 238.

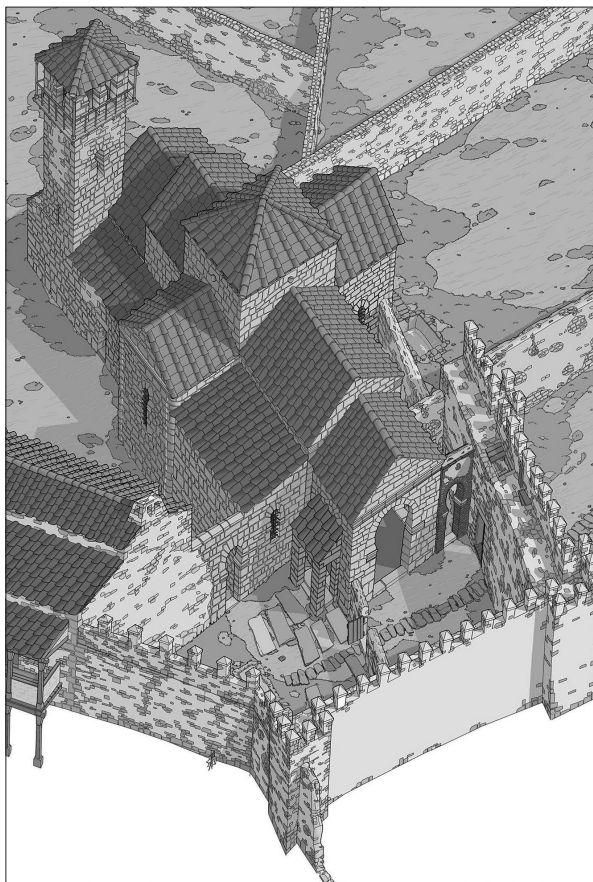


FIG. 6. — La iglesia monástica de Melque tras las reformas constructivas y litúrgicas

FUENTE: CABALLERO y MORENO, 2013 (autor: Fernando Sáez).

de un momento crítico a lo largo del siglo VIII⁷⁵ que conllevó la fortificación de, al menos, la zona occidental del recinto⁷⁶, así como a la reordenación de los espacios interiores del templo⁷⁷. Hemos interpretado recientemente la conocida como «habitación de los arcos», situada en el ángulo noroeste del edificio, como una estancia-relicario que, accesible desde la puerta principal del templo, pudo acoger restos de importantes miembros de la familia monástica (fig. 6)⁷⁸.

⁷⁵ MORENO MARTÍN, 2009a; ID., 2011a, pp. 281-282; CABALLERO ZOREDA, MORENO MARTÍN, 2013, p. 190.

⁷⁶ CABALLERO ZOREDA, MURILLO, 2005, p. 271.

⁷⁷ CABALLERO ZOREDA, 2004, p. 354.

⁷⁸ Las reliquias podrían corresponder a la reubicación de los despojos tras la amortización de parte de la necrópolis de los monjes situada a los pies del edificio o, incluso, a los restos de ciertos

ESPACIO PÚBLICO Y ESPACIO COMUNITARIO EN LAS IGLESIAS MONÁSTICAS

La iglesia constituye, obviamente, el núcleo del monasterio⁷⁹. Epicentro espiritual de este, también ejerce como elemento ordenador de los espacios que le rodean, puesto que el tipo de frecuentación y de uso que de ellos hagan los miembros de la comunidad dependerá, en última instancia, de su condición⁸⁰. Esto incluye al público laico (presente esporádicamente en determinadas festividades), que obliga a concebir el templo con accesos independientes y lugares acotados al objeto de conservar los preceptos litúrgicos y respetar la normativa monástica⁸¹. Desde este punto de vista, la iglesia es, globalmente, un espacio público, pero con áreas reservadas exclusivamente a oficiantes y monjes del coro. Esta cohabitación periódica supone que el diseño de la topografía del templo y del resto del conjunto deba supeditarse al establecimiento de barreras que permitan mantener el principio básico de clausura. La identificación de estos coros monásticos y, por exclusión, de las zonas utilizadas por los fieles, constituye una de las principales vías de investigación de nuestros primeros cenobios.

Así lo dedujo Gómez-Moreno, quien en 1906 consideró celdas de reclusión para monjes a los espacios laterales en los anteábsides de iglesias como San Pedro de la Nave⁸², Quintanilla de las Viñas o Santiago de Peñalba. Años más tarde, Schlunk amplió la propuesta añadiendo que otra característica del templo monástico es la presencia de cancelas altas que segregaban el coro del aula para ocultar visualmente el área ocupada por los seglares de la destinada a la comunidad, contando esta última de un acceso particular⁸³. En ocasiones, estos coros debían dar cabida a un elevado número de monjes, de manera que se desarrollaban hasta convertirse en auténticos transeptos, estableciéndose así una relación historiográfica axiomática, aunque errónea, entre iglesia monástica e iglesia cruciforme.

miembros de la comunidad que pudieron haber muerto durante el episodio violento mencionado anteriormente.

⁷⁹ Tan importante resulta su identificación visual que, en algunos monasterios del desierto de Judea, fue costumbre distinguirla de los edificios auxiliares mediante la utilización de tejas que contrastaban con las cubiertas planas de estos: HIRSCHFELD, 1992, p. 68.

⁸⁰ «Las celdas de los monjes han de estar emplazadas junto a la iglesia para que les sea posible acudir con presteza al coro» (ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum*, I).

⁸¹ En el concilio IV de Toledo del año 633 se especifica que el clero deberá comulgar *intra choris*, en tanto que el pueblo lo hará fuera de él: VIVES GATELL, *Concilios visigóticos*, p. 198. Creo que vale la pena dejar apuntado un caso que, de demostrarse cierto, sería único en el ámbito hispano. En las proximidades de la localidad riojana de Albelda fueron excavados, en diferentes momentos y siendo imposible garantizar su coetaneidad, dos templos supuestamente pertenecientes a una comunidad: ESPINOSA RUÍZ, 2011, p. 125. Uno de ellos sería propiamente monástico y el otro, situado apenas unos cuarenta metros al norte, sería de uso compartido entre monjes y laicos. Este conjunto ha sido datado, mediante paralelos formales, a finales del siglo VII.

⁸² GÓMEZ-MORENO, 1906, p. 368.

⁸³ SCHLUNK, 1971, p. 519.

Sea como fuere, parece claro que una parte de ambas argumentaciones puede ser utilizada como base para el análisis en torno a cómo la confluencia entre monjes y laicos condiciona la iconografía de los templos hispanos. Barreras físicas entre las áreas reservadas, así como accesos diferenciados a estas, parecen ser indicios altamente probables de actividad monástica. Continuando con esta argumentación, se podría proponer que la distribución interna de la iglesia actúa como punto de convergencia para la planificación del resto de las zonas segregadas en el complejo cenobítico. De esta manera, se vería facilitado el acceso a su interior para monjes y legos desde sus respectivas áreas de ocupación⁸⁴.

La dificultad estriba, a día de hoy, en encontrar ejemplos sobre los que proyectar este modelo de análisis, puesto que exige un conocimiento material equilibrado entre los espacios litúrgicos y las áreas que los circundan⁸⁵. Más allá de los casos ya expuestos, el único que posee suficientes garantías arqueológicas como para atisbar algo de lo aquí propuesto lo constituye el monasterio de Santa María de Melque⁸⁶.

Gracias a sendas campañas de excavación, llevadas a cabo en este lugar en las décadas de los 70⁸⁷ y los 90⁸⁸ del pasado siglo, ha sido posible establecer parcialmente la topografía del asentamiento monástico. La iglesia se situaba en el interior de un patio en el que, al menos en sus lados oriental y septentrional, se levantaron edificios de uso comunitario y notable entidad arquitectónica⁸⁹. Resulta interesante constatar cómo la organización primigenia contaba con una planificación edilicia que favorecía la clausura mediante la hábil combinación de los espacios internos del templo con muros externos. El área de clausura se extendería hacia levante, de tal manera que, quienes quisieran llegar hasta allí, debían atravesar el coro de monjes de la iglesia y utilizar los accesos restringidos al uso de personas ajenas a la comunidad⁹⁰.

⁸⁴ Considero esta relación interior/exterior una herramienta de alto potencial a la hora de llevar a cabo la exploración de estos conjuntos. De esta manera, si se toma como referencia topográfica los accesos restringidos al templo para los miembros de la comunidad y se proyecta una excavación en dicha dirección, previsiblemente se hallarían las estructuras que estos ocuparon: MORENO MARTÍN, 2011a, p. 399.

⁸⁵ Esta es la causa por la que Zettler escoge el plano de San Gall y la abadía de San Vincenzo al Volturno como ejemplos sobre los que aplicar su modelo teórico acerca de los espacios colectivos y públicos. Cuando se revisa la nómina de las iglesias hispanas prerrománicas que pudieron haber servido a un monasterio, apenas se encuentran casos útiles para ello.

⁸⁶ Una síntesis reciente acerca de este enclave en CABALLERO ZOREDA, MORENO MARTÍN, 2013, pp. 182-183.

⁸⁷ CABALLERO ZOREDA, LATORRE, 1980.

⁸⁸ CABALLERO ZOREDA, 2004.

⁸⁹ El edificio de poniente contaba con tres naves y, posiblemente, un doble piso: CABALLERO ZOREDA, MORENO MARTÍN, 2013, p. 184. Se podría proponer una función de prestigio dentro de la clausura, tal como la residencia abacial o el refectorio de la comunidad, si bien no hay evidencias que permitan confirmar este aspecto más allá de sus características constructivas.

⁹⁰ La iglesia, por lo tanto, actuaba de filtro entre ambas partes: *ibid.*, p. 185.

Tras la reordenación del espacio litúrgico, como consecuencia de un episodio traumático para la comunidad⁹¹, se produce un cambio que, por un lado, facilita el acceso de laicos al interior de la iglesia, mientras que, por el otro, se acentúa la dificultad para que estos alcancen el área de clausura. Como ya se ha mencionado, en el ángulo noroccidental se construye la *memoria* para los miembros de la comunidad, por lo tanto, lugar de conmemoración también para los laicos vinculados al monasterio, a los que se les facilita su acceso desde la entrada de los pies⁹². Tal vez la presencia de peregrinos circulando por el transepto llevó al cierre de las habitaciones que flanquean el ábside y a su conversión en capillas independientes.

HUELLAS ARQUEOLÓGICAS DE OTROS ESPACIOS DE USO COLECTIVO

Para concluir, si bien de manera fragmentaria, podemos incluso tratar de definir algunos otros escenarios de uso compartido por laicos y monjes en ciertas fundaciones hispanas. La progresiva conversión de estos enclaves espirituales en centros de explotación y de producción conlleva necesariamente la participación de mano de obra seglar. Tal circunstancia puede registrarse arqueológicamente a través de la presencia de estructuras destinadas a la elaboración de manufacturas⁹³ o al almacenamiento de víveres⁹⁴. Este tipo de hallazgos son frecuentes allí donde se han podido abrir grandes áreas con el objetivo de documentar estancias auxiliares en conexión con los cenobios⁹⁵, pero en España son escasos y no exentos de problemas: la factoría de salazones en la isla de Cabrera⁹⁶, un molino de aceite en el Bovalar⁹⁷ o un almacén de ánforas en Punta de l'Illa⁹⁸.

⁹¹ *Ibid.*, p. 189.

⁹² *Ibid.*, p. 186.

⁹³ Sin descartar que algunos de estos talleres fueran utilizados también por los monjes que han «de ocuparse constantemente en trabajos manuales, de modo que emplee su actividad en los variados oficios de artesanía...» (ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum*, V).

⁹⁴ Para una visión completa de la nomenclatura otorgada a estos espacios: MARTÍNEZ TEJERA, 2007, pp. 24-28.

⁹⁵ Un hórreo, con horno de pan asociado, fue excavado en el monasterio palestino de Khirbet ed-Deir: HIRSCHFELD, 1992, pp. 84-85. En la abadía de San Vincenzo fue posible documentar talleres de producción tanto para la construcción de los edificios del siglo VIII como para surtirlo de productos de lujo avanzada la siguiente centuria: MITCHELL, HODGES, LEPPARD *et alii*, 2010. En el monasterio anglosajón de Hartlepool, ciertas estructuras debieron ser destinadas a la artesanía. Al menos así fueron identificadas por localizarse en ellas moldes tallados para la realización de objetos metálicos y restos de hueso tallado: DANIELS, 1988, p. 181.

⁹⁶ RIERA RULLÁN, 2009, pp. 41-77.

⁹⁷ PALOL SALELLAS, 1989, p. 16. Acerca de la naturaleza monástica de este conjunto: ARIÑO, DÍAZ, 2003, p. 236.

⁹⁸ ROSELLÓ MESQUIDA, 1995, pp. 152-154.

Fuera de la clausura se concentraría la población que vivía para (o de) la comunidad. Estos lugares de habitación pueden denominarse, a falta de una referencia coetánea más precisa, *aldeas monásticas*, y, salvo por su proximidad a los muros del cenobio, suponemos que no deben diferenciarse de las ya documentadas en otros contextos para la cronología aquí manejada⁹⁹. Cabañas de madera, adobe o piedra eran levantadas y mantenidas por los propios siervos, tal y como se especifica en las reglas¹⁰⁰. A propósito de la propuesta de localización de una aldea monástica rupestre en Albelda (La Rioja) en conexión con la cercana iglesia de Las Tapias¹⁰¹, vale la pena poner de relieve el hecho de que la habitual asociación entre monacato y contextos rupestres está en pleno proceso de revisión¹⁰² gracias a la excavación de algunos de estos entornos troglodíticos¹⁰³.

La rigurosa separación que condiciona la convivencia en el interior y en las inmediaciones de la clausura debía mantenerse incluso tras el deceso de unos y de otros. La norma isidoriana indica que «los cadáveres de los monjes han de ser sepultados juntos en un mismo cementerio», lo que equivale a la habilitación de espacios funerarios distintos en función de la condición que en vida desempeñaron sus ocupantes. Se deduce entonces la existencia de necrópolis exclusivas para seglares que, siguiendo la misma lógica jerarquizante, deben situarse más alejadas del epicentro del monasterio de lo que lo estaría el cementerio de los hermanos. Tal separación se ha podido documentar arqueológicamente en importantes abadías extrapeninsulares, como en Wearmouth, Hartlepool, Whitby o San Vincenzo al Volturno¹⁰⁴.

No obstante, el privilegio de situar el enterramiento de una persona ajena a la comunidad podía producirse excepcionalmente a través de una fórmula de donación. Este mecanismo de confección de una memoria para un individuo o un linaje ya estaba contemplado en el mundo visigodo y, previsiblemente, se extendió entre las élites tanto laicas como eclesiásticas¹⁰⁵. Estas prebendas

⁹⁹ Aunque todavía no hemos podido documentar arqueológicamente ninguna de ellas, se cuenta con las herramientas adecuadas para su detección y análisis: BOWDEN, GRUBER, 2006; QUIRÓS CASTILLO, 2009; HAMEROW, 2012.

¹⁰⁰ «La construcción de edificios y la labranza del campo será tarea propia de los siervos» (ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum*, V).

¹⁰¹ ESPINOSA RUÍZ, 2011, p. 134.

¹⁰² MORENO MARTÍN, 2011b; VILLA DEL CASTILLO, en prensa.

¹⁰³ AZKARATE, SOLAUN, 2008.

¹⁰⁴ CRAMP, 1994, p. 284; EAD., 2008, p. 119; HODGES, 1997, p. 121. Nuevamente, en el ámbito peninsular, es en Melque donde ha podido ser localizada, al menos, la necrópolis monástica, CABALLERO ZOREDA, 2004, p. 351.

¹⁰⁵ Costumbre que se constata por la existencia del *testamentum* recogido como fórmula xxi de las visigóticas. El donante deja una propiedad a la iglesia en que quiere ser enterrado, pudiendo ser esta una iglesia monástica: DÍAZ, 1987, p. 46. En las prescripciones conciliares se recoge la costumbre de ciertos obispos por elegir un monasterio como lugar donde situar su propio mausoleo: UTRERO, MORENO MARTÍN, 2013, p. 750. Así fue interpretado el arcosolio en el testero del brazo meridional del transepto de la iglesia monástica de Melque: CABALLERO ZOREDA, LATORRE, 1980, p. 309.

nos anuncian el inicio de una nueva época en la que la relación entre monjes y laicos será redefinida siguiendo parámetros más económicos que espirituales. La intromisión de las aristocracias en los claustros y la utilización de las casas monásticas como instrumentos de legitimación son aspectos que el resto de los autores de este volumen tratan de forma amplia y precisa.

CONCLUSIONES: ESPACIOS DE SOCIABILIZACIÓN EN LOS MONASTERIOS HISPANOS

A través de este recorrido por algunos de nuestros primeros monasterios quedan establecidas ciertas coordenadas para la definición material y funcional de las estructuras destinadas a la convivencia entre laicos y monjes, una relación, por otro lado, atestiguada mediante las fuentes escritas. Estos lugares podrían ser etiquetados como *espacios para la sociabilización* y, por su propia definición, se extenderían tanto dentro como fuera de la clausura. La progresiva normativización de la vida cenobítica permite intuir una distribución desigual —en el tiempo y en el espacio— de estas áreas de confluencia. En el tiempo porque parece lógico pensar que, a medida que aumentan la regulación y el control por parte de los obispos, menos serán los espacios públicos dentro de las clausuras, como se desprende de ciertos cánones conciliares de fines del siglo VII. En el espacio porque los elementos delimitadores cobrarían mayor fortaleza en función de la proximidad al núcleo del monasterio, que no era otro que la iglesia abacial.

Dentro del templo, las prescripciones regulares impiden la cohabitación de miembros de la comunidad con los legos, de manera que permanecen segregados mediante el uso de barreras arquitectónicas. De esta forma, el espacio de sociabilización —que es en sí misma la iglesia, pues bajo su techo coinciden puntualmente ambos grupos—, está polarizado entre un ámbito comunitario (coro) y otro público (aula). Fuera de la iglesia sí se origina un espacio colectivo que no es otro que el ocupado por estructuras destinadas a la producción y al almacenamiento, tareas propias de todo asentamiento humano y en las que debieron implicarse tanto siervos como monjes. La interconexión y yuxtaposición de espacios para dar lugar al conjunto monástico debieron ser diseñadas minuciosamente para salvaguardar el principio de clausura y facilitar así la actividad cotidiana en la abadía. La documentación de estos rasgos es, por ello, señal inequívoca de vida cenobítica.

Al contrario de lo que sucede en el caso carolingio —donde existen ejemplos muy útiles para este propósito, como San Gall o San Vincenzo al Volturno—, la geografía monástica hispana carece de conjuntos que ofrezcan íntegra su topografía claustral. Aún así, resulta posible ofrecer algunas conclusiones básicas, advirtiendo que no es mi intención presentar un esquema rígido o pretender crear una suerte de modelo de cenobio inconcebible para las cronologías manejadas.

Más allá de la identificación funcional de determinadas estructuras arquitectónicas, se ha podido constatar la existencia, al menos desde finales del siglo VI

(El Tolmo o Illa de Rei), de entradas exclusivas para la comunidad y los legos en relación con las áreas donde desarrollan las tareas que les son asignadas. En ambos casos se trata de basílicas urbanas (episcopal la primera, martirial la segunda), de manera que el aula, la zona más amplia del templo, daría cabida a un público cuya confluencia con la comunidad clerical se produciría de forma puntual y con relación a dinámicas pastorales y/o conmemorativas.

El caso de Santa María de Melque ofrece una interesante variante de este modelo, avanzado ya el siglo VIII, ya que, debido a su ubicación extraurbana, necesita extender la segregación más allá de los límites de la iglesia. Igualmente, este ejemplo sugiere que la alteración de las relaciones entre los diferentes grupos dentro del monasterio como consecuencia de un contexto de inestabilidad provocaría transformaciones en los espacios acotados para unos y para otros. Por su tipología cruciforme podría pensarse en la reducción en el número de fieles que acudían a determinados oficios, puesto que a ellos parece reservada la única nave y el transepto. Sin embargo, durante el tiempo en el que la iglesia funciona como tal, la superficie destinada a ellos equivale aproximadamente a $\frac{3}{4}$ del total. Lo que sí cambia con el paso del tiempo es la forma en la que los monjes observan la presencia de laicos, acometiéndose reformas de carácter introspectivo que favorecen una cada vez mayor intimidad tanto del coro como del área de clausura. Esta reordenación pudo deberse a un aumento en la afluencia de seglares merced a la instalación de un espacio de conmemoración, sin descartar que el progresivo debilitamiento de la estructura eclesiástica en torno a la sede metropolitana de Toledo provocara un incremento de las tareas parroquiales y asistenciales de los monjes de Melque.

Aunque hipotéticos, tales argumentos esbozan pautas de comportamiento que pueden ayudar a explicar tanto la génesis como la secuencia evolutiva de los espacios arquitectónicos que sirvieron de escenario para la «sociabilización» dentro de la comunidad monástica.

En definitiva, y al margen de lo ya expuesto, este repaso ha hecho posible recoger indicios que delatan la habitual presencia de laicos en nuestros primeros complejos cenobíticos, ya sea como siervos o como peregrinos, sin que ello fuera en menoscabo de la actividad ascética que debió regir en su planificación y desarrollo.