

Capítulo V

La vida monástica en San Miguel de Escalada a través de los textos y la arqueología

FRANCISCO JOSÉ MORENO MARTÍN

Universidad Complutense de Madrid

Se ha cumplido ya un siglo desde que Gómez-Moreno se interrogara acerca de los motivos que condujeron a la construcción de este monasterio de Escalada «a media ladera de un pelado cerro» donde no había «agua siquiera». La extrañeza del maestro granadino por la elección del lugar encontraba acomodo en la visión sublimada que, por aquel entonces, se tenía de los llamados «monjes mozárabes» quienes, incendiados de celo cristiano, huían de las persecuciones desatadas por los emires andalusíes para encontrar refugio en tierras del norte al amparo del deseo repoblador de los reyes de León. Su visión regeneracionista, propia de la cultura del 98, concebía la etapa del cenobitismo mozárabe como fuerza creadora de un inigualable esplendor constructivo solo derrotada por la llegada del monacato romano benedictino, preludio de decadencia y condena hacia la extinción de la vida comunitaria (Gómez-Moreno 1919: 143).

Un libro como el que el lector tiene entre las manos, donde prima la renovación metodológica y la visión científica de tan importante monumento, requiere de un grado de actualización similar en la aproximación a la vida monástica entre sus muros, aun cuando muchos de ellos yacían arruinados o desaparecidos. El propósito de este capítulo no es otro que el

1. Una visión global del monacato hispano prebenedictino en Linage (1973).

de situar la iglesia de Escalada como epicentro de un conjunto monástico cuyas características materiales permanecen ocultas casi por completo, además de reivindicar el lugar como un excepcional laboratorio en el que observar la transición entre fórmulas de vida comunitaria de raíz hispana y los usos reformadores benedictinos. Este proceso, que afectó por igual a todos los reinos cristianos, nos ha dejado en Escalada huellas arquitectónicas de excepcional valor.

I. EL MONACATO HISPANO (SIGLOS IX A XII). ENTRE LA TRADICIÓN Y LA RENOVACIÓN

La arquitectura de los espacios de vida comunitaria está condicionada por dos elementos que conviene tener muy en cuenta a la hora de analizar su evolución a lo largo de la Alta Edad Media: usos litúrgicos y normas de convivencia (Bango 2003: 215). En el ámbito peninsular, ambos aspectos evolucionaron desde el siglo V conforme a diferentes factores —generalmente de naturaleza interna— hasta su renovación dentro de la llamada *reforma gregoriana*, un nuevo marco de relaciones entre la Iglesia romana y los territorios bajo su control espiritual desarrollados a partir del siglo XI.¹

Como parte de ella, o directamente imbricada con esta, en la Europa occidental se procedió a una progresiva remodelación de las costumbres en los monasterios a partir del modelo cluniacense benedictino (Nees 1986: 4). Desde la abadía borgoñona irradió una fórmula que, aceptada por todas las grandes casas monásticas como camino para ampliar sus dominios y por los patrocinadores laicos como medio que permitía aumentar el control y ascendencia sobre estas (García de Cortázar 2006), trajo asociada una renovación del léxico constructivo que hemos dado en llamar *románico*. Los templos, a partir de entonces levantados y decorados reinterpretando la primera cristiandad romana, vieron cómo se multiplicaban sus altares eucarísticos y se les vinculaba un nuevo elemento articulador de espacios de vida monacal: el claustro.

En los reinos cristianos del occidente peninsular, este arrollador impulso renovador se llevó por delante buena parte de las iglesias anteriores al siglo XI, incapaces como eran de dar respuesta a las nuevas necesidades que la reforma exigía, tal y como sucedió en los cercanos ejemplos de Sahagún, Dueñas o Moreruela. En Escalada, sin embargo, este proceso se desarrolló con una precisión quirúrgica que nos permite rastrearlo desde una perspectiva material. Posiblemente, la carencia de medios económicos con los que sustentar una nueva construcción propició soluciones, un tanto improvisadas pero muy originales, mediante las cuales el conjunto se adaptó a las nuevas necesidades litúrgicas y habitacionales. De esta forma, los tres ábsides de la basílica mozárabe, con las adecuadas remodelaciones, parece que siguieron en uso por la comunidad, benedictina primero y agustiniana más tarde, en tanto se construyó junto a su esquina suroriental una nueva obra

sobre la que se elevó una torre campanario. Por otro lado, el pórtico meridional se integró sin mayores problemas como crujió en la confección de un claustro de tipo benedictino, del cual conservamos numerosas referencias textuales y cuyo espacio podría intuirse fosilizado en unas interesantes fotografías tomadas en el siglo XIX.

Por todo lo expuesto, se puede considerar a San Miguel de Escalada como un banco de pruebas inigualable en el que comprobar el impacto organizativo y constructivo de los aires reformadores ultrapirenaicos sobre los vetustos centros monacales hispanos.

Pero, antes de que todo esto aconteciera, el monasterio debió ser objeto de atención por parte de los monarcas y obispos. Su sofisticada e imponente basílica prerrománica, todavía en pie, es la prueba tangible de que nos encontramos frente a la que fue una de las comunidades más importantes del recién creado reino de León a comienzos de la décima centuria.

2. EL MONACATO EN EL ENTORNO DE LEÓN EN LA ALTA EDAD MEDIA

Conviene tener en cuenta que el papel que desempeñaron los monasterios a lo largo de la Alta Edad Media trasciende con mucho del de ser simples lugares de oración comunitaria y cura pastoral. A su condición de células espirituales, sin duda fundamental en el contexto humano en el que nos desenvolvemos, se le suman otras de igual o mayor relevancia. A nivel económico, actúan como propietarios de dominios que, en ocasiones, superan a los de las aristocracias laicas (Carvajal 2017: 208), por lo que su labor es fundamental en la vertebración del espacio y el encuadramiento social al norte del Duero para estos siglos. La fundación de monasterios como fórmula de agrupamiento social y explotación económica durante el proceso de recuperación territorial explica la desorbitada nómina de fundaciones en territorio hispano para los siglos que nos ocupan (García de Cortázar 2002: 440). Sobre la importancia de las instituciones eclesiásticas en el proceso de integración territorial de las sociedades aldeanas en los reinos cristianos, la arqueología viene sosteniendo que, al menos para territorios como el País Vasco (Quirós *et al.* 2009: 472) y Cataluña (Roig 2013: 163), la construcción de las iglesias se produce en momentos posteriores a la implantación del hábitat residencial y que dicha actividad constructiva es un anticipo de los procesos de encuadramiento religioso y la creación de redes parroquiales propios de la plena Edad Media. Aunque en la cuenca del Duero este patrón está todavía por confirmarse (Carvajal 2017: 210), es posible observar cómo la fundación y dotación de monasterios constituyó una apuesta de la monarquía, en connivencia con los obispos leoneses, por articular bajo su mandato algunos territorios en torno a la sede regia.

La atenta lectura de la documentación leonesa disponible relativa a la progresiva implantación del fenómeno cenobítico en el entorno de la capital

2. Términos utilizados indistintamente en la documentación altomedieval. Esta confusión testimonial deriva de la ausencia de reglamentación eclesiástica al respecto de ambos fenómenos, por un lado, y de la similitud de las funciones que estas instituciones ejercen, a medio camino entre el ascetismo de cuño tardoantiguo y la actividad pastoral de momentos posteriores (Moreno 2011: 92).

3. Funciones difíciles de precisar documentalmente (Carvajal 2017: 217), pero ya constatadas arqueológicamente en otras zonas como Cataluña, donde han aparecido silos de almacenamiento de cereal en el interior de algunos templos prerrománicos (Roig 2013: 168).

del reino sugiere, al menos, tres tipos de iniciativas fundacionales protagonizadas por diferentes actores: las comunidades de aldea, las élites locales y, por último, las élites regias/eclesiásticas.

Aunque los indicios textuales son todavía débiles, se deduce que ciertos monasterios o iglesias² pudieron ver la luz a partir de iniciativas locales en el seno de comunidades aldeanas (Carvajal 2017: 212), desarrollando funciones espirituales, sociales y económicas en un radio de acción relativamente corto.³ Las posibilidades de control sobre propiedades y personas que estas instituciones ofrecen no pasaron desapercibidas para los grupos nobiliarios, los cuales vieron además en los monasterios una plataforma ideal para consolidar su poder mediante determinados actos públicos escenificados en sus edificios (Carvajal 2017: 216). Al concebirse los cenobios y sus fábricas como eficaces armas de legitimación política, resulta lógico situar tanto a reyes como a obispos entre sus fundadores (Martín Viso 2018: 10). Dicha eficacia resulta especialmente útil a partir del paradigma despo blador y restaurador que subyace en el discurso político emitido desde la monarquía asturleonera (Ruiz de la Peña 2014: 26 y 32). El monasterio de Escalada encajaría perfectamente dentro de este último modelo de fundación bajo control regio.

Aunque es cierto que las iniciativas de este tipo se alejan del modelo ascético primigenio en sus aspectos espirituales y funcionales, próximas a la recuperación utópica de las primeras comunidades cristianas de Jerusalén, no debemos olvidar que cumplen ortodoxamente con lo establecido por la legislación conciliar hispana entonces vigente. Según dichas normas, era el obispo de la diócesis quien ostentaba la autoridad espiritual sobre el cenobio. Por eso, las élites laicas se cuidaban muy mucho de contar con el apoyo decidido por parte de la curia episcopal, tan interesados como los propios monarcas en integrar estos territorios dentro del control de sus respectivas sedes, tal y como era preceptivo, según la legislación conciliar hispana, desde el año 633 (Vives 1963: 208). De hecho, fueron Genadio, Froilán y Cixila, a la postre obispos de Astorga y de León, quienes desempeñaron el papel de restauradores de la vida monástica en torno a la capital del reino.

Genadio, monje procedente de la casa de Ageo (Ayóo de Vidriales, en la actual provincia de Zamora), articuló en torno a la sede de Astorga un sistema de control de sus posesiones a partir de la fundación y restauración de monasterios que le ayudaron a convertirse incluso en representante de las pretensiones regias al oeste de la corte (Carvajal 2017: 237). Los monasterios bercianos, al igual que los de otras zonas del *hinterland* leonés, actuaron indirectamente como agentes del poder de la monarquía en esta parte del reino, en una estrategia desarrollada hasta finales del siglo X (Carvajal 2017: 251). La *Vita* de San Froilán, por su parte, nos cuenta cómo este prelado desempeñó un papel similar al sur de León. Tras abandonar la vida eremítica, fundó monasterios en Viseu, Tábara y Moreruela, lo cual le valió ser nombrado obispo de dicha sede el año 900 con el beneplácito de Alfonso III (Reglero 2010: 35; Walker 2017: 9). Por último, lo que hoy sabemos

de la trayectoria de Cixila, permite concebir un patrón similar. Este monje de origen toledano restauró el monasterio de Abellar el año 905, y, a partir de 911, pasó a ocupar la cátedra leonesa (Carbajo 1988: 53).

La documentación, además de presentarnos a los principales agentes de esta colonización monástica, ayuda a distinguir distintas fases en su desarrollo. Desde un punto de vista cronológico, la reimplantación de la vida comunitaria en el reino de León se produjo en dos impulsos consecutivos (Gómez-Moreno 1919: 108; Carvajal 2017: 233).

Un primer momento, que se sitúa en el tránsito hacia el siglo X, se habría caracterizado por la existencia de fundaciones surgidas a partir de iniciativas particulares o locales desarrolladas al margen de la participación regia o episcopal. A los ejemplos ya citados de Genadio, Froilán y Cixila, se le suman otros casos de naturaleza eremítica documentados en la zona de Pardomino, cerca de Boñar (Reglero 2010: 35). Conviene remarcar que la abundante onomástica árabe registrada para clérigos y monjes leoneses en ese momento provocó que algunos autores consideraran dichas iniciativas como prueba de la «repoblación» de la zona con monjes mozárabes (Gómez-Moreno 1919: 108).

El segundo impulso llegó con la definitiva implantación de la corte en León y el avance del proceso de recuperación territorial hacia el sur. Los ocupantes del trono asturleonés, especialmente desde Alfonso III hasta Ramiro II, desarrollaron una política destinada a integrar las casas existentes dentro de la recientemente reinstaurada autoridad episcopal, al tiempo que patrocinaron la fundación de nuevos cenobios (Martín Viso 2018: 10). San Miguel de Escalada, y otras casas nacidas o restauradas en ese momento, tales como Sahagún, San Isidro de Dueñas o Abellar, pueden ser concebidas como piezas clave dentro de esta estrategia política que sirvió para consolidar la figura de los monarcas frente a las aristocracias locales instaladas en la zona que va del norte de León al este del río Esla (Carvajal 2017: 235). De la efectividad de esta estrategia habla un documento del año 906, en el que Alfonso III dona a la catedral de Oviedo la mitad de las iglesias y monasterios entre Astorga y el río Carrión y cede la otra mitad a la sede leonesa, lo que indica su propiedad sobre ellas (Del Ser 1981: 46).

3. LAS FUNDACIONES REGIAS Y EL ARTE MOZÁRABE

La complejidad de este panorama territorial condujo a los obispos del reino a diseñar una sutil estrategia de apropiación y legitimación que pasaba por reconocer la existencia de estos movimientos ascéticos al tiempo que intentaban conseguir su control. Tal y como propuso Martín Viso (2000: 155), el principio básico para lograr dicha legitimidad fue el de recuperar la estructura de la perdida iglesia hispánica, cuyos cánones garantizaban la total sumisión de los monjes al obispo de la diócesis. Con este objetivo, los obispos de León, ciudad que jamás había sido sede episcopal, pusieron en

4. Conservamos referencias a tres libros de cánones en el siglo X y otros dos en el XI en los territorios leoneses, con seguridad ejemplares de la Colección Canónica Hispana (Díaz y Díaz 1983: 194).

5. Incluso el preámbulo redactado para su declaración como Monumento Nacional en 1886 bebe de esta idea. Su dedicación a San Miguel, conductor de las milicias angélicas, ha llegado a ser interpretada como garantía de su vinculación al programa político asturleonés de lucha contra el islam (Cavero 2014: 48).

marcha una serie de mecanismos que contaron con el beneplácito y el apoyo de los ocupantes del trono (Reglero 2010: 32).

La primera medida debía ir encaminada a garantizar la extensión de la legislación conciliar hispana en sus territorios y asegurar así la aceptación de un marco normativo que, desde el siglo IV, había ido consolidando el poder de los obispos sobre los distintos movimientos ascéticos (Moreno 2009: 276). La presencia en tierras leonesas de un buen número de códices que, realizados durante este periodo, contaban entre sus páginas con la colección canónica hispana avalaría el éxito de esta iniciativa.⁴

Al tiempo que se persigue la consolidación del poder episcopal y se recuperan las normas eclesiásticas de antaño, diversas fuentes atestiguan la llegada de grupos de monjes procedentes de al-Andalus. En este sentido, coincidimos plenamente con Utrero (2017b: 200), para quien dicho movimiento migratorio no debe entenderse (al menos no exclusivamente) como resultado de la huida de estos contingentes desde territorio gobernado por los emires cordobeses.

Antes bien, la acogida de estos grupos de ascetas debió resultar muy útil para los propósitos de prelados y monarcas leoneses. Los monjes mozárabes habrían sido especialmente aclamados por su labor de preservación de las normas y los usos de la iglesia hispano-visigótica en territorio islámico. Es más, el hecho de que los documentos insistan en presentarlos como reintegradores de la vida comunitaria en aquellos lugares destruidos por los musulmanes debe ser interpretado, en nuestra opinión, como parte de la estrategia restauradora forjada a lo largo del siglo IX en la corte de Oviedo y trasladada ahora a territorios meridionales. Estos serían los casos conocidos, pero seguro no los únicos, de Santa María de Husillos, San Martín de Castañeda, San Miguel de Escalada y Santos Cosme y Damián en Abellar (Carvajal 2017: 228).

Sin embargo, la historiografía tradicional prefirió interpretar estas migraciones como producto de la intransigencia islámica hacia los cristianos. La lectura que Risco (1786: 310) hace de la inscripción de Escalada, donde considera el «bárbaro furor de los árabes» como el motivo por el que los monjes llegaron al lugar en busca de libertad, forma parte de una interpretación sostenida en el tiempo⁵ (Díaz Jiménez 1892: 123, Cavero 2014: 57, Martínez Tejera 2017: 203). Al menos, la interpretación de estas migraciones como parte de una estrategia repobladora contribuyó a suavizar la justificación de la intolerancia islámica como su único detonante (Gómez-Moreno 1919: 106, Fontaine 1978: 21, Ruiz de la Peña 1995: 97, Cavero 2014: 55, Ruiz de la Peña 2014: 36).

Afortunadamente, en los últimos años han surgido otras interpretaciones que, considerando la situación de los mozárabes en al-Andalus, explican estas migraciones dentro de una realidad histórica mucho más compleja (Martínez Tejera 2005: 71, Aillet 2010: 261). Se valora, incluso por encima de otras razones, el hecho de que su presencia en el entorno de León favoreciera los intereses políticos y religiosos de la corte (Ayala 2008: 159, Aillet 2010: 60).

En esta misma línea, es incuestionable que algunos de los monasterios implicados en esta política regia de control del territorio ampliaron sus dominios mediante una serie de donaciones y alcanzaron así excedentes con los que embellecer sus fábricas y adquirir bienes de lujo (Carvajal 2017: 243). La mayoría de las producciones conocidas que podemos datar en esos momentos configuran una realidad material denominada *mozárabe*, por sus vínculos con el universo artístico islámico. Existe, por tanto, una relación históricamente constatable entre la elección voluntaria de un léxico artístico de raíz oriental y la situación política del reino leonés a comienzos de la décima centuria (Walker 2017: 26).

La llegada de fórmulas constructivas y decorativas procedentes del sur puede ser interpretada como parte de la estrategia regia de «re-hispanizar» las estructuras eclesiásticas del entorno de León reforzando con ellas la autoridad episcopal. Al fin y al cabo, nadie podría objetar la procedencia andalusí, como de hecho así era, de arcos de herradura, alfices, decoraciones vegetales y estucos, habiendo sido sus reintrodutores los monjes que habían mantenido las normas y usos del cristianismo originario durante más de dos siglos de autoridad islámica. Para quienes diseñaron el uso interesado de este arte y para los «usuarios» finales del mismo, todos estos elementos eran tan hispanos como las reliquias meridionales que usaban para consagrar sus altares, aunque hoy estemos seguros de su origen y desarrollo dentro del arte islámico. Posiblemente con el propósito de ensalzar esta condición, los monarcas disimularon o relativizaron en documentos o inscripciones su intervención como fundadores/restauradores de dichas casas. Así, por ejemplo, en el caso de Castañeda y Escalada, sus abades Juan y Alfonso tan solo actuaron «sub ualente sereno Adelfonso Principe», lo que, sin embargo, les permitió vincularse al marco político de la monarquía y a la aceptación de un marco simbólico de relaciones entre estos y el trono (Carvajal 2017: 231 y 233). El papel de ejecutores materiales quedaba así reservado a los propios monjes.

La documentación disponible complementa las noticias proporcionadas por las inscripciones y permite vislumbrar de forma clara cuáles fueron los intereses regios en lo que se refiere a algunas de estas restauraciones mozárabes. La primera mitad de la décima centuria refleja cómo el favor de la casa real se dirigió hacia los monasterios de Sahagún,⁶ Dueñas y Abellar (Carvajal 2017: 235). Por el interés que revisten los datos relativos a su construcción y dotación, nos detendremos a analizar el caso de la fundación *apeliarense*.

El monasterio de los Santos Cosme y Damián comparte con Sahagún, Escalada y Castañeda una cierta indefinición en su origen. Un documento del año 927 cuenta cómo el cenobio habría sido fundado por Cixila (Carvajal 2017: 230). Fueron este abad y sus compañeros quienes adecuaron a sus necesidades un conjunto que había sido cedido en 905 por Alfonso III (Carbajo 1988: 34), lo que supuso la construcción de una iglesia y un edificio residencial.⁷ A lo largo del siglo X y gracias al patrocinio directo de la

6. Dos diplomas de 945 y 980 reconstruyen la historia de este cenobio en los mismos términos fijados por la epigrafía de Escalada y Castañeda: un abad de nombre Alfonso llega de *Spania* con sus compañeros para habitar la región y para el cual, el príncipe serenísimo Alfonso, construye un monasterio (Aillet 2010: 255). Al margen de esta reconfiguración de su historia de acuerdo con el registro documental, el hecho es que el monasterio de San Facundo y San Primitivo de Sahagún fue el más beneficiado por las donaciones regias hasta tiempos de Ramiro III (Carvajal 2017: 239).

7. La antigüedad del monasterio donado a Cixila se ha remontado, en el mejor de los casos, al año 904 (Díaz-Jiménez 1892: 136; Carbajo 1988: 36).

8. Tras analizar su cartulario, no lo consideró como tal Gómez-Moreno (1919: 107 nota 5).

9. Carbajo (1988: 31) propone situarlo en el valle del río Torío en las proximidades de Canaleja, al norte de León.

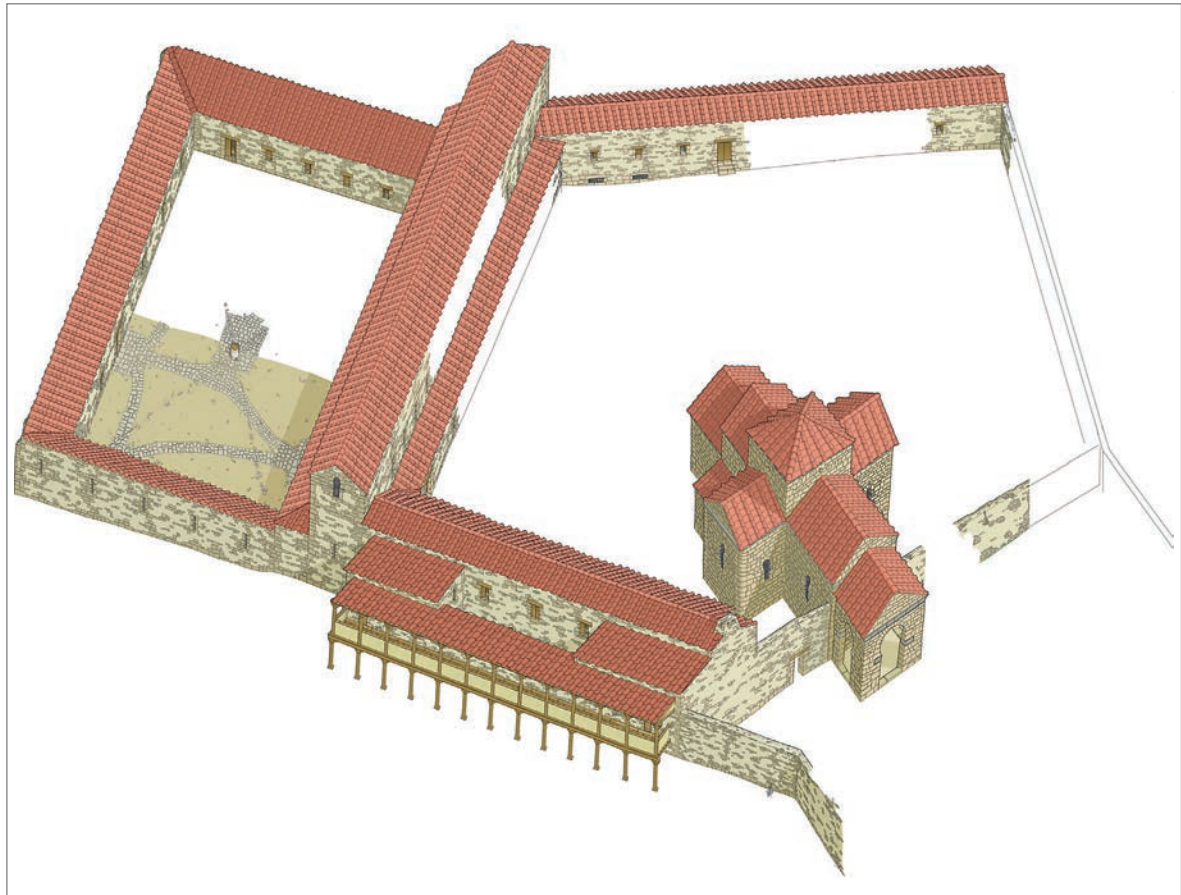
10. La dicotomía entre edificios monumentales vinculados a fundaciones regias o nobiliarias y aquellos otros surgidos al amparo de iniciativas aldeanas es muy evidente en el reino asturiano del siglo IX (Quirós y Fernández 2015). La inexistencia de estos poderes supralocales es indicativa de la pobreza material de las primeras iglesias en la zona alavesa (Vigil-Escalera y Quirós 2012: 89) y también en la Marca Hispánica (Roig 2013: 162).

corona, alcanzó un importante papel en la red eclesiástica tejida en torno a la capital, siendo objeto de donaciones por parte de las élites laicas quienes, a cambio de estas, recibían el cuidado espiritual de sus almas ofrecido por los monjes (Carvajal 2017: 220).

A pesar de no contar con un testimonio directo que lo corrobore, hoy nadie duda del origen mozárabe de Cixila y sus compañeros.⁸ Un análisis superficial de su biblioteca, descrita por el propio abad al testar en favor del monasterio en el año 927, ya permitía intuirlo (Díaz-Jiménez 1892: 129, Fontaine 1978: 32), pero un estudio profundo de la misma no deja lugar a la duda. La abundancia de obras de poetas clásicos tanto cristianos como paganos, de códices formativos, de libros litúrgicos y de textos de Eugenio e Ildefonso es concluyente e incide en la necesidad de situar su origen en bibliotecas del entorno de Toledo entre los siglos VIII y IX (Díaz y Díaz 1983: 239). Esta vinculación es coherente con la dedicación de la casa a los santos orientales Cosme y Damián (Carbajo 1988: 36), misma advocación que el famoso monasterio *agalense* que, desde los alrededores de Toledo, se convirtió en semillero de la catedral metropolitana.

Nada sabemos de cómo se articularon sus edificios ni mucho menos de si estos pudieron tener elementos constructivos u ornamentales de raigambre andalusí.⁹ Sin embargo, el mismo testamento de Cixila nos proporciona una referencia de gran valor que puede alumbrarnos un modelo de topografía monástica basada en la instalación de dos núcleos principales: la iglesia, «edificada nuevamente desde sus cimientos», y lo que se denomina «el edificio», pensado para cubrir todas las necesidades de la comunidad. El espacio que separaba estas construcciones estaba ocupado por cultivos y, previsiblemente, el conjunto habría estado rodeado por una cerca (Carbajo 1988: 40). Llama la atención el parecido que esta distribución tiene con el complejo cenobítico mejor conocido a nivel peninsular, el monasterio de Santa María de Melque (fig. 1), situado apenas a un par de jornadas de Toledo y cuya cronología de construcción y uso hace perfectamente compatible su conocimiento por parte del grupo llegado a León (Caballero y Moreno 2013: 183).

El hecho de levantar un edificio religioso, al menos dentro de nuestra Alta Edad Media hispana, no debe ser considerado un mero acto piadoso. Dicha actividad encierra otros propósitos sociales, entre los cuales destaca el afianzamiento de la posición de quien los sufraga y dirige (Arce y Moreno 2012: 99).¹⁰ La elección de un taller y, con ella, de una opción material, tecnológica y ornamental (Caballero y Utrero 2012: 428), es un reflejo directo de la voluntad de proyección política y social sobre quienes iban a frecuentar sus muros. Además de las funciones que les son propias por su naturaleza cultural, las iglesias en la Alta Edad Media fueron lugares de reunión pública (Rodríguez *et al.* 2015: 359) y por ello espacios excepcionales para la proyección social de sus patrocinadores. El potencial que la arquitectura monumental poseía como resorte y marcador del



nuevo orden surgido tras la colonización regia del espacio del Duero debió ser bien conocido por los monarcas leoneses. Así se manifiesta en tiempos de Ordoño III, monarca que en el 953 entrega al obispo de León las iglesias del alfoz de Salamanca que habían sido construidas por leoneses durante el reinado de Ramiro II (Martín Viso 2016: 880). El registro documental permite estrechar el cerco en torno a ciertas casas como beneficiarias de la política regia de consolidación de la estructura eclesiástica dependiente de la corte y sus obispos. Estas mismas fuentes condenan a otras abadías a la más absoluta penumbra. Paradójicamente son estas las que mayor número de evidencias arqueológicas han conservado, siendo el caso de Escalada el más representativo. Si como la epigrafía apunta, detrás de su fundación/restauración se encontraba la figura del rey y la monumentalización de sus fábricas hubo de requerir una gran movilidad de recursos humanos, económicos y tecnológicos, parece razonable concluir que el patrocinio regio actuó como una especie de mecanismo de legitimación. Indirectamente apoyadas por los monarcas, estas comunidades contribuirían a reinstaurar el orden perdido tras la conquista islámica. Se trataría de una de esas formas de patronazgo regio invisible sin constancia documental (Carvajal 2017: 240).

Figura 1. Reconstrucción hipotética del conjunto monástico de Santa María de Melque (San Martín de Montalbán, Toledo) en su fase inicial del siglo VIII. Dibujo de Fernando Sáez sobre planimetría de Luis Caballero.

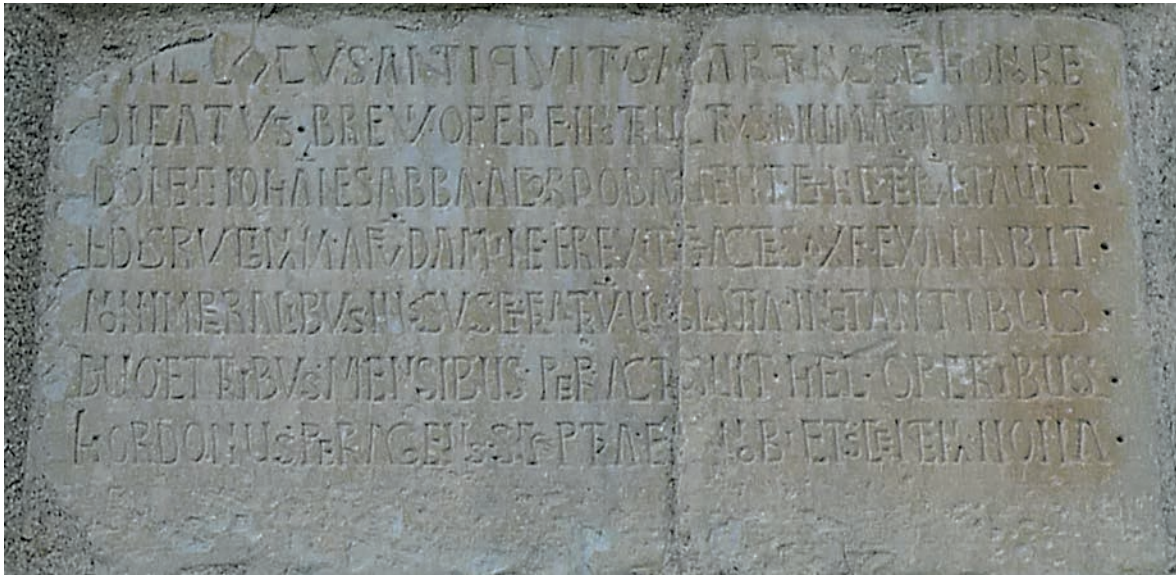


Figura 2. Inscripción de San Martín de Castañeda (Zamora). Fotografía del autor.
11. Recientemente, Walker (2017: 10) explora la interesante vía de conexión entre fórmulas ornamentales con soporte en pergamino y otras insertas en las fábricas mozárabes (piedra o estuco), llegando a conjeturar que ciertas imágenes de iglesias presentes en los beatos se inspiran en modelos como Escalada. Resulta incuestionable que ciertos motivos animales y vegetales presentes en las producciones librarías y en las decoraciones de paramentos y mobiliario litúrgico, también lo están en producciones andalusíes en estos mismos materiales, así como en tejidos (Walker 2017: 16).

El deseo por alcanzar una distinción social hizo que fuera habitual la codificación del patrocinio de la monarquía mediante un acto epigráfico y simbólico diseñado para perdurar en la memoria visual del lugar (Pérez González 2010: 49). Para la zona que nos ocupa, contamos con epígrafes en Castañeda (fig. 2), Escalada y Tábara, aunque este último notablemente distinto a los dos anteriores. Su contenido, de mayor calidad literaria a las coetáneas asturianas, ha querido ser explicado a partir de la intervención en las mismas de mozárabes cuya formación era superior a la de sus correligionarios del norte (Pérez González 2010: 51). La cultura escrita en dichas fundaciones abarca también el ámbito de los manuscritos. Conocemos el nombre de escribas e iluminadores procedentes o relacionados con estas casas que participan activamente en la confección de algunos de los más bellos códices altomedievales de procedencia leonesa (Walker 2017: 5). Las narraciones de fundación/abandono/restauración que recogen pudieron inspirarse en relatos bercianos de refundación de casas como la de San Pedro de Montes (Reglero 2010: 37) e insisten en presentar procesos fulgurantes —tres meses para Castañeda y doce para Escalada (Cavero 2014: 56)— solamente posibles al esfuerzo de los monjes y sin oprimir al pueblo.

Probado el hecho de que la promoción y monumentalización de estos cenobios ayudó a la proyección de la figura regia y a la consolidación del episcopado leonés en los primeros años del siglo X, falta por desentrañar si tal decisión estuvo regida por la elección consciente de sistemas constructivos y ornamentales de raíz andalusí.¹¹ En definitiva, cómo y con qué propósito las producciones culturales leonesas surgidas al amparo de las élites nobiliarias y religiosas se vieron inmersas en un universo formal de procedencia islámica.

4. EL ARTE MOZÁRABE Y SU USO PROGRAMÁTICO

Partiremos del hecho, corroborado a través de las propias fuentes conservadas, de que los agentes encargados de «revivir» la vida monástica en estos arruinados lugares fueron abades procedentes de Córdoba¹² y Toledo. Estos, junto a sus respectivas comunidades, debieron ejercer el papel de transmisores de importantes novedades relativas a la vida comunitaria, a la obediencia eclesiástica y, como hemos visto en el caso de la biblioteca de Cixila, a la cultura en su más amplio sentido. Resulta más que probable que fueran ellos mismos los que actuaran como introductores de novedades tecnológicas y repertorios ornamentales procedentes del sur peninsular, influyendo así decisivamente en el «ambiente técnico» local (Manonni 1997, Bianchi 1996 y Caballero y Utrero 2012) y contribuyendo a implantar en él construcciones singulares y distintivas para quienes los habían patrocinado.

El responsable de tal elección pudo haber estado dentro del círculo próximo al rey, cuando no el mismo monarca. Al fin y al cabo, la cultura andalusí, en líneas generales, no fue ajena ni mucho menos a los reyes leoneses ni a sus más estrechos colaboradores. Alfonso III llegó a adentrarse en territorio andalusí el año 881, atravesando el valle del Guadiana y alcanzando Sierra Morena (Ruiz de la Peña 1995: 107). Según la crónica albeldense, este mismo monarca envió a su hijo Ordoño a la marca superior de al-Andalus para ser educado junto a los Banu Qasi (Gómez-Moreno 1919: 129), hecho que, por otro lado, garantiza la familiaridad del futuro rey con la cultura islámica. Así mismo, contamos con referencias que, aunque desconectadas entre sí, apuntan por esas mismas fechas a un eventual desembarco de contingentes humanos capaces de ejercer como transmisores de corrientes técnicas vigentes al sur de la frontera. Las fuentes escritas aseguran una activa presencia de mozárabes en círculo palatino de Alfonso III. Vale la pena recordar al presbítero toledano Dulcidio quien, además de acarrear hasta Oviedo las reliquias de los santos cordobeses Eulogio y Leocricia, pudo desempeñar un papel de cierta relevancia en el programa neovisigotista desarrollado por este monarca (Ayala 2008: 183). Por otro lado, Ibn Hayyan menciona la llegada de constructores toledanos para la reconstrucción de Zamora por deseo expreso de Alfonso III (Ruiz de la Peña 1995: 110). Las sedes episcopales y los monasterios actuarían como una especie de centros nodulares de recepción y difusión de estas modas artísticas. El caso de Abellar es de nuevo el más ilustrativo. A las pruebas de su filiación mozárabe expuestas líneas arriba, se le suman otras que corroboran la presencia entre sus muros de monjes conocedores del universo material andalusí. Sus edificios, levantados por una comunidad de posible origen toledano (Carbajo 1988: 34), dieron cobijo a otro abad cordobés de nombre Martino (Díaz-Jiménez 1892: 131) y en su biblioteca se guardaban códices que alardeaban de su procedencia andalusí.¹³ Al mismo tiempo, desde allí pudieron irradiar rasgos específicamente mozárabes hacia lugares cercanos merced al encargo hecho a sus moradores de construir otros

12. Topónimo aplicable de forma amplia a todo al-Andalus, no a la capital del emirato/califato omeya (Cavero 2014: 57).

13. En la catedral de León se conserva un libro que perteneció a Samuel, quien profesó en Abellar. En su folio 33v suscribe «Samuel librum ex Spania veni» (García Villada 1919: 56).

14. Sobre el mantenimiento de la ortodoxia hispánica en la liturgia bajo la vigilancia de Roma en el León del siglo x, véase Ayala (2008: 178). Síntoma del anhelo de los reyes asturleonese por reintroducir en la corte los usos hispanos es la recuperación de la ceremonia de unción regia. La crónica Silense remonta la utilización de este acto a época de Alfonso II, siendo repetida por Alfonso el Magno (Ruiz de la Peña 2014: 21). En 910, en presencia de obispos y nobles, fue ungido Ordoño II como antes lo habían sido los reyes visigodos (Rodríguez Fernández 1995: 160, Ayala 2008: 176).

templos en el entorno próximo (Carvajal 2017: 220). En este sentido, Utre-ro (2017b: 198) ha subrayado recientemente la importancia que desempeñaron operarios ligados a estas casas monásticas para la transmisión de ciertos conocimientos técnicos constructivos en el Altomedievo leonés.

Una vía muy transitada para la difusión de estos elementos andalusíes debió ser la circulación de códices y de escribas que, tal y como apunta Walker (2017: 8), situó a algunos monasterios, como Tábara, entre los lugares destacados en el tráfico de obras entre norte y sur, actuando además como vehículo de transmisión hacia zonas orientales del reino.

La pregunta que debemos hacernos es ¿por qué los reyes leoneses instigaron la utilización de formas y elementos procedentes del sur islámico cuando este constituía el enemigo al que derrotar para consumir el proceso restaurador, tal y como aparece en el ciclo cronístico astur? ¿No resulta contradictorio el hecho de utilizar como exponente de su poder político elementos culturales desgajados de una cultura opuesta? Desde hace más de un siglo, se ha impuesto la idea rectora según la cual las formas islámicas del arte mozárabe forman parte de una asimilación consciente de la cultura andalusí, una suerte de arabización antropológico-constructiva (Fita 1897: 40, Bautista 1903: 10, Gómez-Moreno 1919: XIV, Fontaine 1978: 12 y 85, Martínez Tejera 2005: 105), en cuyo fondo se sitúa un reconocimiento explícito de superioridad (Aillet 2010: 277). Esta idea ha propiciado que el arte mozárabe haya sido interpretado como una mera traslación de fórmulas constructivas y decorativas ligada a los agentes que lo extirpan del sur, donde paradójicamente habrían estado perseguidos por esos mismos que imitan, para trasplantarlo en el reino asturleonés.

Ahora bien, si, como proponemos, el patronazgo regio de estos edificios pudiera ser concebido como una acción interesada para recuperar la autoridad episcopal y de los monarcas sobre un territorio regido por leyes eclesiásticas hispanovisigodas, se abriría frente a nosotros una nueva vía interpretativa del arte mozárabe. Estos modelos se insertarían en el paisaje monumental de León a comienzos del x, no como representativos del léxico constructivo islámico, sino como símbolo de las supuestamente auténticas formas hispanas anteriores a la invasión islámica preservadas, como si de una reliquia se tratara, gracias a la resiliencia de las comunidades monásticas. Sin embargo, tanto las fórmulas constructivas como las decorativas que habrían utilizado serían las coetáneas dominantes (andalusíes) y no las arcaicas y difícilmente reproducibles técnicamente (visigodas). De acuerdo con esta propuesta, el arte etiquetado por la historiografía como *mozárabe* por su incuestionable vínculo con lo andalusí, a ojos de los habitantes del reino de León formaría parte de la restauración de las tradiciones culturales hispanas también llevada a cabo en otros ámbitos como la liturgia o el propio ceremonial regio¹⁴ (Reglero 2010: 31).

La interpretación que aquí se ofrece del arte mozárabe debe responder a dos contradicciones. Primera, ¿cómo «hispanizar» estos productos culturales si la población residual arabizada de la zona era concedora de su

progenie andalusí?. Segunda, si la estrategia diseñada consistía en reintroducir los usos monásticos peninsulares, ¿por qué estas comunidades incorporan la regla benedictina?

Con respecto a la primera, la opinión mayoritaria (Mínguez 2007: 64, Anedda 2013: 212) considera a estos grupos los herederos de las tropas bereberes instaladas más allá del sistema Central durante los primeros tiempos de conquista. Se trataría de contingentes débilmente islamizados cuyo conocimiento de las producciones andalusíes, monumentalizadas a partir del siglo VIII exclusivamente en centros neurálgicos como Córdoba, Toledo o Mérida, sería prácticamente nulo y, desde luego, insuficiente como para interpretar estos elementos como propios de la cultura cordobesa.

Respecto al protagonismo de la regla benedictina (Linage 1982: 488) o su imposición como normativa única,¹⁵ sería un fenómeno parejo al de la introducción en cenobios septentrionales de textos explicativos de la misma, como la *Expositio in Regulam Sancti Benedicti* redactada por Smaragdo de Saint-Mihiel (Linage 1982: 589 y 1997: 47). El conocimiento profundo y la aplicación de las normas monásticas conciernen a la jerarquía eclesiástica, en el caso leonés unida a una élite abacial cercana a los postulados regios, por lo que la introducción de normas extrahispanas no significaría la alteración de una estrategia diseñada para el control político de súbditos y del bajo clero. Por otro lado, un aspecto de notable interés, del que no podemos ocuparnos aquí, tiene que ver con la benedictinización del monacato en territorio andalusí y que, dados los contactos documentados de monjes mozárabes con comunidades mediterráneas y ultrapirenaicas, podría haber encontrado una importante vía de penetración en la Península.

5. LA VIDA MONÁSTICA EN SAN MIGUEL DE ESCALADA

Un legajo del siglo XVII recoge la existencia en el lugar de «una piedra antigua escrita de letras góticas», en la que se leía que el monasterio había sido edificado antes de la «destrucción de España» y reedificado posteriormente (Fita 1898a: 369). Esta inscripción,¹⁶ situada sobre una puerta del cenobio, fue leída a finales de la siguiente centuria por Risco (1786: 310), quien realizó la primera y única transcripción, a buen seguro sin suponer que la misma iba a condicionar hasta la actualidad el relato histórico del lugar de Escalada. Para Risco, el origen de la casa era, por remoto, desconocido. Siguiendo lo escrito por el lapicida, la restauración del lugar habría sido llevada a cabo por el abad Alfonso y sus socios procedentes de tierra cordobesa. Pasado el tiempo y debido al crecimiento de la comunidad, dicho monasterio habría sido ampliado y consagrado de nuevo en presencia del obispo Genadio de Astorga, en el año 913, gobernando en León el rey García I. Esta será la lectura que utilice Gómez-Moreno (1919: 141) para construir el relato de sus orígenes y, a través de este, para otorgarle un lu-

15. No podemos hablar en este momento de la aplicación de una única regla, sino del uso de una miscelánea de ellas. Un *codex regularum* que proporcionaría al abad diferentes soluciones para la gestión cotidiana del monasterio. Aunque hay referencias a los usos benedictinos en San Pedro de Montes y Boñar (Cavero 2014: 56), una vez más es Abellar el caso más representativo. Cuando Alfonso III dona la casa para su restauración en 905, se hace referencia a la observancia de la regla de San Benito, pero entre los libros donados por Cixila a la casa en 927 se documenta un *codex regularum* (Carbajo 1988: 42-43). Por fin, en una donación de Ordoño II se explicita el seguimiento exclusivo de la regla benedictina (Linage 1997: 45).

16. Sobre los problemas que plantea dicha inscripción, véase Anedda 2004 y Rodríguez Suárez 2008.

17. Bango (2008: 25) es contrario a esta ampliación. En su opinión, el epígrafe en este punto hace referencia a labores de embellecimiento del edificio, para lo cual ofrece su propia traducción del mismo «finalmente se erige este templo decorado por todas partes con obra admirable hecha de nuevo».

18. Tal vez sí una villa (Larrén y Campomanes 2014: 95). Esta secuencia de ocupación se documenta con frecuencia a lo largo de la geografía monástica altomedieval, tanto en oriente como occidente (Moreno 2011: 171).

gar preferente en la definición científica que del arte mozárabe realiza el granadino. Atendiendo a la evidencia epigráfica, la actividad cenobítica en el lugar de Escalada habría surgido en un momento anterior al reinado de Alfonso III (866-910) y se habría interrumpido durante tanto tiempo que la fábrica del mismo se habría arruinado. En un segundo impulso, con el apoyo del rey Magno, el abad cordobés Alfonso habría restaurado la vida monástica, consiguiendo con ello tal incremento de vocaciones que debió ampliarse¹⁷ y reconsagrarse la iglesia reinando García I.

Todo este proceso, que denominaremos *hispano* por vincularse a las tradiciones cenobíticas y litúrgicas anteriores a la llegada de los renovadores benedictinos-cluniacenses, encierra en sí mismo la existencia de tres «monasterios» durante un periodo cuyo origen desconocemos, pero que se prolonga hasta el siglo X. Respecto al primero de ellos, el que encontró arruinado la comunidad cordobesa, de momento no tenemos más constancia sobre su existencia que la propia inscripción. Este dato no ha podido ser corroborado arqueológicamente, por lo que parece prudente cuestionarse su verdadera existencia. El deseo «restauracionista» de las élites regias y eclesiásticas por reestructurar bajo su gobierno este territorio podría encontrarse detrás de esta invención. Tras la excavación del edificio y áreas anejas, no se sostienen las hipótesis de García Lobo (1982a: 139), para quien hubo en el lugar un monasterio en época visigoda cuyo abad frecuentó los concilios de la capital en el siglo VII, y de Fontaine (*cf.* en Martínez Tejera 2005: 64), quien propone como tal un edificio bajo la ampliación románica (previsiblemente el ábside semicircular de época románica luego sustituido por un testero recto). Pese a la ausencia de evidencias, le da veracidad al relato Martínez Tejera (2005: 64 y 81), llegando a proponer que dicho edificio estaría incluido en los paramentos de la actual iglesia, extremo este que niega el análisis arqueológico de los mismos (Utrero y Murillo en este volumen). La estrategia de apropiarse de un lugar argumentado que habría estado previamente ocupado por un establecimiento religioso, además de ser frecuente en el entorno leonés que nos ocupa, también se registra en otras áreas del norte peninsular. Así sucede con el monasterio de Banyoles, restaurado en 812 sobre las ruinas de una supuesta iglesia anterior a la conquista islámica (Boto 2017: 230).

En el transcurso de las excavaciones practicadas en el interior del edificio en los años ochenta del siglo pasado, fueron documentadas unas estructuras de cronología tardorromana y función doméstica que sufrieron pequeñas modificaciones entre los siglos VII y IX hasta ser finalmente abandonadas (Larrén 1986a: 504 y 1986b: 112, 115 y 120; Larrén y Campomanes 2014: 95). A falta de más información, se podría concluir que a la llegada de los monjes mozárabes había unas estructuras arruinadas que, con los datos disponibles, no podemos considerar parte de un conjunto de naturaleza cenobítica o simplemente cultural¹⁸ (Martínez Tejera 2005: 55, Utrero y Murillo en este volumen). Así las cosas, el monasterio arruinado y restaurado que aparece en el epígrafe parece ser más un deseo por legi-

timar la posesión de sus nuevos moradores que una realidad constatable. Pese al deseo de cierta historiografía por reivindicar su existencia, este primitivo cenobio forma parte del relato restauracionista inventado por las elites asturleoneras.

Continuando con lo expuesto en la desaparecida inscripción, en época de Alfonso III llegaron al lugar un grupo de monjes cordobeses que «restauraron» la vida en comunidad, lo que nos sitúa entre los años 866 y 910.¹⁹ En el año 913 según esta misma fuente, 914 para García Lobo (1982a: 64), el aumento de profesiones monásticas provocó una ampliación del edificio y su reconsagración.

La lectura de paramentos, por su lado, identifica tres etapas iniciales que, *grosso modo*, corresponderían al trazado y alzado de los muros perimetrales del edificio basilical, la construcción del pórtico meridional y el revestimiento en sillería de parte de la cabecera (Utrero y Murillo en este volumen). Estrictamente, ni la etapa segunda ni la tercera sirven para «ampliar» el espacio intraeclesial dedicado a la comunidad. No consideramos que el pórtico, tanto por su posición dentro de la topografía del recinto como por su relación con el coro destinado a los monjes, pueda responder a lo expuesto en la desaparecida inscripción. La ausencia de cronologías absolutas, los referentes decorativos de estas tres etapas (fundamentalmente capiteles, impostas y mobiliario litúrgico) remiten, sin duda alguna, al universo formal mozárabe.²⁰ Es verosímil, por tanto, situar dichas etapas en un horizonte cronológico próximo al del relevo entre los monarcas Alfonso III y García I. Los caracteres materiales y tecnológicos de este primer edificio coinciden con una de las estancias localizadas en su costado norte, lo que significa que la iglesia no se encontraba sola en este momento fundacional (Larrén y Campomanes 2014: 99).

Es muy poco lo que conocemos del monasterio de San Miguel levantado con el apoyo de los monarcas y de los obispos leoneses a una jornada de la capital (Bautista 1903: 12). Además de que era gobernado por el abad Alfonso, siguiendo normas y usos prebenedictinos, sabemos que tuvo una cierta relación con el obispo Genadio, quien acudió al acto de consagración en 913. Acerca del primero, algunos investigadores han querido identificarlo en un fragmento decorativo con una inscripción que reza *ADEFONSUS* (Arbeiter y Noack-Haley 1999: 262), constituyendo esta la segunda y última mención al mismo. Sobre la referencia a Genadio de Astorga y la ausencia del obispo titular de la diócesis en un acto de tanta trascendencia conviene detenerse un instante.

Resulta difícil de explicar la ausencia en el epígrafe del obispo de León, cuya cátedra ocupaba en esos momentos Cixila que había sido anteriormente abad de Abellar. Cierto es que la sede leonesa parece estar sumida en una cierta inestabilidad entre los años 911 y 938, cuando hasta tres obispos llegaron a figurar e incluso firmar conjuntamente (Carbajo 1988: 53, Ayala 2008: 186). La fidelidad de Cixila a García I, sin embargo, parece garantizada para el año 911, cuando lo encontramos formando parte

19. Sobre las diferentes posibilidades dentro de este periodo, véase Martínez Tejera (2005: 71).

20. Sobre la cronología de las etapas altomedievales, ver Utrero y Murillo y Villa y Rielo en este volumen.

21. La duda se cierne entonces sobre la veracidad histórico-arqueológica del contenido de la inscripción. No de su existencia ni de su materialidad, elementos estos suficientemente representativos de un programa político auspiciado desde la monarquía y el episcopio leonés. En la misma línea Anedda (2004).

22. En el año 940 se menciona al abad Recesvindo firmando la permuta de unos bienes entre el monasterio y un matrimonio (González Caverio 2010: 102).

23. Otra posible inscripción del siglo XI, por sus rasgos epigráficos, sería la lápida funeraria de Fernandus (Hoyo y Rettschlag 2008: 206).

24. Sobre la existencia de enterramientos privilegiados situados frente o debajo de puertas de acceso en los templos altomedievales hispanos y referentes europeos reflexionan Caballero y Sáez (2009: 169) a propósito de El Gatillo de Arriba (Cáceres). Los casos más próximos al que aquí se trata serían el del abad Esteban en Santiago de Peñalba y el de Domingo Manso en Silos, aunque este datado en 1073.

del séquito que acudió a la consagración del monasterio de San Isidoro de Dueñas junto con el propio Genadio y Atilano de Zamora (Ruiz de la Peña 1995: 141). Por eso mismo resulta aún más extraña su ausencia en la referida inscripción. Cierto es que Cixila renunció a la sede el año 914, año defendido por García Lobo (1982a) como fecha de reconsagración del templo, para regresar al monasterio de Abellar (Posadilla 1899: 54), luego sustituido por Frunimio, por otro lado, también ausente en la narración epigráfica. Hay que reconocer, no obstante, que los problemas en el episcopado leonés no justifican en absoluto la ausencia en tal ceremonia del obispo titular de la diócesis en la cual se levantaba el monasterio.²¹

Para el resto de la décima centuria, apenas contamos con más noticias²² que las extraídas a partir de los análisis artísticos que conjeturan la elevación del extraordinario pórtico meridional en el segundo tercio del siglo (Gómez-Moreno 1919: 142). De ser cierto, este dato nos situaría todavía frente a una comunidad pujante en recursos económicos.

A finales del siglo X, el viraje político que reordenó las prioridades de los prelados y los reyes leoneses dejó fuera del foco a Escalada. En la capital del reino surgieron nuevos cenobios que fueron objeto de numerosas donaciones que les permitieron articular grandes dominios distribuidos por toda la diócesis. De entre los vetustos centros mozárabes, solo Sahagún continuará en el punto de mira del favor regio e incluso aumentará su importancia a lo largo del siglo XI. Abellar sucumbirá paulatinamente frente al empuje de las nuevas fundaciones urbanas (Carvajal 2017: 249).

Por dos inscripciones en las que aparece el nombre del abad Sabarico, sabemos de la continuidad de la vida monástica en Escalada durante el reinado de Fernando I²³ (Risco 1786: 311, Fita 1897: 477 y 478, Gómez-Moreno 1919: 153, García Lobo 1982a: 48, Martínez Tejera 2005: 125). Su epitafio, datado en el año 1059 e inciso en el salmer derecho del arco de herradura situado en el extremo occidental del muro sur que abre al pórtico, nos informa de la construcción de dicho acceso y de la ubicación de su sepultura bajo el mismo.²⁴ Sobre la clave de esta misma puerta se sitúa todavía hoy otra inscripción que reviste incluso un mayor interés si, como propone García Lobo (1982a), aludiera al otorgamiento de fueros al monasterio para su inclusión en el infantado de León en el año 1050.

Parece abrirse a partir de este acontecimiento una nueva etapa en la vida de Escalada. Al vincularse directamente al patrimonio de las infantas del reino, su suerte correría pareja a la de otras muchas casas castellanoleonesas que, en el fervor del gregoriano romano incipiente (Reglero 2006), sufrieron la reforma de sus normas para dar paso a la regla benedictina de cuño cluniacense (Martínez Tejera 2002a: 102), si bien sin pertenecer directamente a la casa borgoñona, como demostró Fita (1898a: 29).

La adaptación a la liturgia romana y a la implantación de los usos francos conllevaron una serie de modificaciones en la topografía interior del templo y, previsiblemente, en la organización del monasterio. La de mayor calado sería la de ajustar el espacio del templo mozárabe al ceremo-

nial gregoriano, para lo que bastó con eliminar las barreras físicas entre nave y presbiterio. En Escalada este proceso es bien conocido, pues equivalió a retirar la placa de cancel frente al ábside central y a «reconsagrar» el altar.²⁵ Estas acciones debieron llevarse a cabo el año 1088, como demuestra la inscripción en el lateral del tablero de altar principal (Fita 1898b: 223, Martínez Tejera 2002a: 104), data que presenta un retraso de ocho años respecto a la supresión de la liturgia hispana en territorio castellanoleonés dictada en 1080 en el concilio de Burgos.

Si como el propio Gómez-Moreno (1919: 159) observó, el cancel reutilizado como tímpano en el acceso a la capilla de los abades era el mismo que cerraba el paso de la nave central al altar eucarístico, podemos situar el año 1088 como fecha *post quem* para la construcción de la ampliación románica, la prolongación hacia el este del pórtico meridional y, como veremos, la construcción de un posible espacio claustral.

El año 1155 supuso otro punto y aparte en la vida comunitaria de Escalada. Fue entonces cuando, gracias a la mediación de doña Sancha, hermana de Alfonso VII, fue entregado el cenobio a la congregación agustiniense de canónigos de San Rufo (Fita 1897: 484). Dicha transformación parece enmarcarse dentro de una amplia política de instalación de los canónigos de Aviñón en territorio peninsular (Fita 1898a: 376). En Escalada, bajo el punto de vista de un Gómez-Moreno (1919: 144), siempre reaccionario contra la influencia extrahispana, esta inclusión conllevó una progresiva y lenta decadencia.²⁶ En el siglo XVII, sus bienes fueron divididos en tres partes y repartidos, lo que ocasionó un gran perjuicio para la iglesia y edificios monásticos. El claustro, convertido en corral y caballeriza, estaba plagado de colmenas y los restos de columnas y piezas de «alabastro, jaspes y mármoles» andaban rodando con desprecio (Fita 1898a: 486).

6. ESPACIOS DE VIDA MONÁSTICA.

UNA APROXIMACIÓN TEXTUAL Y ARQUEOLÓGICA

Para una completa definición material de la actividad cenobítica vivida en San Miguel de Escalada, sería necesario acometer la excavación sistemática de los terrenos aledaños al conjunto formado por el templo alto-medieval²⁷ y la capilla románica.²⁸ Sin embargo, la combinación de los datos aportados por el registro escrito y el análisis de los espacios todavía conservados, junto con los datos proporcionados por la actividad arqueológica, tanto en superficie como en alzado, nos permite atisbar algunos elementos y apuntar posibles vías de investigación.

El templo monástico configura el núcleo principal de todo conjunto cenobítico. Su uso no es exclusivo de la comunidad, sino que, para determinadas celebraciones litúrgicas, sus puertas se abrían también a laicos. Esta convergencia dota a toda iglesia cenobítica de unos rasgos icnográficos que permiten distinguirla de un templo parroquial. Su principal caracte-

25. La excavación arqueológica reveló una secuencia interesante (y un tanto desconcertante) de huellas de altar en el ábside central, puesto que ninguna de ellas correspondería al soporte circular que hoy tienen las aras consideradas originarias (Gómez-Moreno 1919: 159, Utrero y Murillo en este volumen). Un primer altar cuadrangular (¿de pie único?) fue sustituido por otro de soporte múltiple, cuya colocación conllevó la instalación de un suelo de *opus signinum* (Larrén 1986b: 115). Sí parece original el tablero hallado a finales del siglo XIX dentro del retablo moderno (Fita 1898b: 223).

26. Lo cierto es que en 1355 solo había un canónigo y la situación económica era casi insostenible por las deudas acumuladas (Fita 1898a: 212 y 214).

27. Es precisamente el monasterio vinculado a la primera etapa hispana el que mayores obstáculos plantea en su concepción dada la ausencia de modelos extrapolables en ámbito peninsular. Un compendio bibliográfico sobre el alcance de la arqueología actual para el conocimiento de estos cenobios en Moreno (2011 y 2018) y Martínez Tejera (2017). Una visión europea en De Rubeis y Marazzi (2008) y sobre el monacato tardoantiguo en Dey y Fentress (2011).

28. Su construcción a finales del siglo XI no debió sustraer al antiguo templo mozárabe de su función congregacional. Conocida como *capilla de los abades*, parece que fue utilizada preferentemente como lugar de enterramiento. Todavía en el siglo XVII se reconoce como iglesia conventual la fábrica prerrománica (Fita 1898a: 369).

29. Aunque la lectura de paramentos sitúa estos elementos en el periodo IV, como fruto de una reforma de las partes altas de la nave central (Utrero y Murillo en este volumen), se trata de una pieza altomedieval (Gómez-Moreno 1919: 158) que, por sus características, debía situarse en esta fachada para procurar la iluminación necesaria a la zona de poniente.

rística es la necesaria presencia de un espacio acotado en su interior para la comunidad, el denominado *coro monástico*, con un acceso independiente que lo comunica con las zonas conventuales utilizadas como residencia (Moreno 2011: 396).

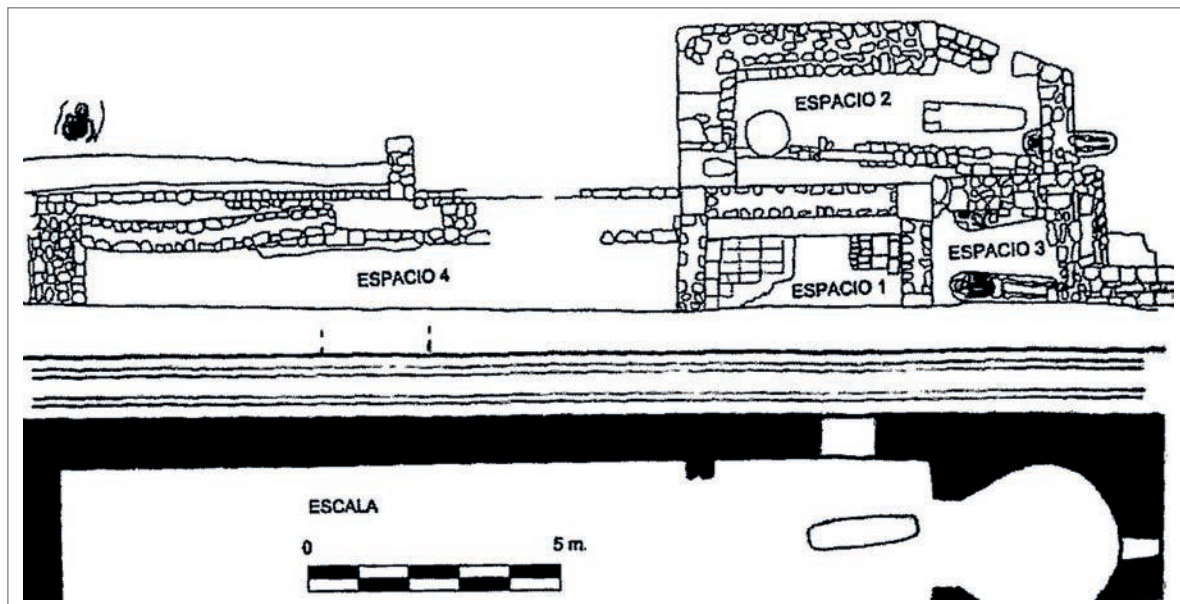
En Escalada, el coro ocupa el primer tramo oriental del aula, constituyendo un espacio preferencial frente a los altares que está segregado mediante cancelas y, en el caso de la nave central, con una estructura elevada de triple arquería de herradura sobre columnas de fustes reaprovechados. Otro elemento distintivo lo constituye el nivel del pavimento, de mayor altura en el espacio del coro que en el aula (Utrero y Murillo en este volumen).

Al igual que sucede en otros templos ocupados por comunidades prebenedictinas, como Melque, Valdediós o Quintanilla de las Viñas, al coro se accedía a través de una puerta independiente para cumplir con el principio de clausura. Si seguimos las indicaciones de la regla isidoriana, esta puerta debería conducir a los dormitorios de los monjes (Moreno 2011: 80).

El análisis estratigráfico de sus paramentos permitió identificar los accesos originarios conservados en los lienzos occidental y septentrional, considerando los dos del lado sur como abiertos en fases posteriores (Utrero y Murillo en este volumen). El más interesante es el del muro norte, una puerta con doble dintel de madera que conecta directamente con el coro monástico. Gómez-Moreno (1919: 152), quien no pudo contemplar las estructuras exhumadas hace unos años en el constado norte del templo, consideró esta puerta como acceso a una sacristía desaparecida.

A los pies de la nave central, aunque ligeramente descentrado y cegado en la actualidad, se abrió otro acceso que, de haber sido utilizado, habría sido destinado al público laico. Para Martínez Tejera (2005: 72), esta sería la puerta principal y elucubra con la posibilidad de que el arco de Sabarico hubiera estado situado originariamente en el hastial. La lectura de paramentos niega tal posibilidad, al tiempo que considera esta puerta como secundaria o, incluso, un vano de obra (Utrero y Murillo en este volumen). En nuestra opinión, no debemos descartar por completo su utilización como acceso destinado al público laico, siguiendo un patrón habitual en las tipologías basilicales que, en el caso de Escalada, podría venir refrendado por la existencia en el remate del hastial de elementos decorativos que señalan su importancia, como las molduras de dientes de sierra y la celosía monolítica.²⁹

Las dos puertas que abren al pórtico meridional no son originarias, lo cual no invalida el hecho de que estén ocupando el espacio de otras desaparecidas o de que, al menos una, ya existiera para cuando se levantó dicha galería. El arco llamado *de Sabarico* fue realizado en sillería y tiene perfil ultrapasado (Gómez-Moreno 1919: 152), mostrando su material ciertos indicios de haber sido reutilizado (Utrero y Murillo en este volumen). Por su parte, la entrada a la cabecera desde el extremo oriental, a finales del XIX, poseía como dintel el epitafio de uno de los priores del siglo XIV (Fita 1898a: 125), y la lectura de paramentos la sitúa a partir de dicha centuria en adelante (Utrero y Murillo en este volumen). Lo natural es pensar que sirviera



de conexión con la capilla románica a partir de entonces, pero no podemos descartar que allí hubiera una puerta en momentos previos a la construcción de esta ampliación.

El inexorable paso del tiempo, las reformas, modificaciones y procesos de ruina nos privan hoy de saber qué estructuras se levantaron en torno al núcleo formado por la iglesia mozárabe y la capilla de los abades. Sin embargo, gracias a la arqueología y a ciertos testimonios documentales, podemos intentar recomponer parte de este panorama edilicio.

Las intervenciones practicadas entre los años 2002 y 2004 documentaron una serie de estructuras dispuestas de forma perpendicular al muro norte de la basílica (fig. 3). A finales del siglo XIX, la ladera de la colina, que atestaba contra el edificio en esta zona, fue seccionada para liberar la iglesia de humedades, construyéndose un talud y una zanja de drenaje³⁰ sin control arqueológico alguno, lo que supuso la destrucción de las relaciones estratigráficas entre dichas estructuras y el templo (Larrén y Campomanes 2014: 92). De las estancias documentadas, la más antigua y posiblemente coetánea al templo mozárabe por la similitud material, técnica y geológica (Utrero 2017b: 188), es el espacio 1, con planta cuadrangular y más de tres metros y medio de lado, que conectaba a eje con el coro monástico por su lado norte (Larrén y Campomanes 2014: 99). La planta publicada de este espacio permite apreciar el uso de sillares como refuerzo en las esquinas y, además, de uno colocado en el medio del muro oriental que pudo actuar como jamba, lo cual nos hace pensar en la existencia de una puerta orientada hacia el exterior de la cabecera del templo. En su entorno se localizaron una serie de enterramientos de cronología altomedieval que fueron a su vez amortizados por estructuras de época posterior (espacios 2, 3 y 4) que se adosan además a la estancia mozárabe respetando su trazado. Esto permite concluir que,

Figura 3. Planimetría de las excavaciones efectuadas en el costado septentrional de la iglesia (Larrén y Campomanes 2014: 100, lámina III).

30. Que no consiguieron frenar dichos problemas, como demuestra el intercambio epistolar entre Gómez-Moreno y Alejandro Ferrant en 1931 (Esteban y García 2007: 230-232).

31. Más prudente en una última interpretación (Martínez Tejera 2017: 208).

32. La utilización de análisis geofísicos (Martínez Tejera 2017: 209) solo ha confirmado lo que las fuentes ya auguraban.

33. Aunque él reconoce no haber podido ver ninguna de estas estructuras (Gómez-Moreno 1919: 143).

34. Boto (2016: 153) ha propuesto como hipótesis la existencia de modelos hispánicos que permiten establecer un relato espacial del claustro «autónomo respecto al paradigma interpretativo» romano-carolingio. En nuestra opinión, los ejemplos que utiliza solamente contribuyen a debilitar dicha hipótesis. A los ejemplos que carecen de evidencias sólidas para ser considerados establecimientos cenobíticos (como Vallejo del Obispo, Cuenca), solamente suma conjuntos tardorromanos con estructuras que no son estrictamente claustros, sino atrios o meros patios. En el caso del lugar que ocupó el claustro románico de Piasca (Cantabria), «los trabajos realizados no han conseguido detectar estructuras bien definidas» (Campuzano y Bohigas 2003: 80). El propio Boto (2016: 519) reconoce que la extensión del modelo claustral porticado se visibiliza materialmente en la zona de la Marca Hispánica, por tanto, bajo influencia benedictina.

independientemente de su función, el espacio 1 permaneció en uso durante toda la Edad Media. Desde su hallazgo, se ha tendido a interpretar, bien como sacristía, bien como parte del conjunto residencial de monasterio alto-medieval (Martínez Tejera 2005: 45,³¹ Utrero y Murillo en este volumen).

En otro orden de cosas, las imágenes que conservamos del conjunto en el siglo XIX y la documentación del monumento antes de su restauración (Martínez Tejera 2005: 47) indican la existencia de una estructura en el lado occidental, probablemente de época moderna, a modo de prolongación de la nave sur y, por lo tanto, descentrada del eje de la basílica. Parece excesivamente hipotético considerar aquí la existencia de un antecuerpo occidental o un pórtico adosado, como hace Martínez Tejera (2005: 80), puesto que, si bien no se desarrollaron en área abierta, las excavaciones de los años ochenta no documentaron aquí ninguna estructura o cimentación de la misma (Larrén y Campomanes 2014: 86).

Contamos con numerosas referencias que confirman la existencia de un claustro situado en el lado sur del conjunto.³² Pese a que la antigüedad de estas noticias se remonta a la Baja Edad Media, resulta verosímil situar su origen coincidiendo con la llegada de las corrientes cenobíticas benedictinas de finales del XI. Su estructura debía presentar cierta solidez en el siglo XV, como demuestra el hecho de que hubiera que escalar uno de sus muros para acceder al monasterio (Fita 1898a: 276). Las descripciones del siglo XVII confirman que el claustro utilizaba como panda norte el pórtico prerrománico (Martínez Tejera 2005: 47). En 1614, se nos dice que sus muros de tapial estaban «viejos y flacos» (Fita 1898a: 369). Cuatro años más tarde, se incide en este aspecto y se indica que era utilizado entonces para guardar ganado (Fita 1898a: 486), una de las posibles causas de su estado arruinado, tal y como se especifica en un informe de 1689 (Fita 1898a: 370). Estos restos se intuyen en la fotografía que utiliza Gómez-Moreno³³ (fig. 4), que data de entorno al 1860, al tiempo que se documentan planimétricamente en sendos planos de Velázquez Bosco del año 1870 y Demetrio de los Ríos de 1888 (Larrén y Campomanes 2014: 88 y 89).

Desconocemos cuándo se aprovechó el pórtico meridional para confeccionar esta estructura claustral, aunque parece apropiado situar este momento en el periodo III, coincidiendo con la remodelación del extremo oriental de dicho pórtico y la construcción de la capilla románica (Utrero y Murillo en este volumen), siempre después del levantamiento de esta, ya que no se han detectado huellas de estructuras coetáneas en sus muros. Desde luego, la irrupción de este modelo en el ámbito peninsular parece que viene de la mano de las corrientes reformadoras benedictinas vinculadas por ello al estilo románico³⁴ (Moreno 2011: 359). Dadas las condiciones en las que se desarrolló en Escalada este proceso de renovación, podemos hipotetizar que se trataría de un claustro no demasiado grande y humilde en sus planteamientos ornamentales y arquitectónicos, con muros en adobe y madera. Los testimonios posteriores hablan de las columnas del pórtico mozárabe como el



rasgo más destacable y no aluden a otros elementos arquetípicos de estas estructuras, tales como arcos o capiteles. Las huellas que su alzado debió generar en el muro sur de la capilla de los abades habrían sido muy útiles para aproximarnos a su realidad material, pero desafortunadamente fueron borradas en las restauraciones de época contemporánea (Utrero y Murillo en este volumen).

A modo de balance, la lectura combinada de textos y restos materiales apuntan al hecho de que el monasterio mozárabe contase con una habitación, posiblemente abierta hacia oriente y rodeada tempranamente por enterramientos, que comunicaba con el coro por su lado norte. Esta estancia, cuya función resulta difícil de establecer, se mantuvo en pie en época plenomedieval, cuando el área conventual del cenobio se situaría al sur, en torno a un claustro. Si, como parece intuirse, esta habitación hubiera contado con una puerta en su muro este, podríamos considerarlo como la antesala del acceso de los monjes al coro y, por ello, deducir que sus estancias habitacionales se encontraban en el ángulo nororiental del conjunto siguiendo otros ejemplos altomedievales (fig. 5).

Aunque con mucha cautela, las puertas del hastial de poniente y la no confirmada más occidental del muro sur (luego de Sabarico) funcionarían

Figura 4. Vista exterior tomada por Laurent entre 1860 y 1886. Fototeca del patrimonio histórico, Archivo Ruiz Vernacci, VN-03987.

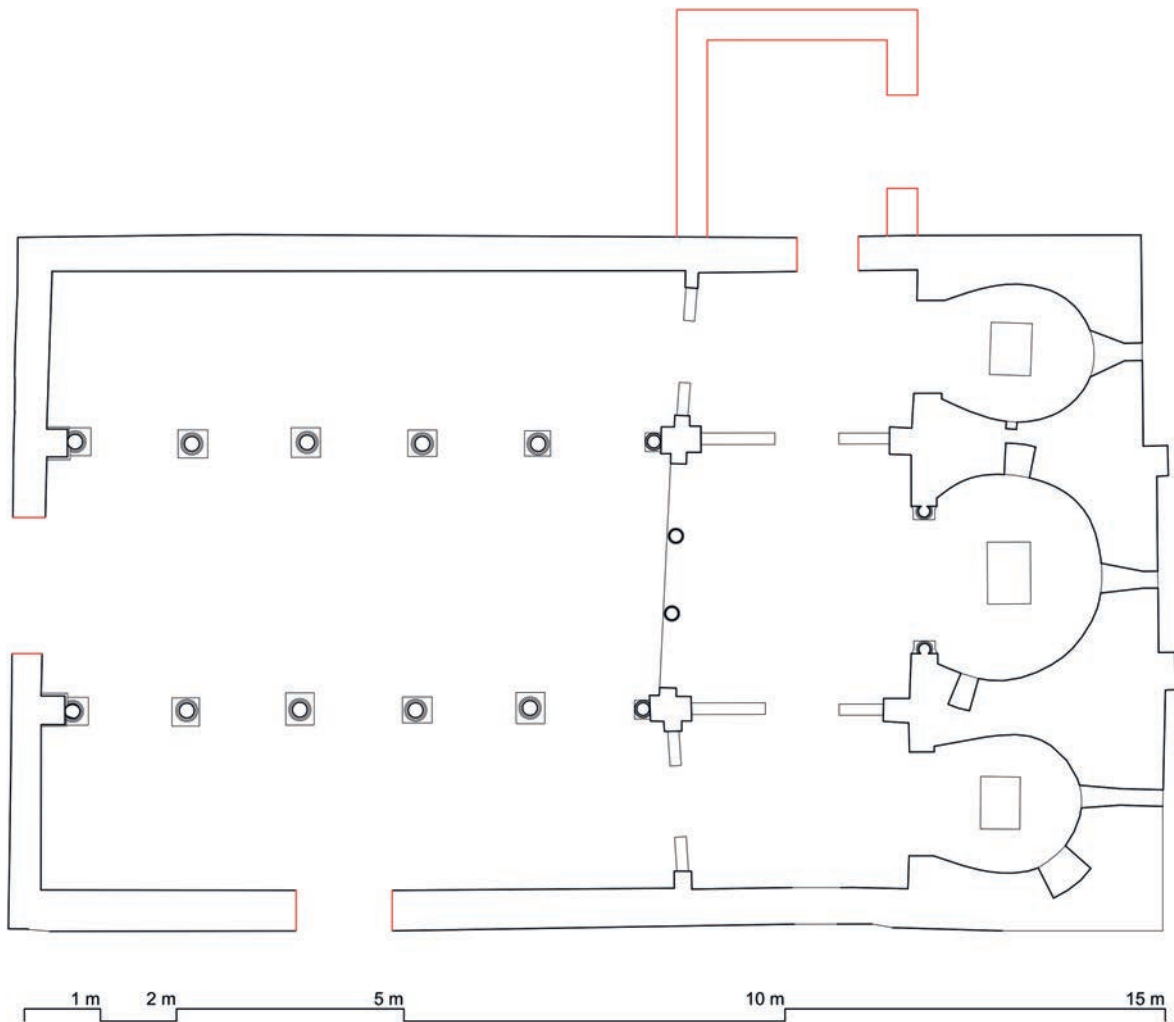
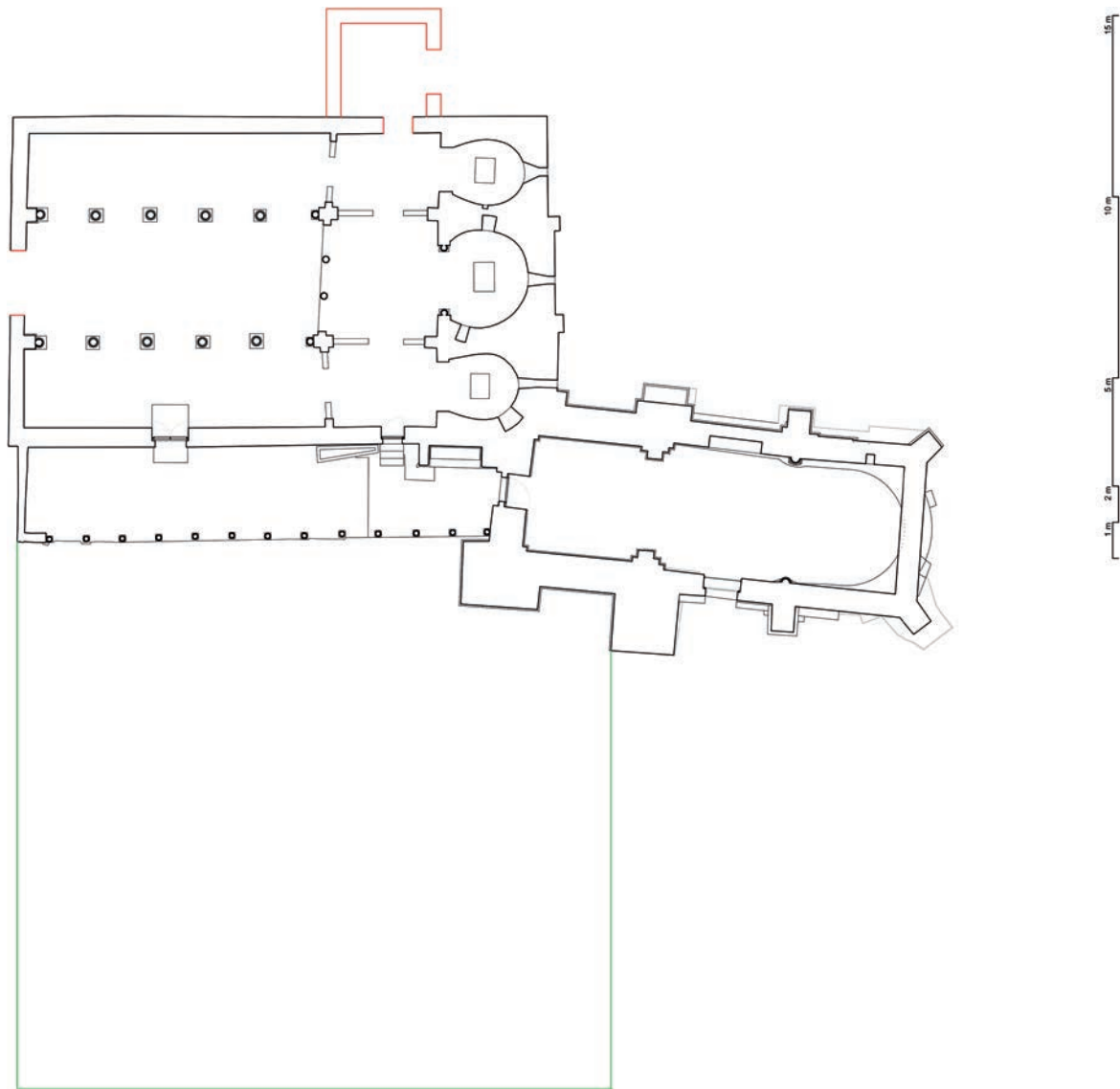


Figura 5. Trazado hipotético de la primera iglesia monástica de Escalada y sus correspondientes accesos.

35. Solo una necrópolis formada por una veintena de inhumaciones infantiles frente a la puerta cegada de la nave sur, de cronología imprecisa (Larrén y Campomanes 2014: 102).

como acceso para el público laico en época altomedieval, aunque no podemos asegurar que lo hicieran coetáneamente. Cabe la posibilidad de que, al levantarse el pórtico, bien pudiera haberse cerrado la entrada de occidente para canalizar el acceso al templo a través de la esta monumental escenografía mozárabe. Esta distribución de accesos se vería modificada al incluir el pórtico dentro del claustro medieval, puesto que la panda en la que este elemento se integraría quedaría dentro del espacio de clausura. La única alternativa sería entonces desviar el acceso de los laicos por el hastial occidental (fig. 6).

Las necesidades domésticas y espirituales de la comunidad debían ser compatibles con una de las funciones más importante de todo monasterio medieval: el de lugar de memoria y oración por los difuntos, bien fueran estos miembros de la familia monástica o laicos que lograban con sus donaciones el privilegio de intercesión de los monjes por sus almas (Moreno 2011: 423). El aula de la basílica mozárabe no parece haber sido lugar de enterramiento,³⁵ pero sí actuó como polo de atracción funeraria en época prebenedictina.



Una necrópolis se extendía al norte del edificio, prolongándose hacia levante recorriendo la ladera de la colina, y junto a la cimentación del hastial occidental, se localizaron dos sarcófagos (Larrén y Campomanes 2014: 108-110). Bajo la galería porticada, pese a las intervenciones restauradoras que eliminaron parte del registro arqueológico, se documentaron tumbas altomedievales (Larrén 1986b: 118), entre ellas la del abad Sabarico bajo la puerta en la que se inscribió su epitafio. La capilla románica constituye, a partir del siglo XII y hasta el siglo XIX, el espacio privilegiado para el enterramiento de abades y priores de la comunidad (Gortázar 1898a: 229). Las penurias económicas por las que atravesó Escalada desde el siglo XVII provocó que allí fueran enterrados también algunos feligreses³⁶ (Fita 1898a: 487).

Los estudios realizados sobre la topografía funeraria de los monasterios altomedievales han demostrado que era una actividad reglada y jerarquizada.

Figura 6. Trazado hipotético del espacio monástico en Escalada tras la adopción de los usos benedictino.

36. No precisamente en las mejores condiciones, tal y como nos cuenta un testimonio del año 1690 al reconocer que en ella entraban los cerdos y desenterraban los cuerpos (Fita 1898a: 503).

37. La tumba de los caballeros Fernando y Gonzalo (Hoyo y Rettschlag 2008: 206 y 209); este último, muerto como eremita.

Quienes habían formado parte de la comunidad solían ser enterrados en un área acotada, distinguiéndose ciertas inhumaciones privilegiadas para fundadores, abades o miembros destacados de la misma (Moreno 2011: 423). Ahora bien, dado que los cementerios parroquiales parecen ser un fenómeno tardío que no se extiende hasta el siglo XI (Martín Viso 2016: 872), también los laicos buscaron protección entre sus muros como fórmula de intercesión tras la muerte. Evidentemente, era esta una posibilidad restringida a quienes podían compensar este privilegio mediante donaciones que se incorporaban al dominio del cenobio. Esta costumbre ha sido ampliamente documentada en el León del siglo X (Carvajal 2017: 220), llegando incluso a mencionarse en un documento vinculado al monasterio de San Martín en *Uilla Sauceta*, el «dextros pro corpora tumulanta et pro subsidio fratrum», es decir, un espacio situado en las proximidades de la iglesia monástica y destinado al enterramiento de laicos por el que la comunidad recibía tributos (Carvajal 2017: 221).

Con los datos que poseemos en la actualidad, de entre las zonas de enterramiento localizadas en Escalada, parece que podemos señalar el pórtico meridional y la capilla de los abades, esta a partir del siglo XII, como lugar de sepelio de los principales representantes de la comunidad. Del resto no podemos hacer más que conjeturas. Si partimos de la idea, contrastada en otros monasterios hispanos como Melque, de que la iglesia actúa como elemento divisorio y distribuidor en la topografía del conjunto, cabe la posibilidad de configurarla al mismo tiempo como ordenadora de las áreas de enterramiento. En el caso de Escalada, dos sarcófagos hallados en los años ochenta a los pies de la fachada occidental demuestran que, por lo menos a mediados del siglo XI, esta era una zona de inhumación para quienes no eran miembros de la comunidad.³⁷

La vida monástica en San Miguel, como queda dicho, se prolongó durante toda la Edad Media y supo adaptarse a diferentes realidades políticas y espirituales. Se intuye, en primer lugar, su protagonismo en el desarrollo del programa de la monarquía leonesa para afianzar su dominio en el territorio durante el siglo X. A partir de la reforma benedictina, pasó a formar parte del infantazgo de León para, desde 1155, engrosar las casas de los canónigos de San Rufo de Aviñón en el reino castellano leonés. Contra lo que suele ser habitual, la fábrica originaria prerrománica se mantuvo con las modificaciones y adecuaciones necesarias, lo que convierte a Escalada en un magnífico laboratorio en el que analizar materialmente estos procesos tan importantes para la historia del monaquismo peninsular.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos titulados «Arqueología de las iglesias hispánicas del siglo X: la circulación de modelos arquitectónicos y decorativos» (2013-15: HAR2012-35222 y 2018-20: HAR2017-84927-P), financiados por MINECO - AEI/FEDER, UE, siendo el autor miembro del equipo de investigación de ambos.