

# MONJES Y MONASTERIOS TARDOANTIGUOS DE *IBERIA*: ORÍGENES E INFLUENCIAS<sup>1</sup>

Artemio M. Martínez Tejera<sup>2</sup>

## RESUMEN

Fue a lo largo del siglo XI cuando una gran parte del monacato hispano ‘regularizó’ sus ‘costumbres monásticas’ y abrazó, aunque por imposición regia, el modelo occidental de monacato, el benedictinismo. Pero hasta entonces, y desde sus orígenes allá por los ss. IV-V, la vida monástica -en sentido estricto, la vida en soledad- fue una faceta del Cristianismo en constante evolución en la Península Ibérica y, sin duda, con identidad propia. Una identidad que vino marcada por la aparición, en la *Gallaecia*, del ‘Priscilianismo’, un movimiento evangelizador de naturaleza ascético-reformista y carácter popular que, propugnando volver al ‘verdadero Cristianismo’ chocó frontalmente con los intereses de la todavía incipiente Iglesia hispana. Y los siglos VI-VII fueron, según los textos conocidos hasta el momento, un momento clave en esa evolución con personajes de la talla

---

1 Este texto es una actualización, en castellano, del texto presentado en *Visigothic Symposia II (2017-2018): Iberian Spaces, Iberian Identities*: “Monasticism in Late Antique Iberia: Its Origins and Influences”, 176-194, ISSN 2475-7462.

2 El Dr. Artemio M. Martínez Tejera (Valladolid 1962) es Pesquisador Asociado del Inst. de Historia de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil) e Investigador Colaborador del Inst. de Recerca Històrica de la Universidad de Girona (España). Llevó a cabo sus estudios de licenciatura en la Universidad Autónoma de Madrid y se doctoró en Geografía e Historia (Sección Historia del Arte) por la misma universidad con la tesis: *Arquitectura monástica en tiempos de S. Genadio (¿865?-935/937): S. Miguel de Escalada y Santiago de Peñalba (prov. de León)*. Acreditado por la ANECA con la Cat. de Prof. Ayudante Doctor, sus investigaciones se centran sobre distintos aspectos del arte tardoantiguo y altomedieval español (ss. IV-XI), especialmente sobre arquitectura monástica. Ha publicado tres libros y más de un centenar de artículos, además de dirigir y/o colaborar en más de una docena de proyectos de investigación, tanto nacionales como internacionales.

de san Martín de Dumio, san Leandro, san Isidoro de Sevilla o san Fructuoso de Braga. No obstante, según san Ildefonso de Toledo (s. VII), fue el monje Donato (discípulo de un eremita, de un solitario) el que en el último cuarto del s. VI introdujo en la península la costumbre de seguir una regla y fundó el *monasterium Servitanum*. Es decir, hasta entonces parece ser que - y el vacío conciliar respecto a una normativa precisa resulta muy significativo - reinaba una cierta ‘anarquía’ en el ámbito monástico hispano, un ámbito en el que se confundían ‘eremitas honestos’ con ‘eremitas deshonestos’ y ‘monasterios’ con ‘cenobios’. Algo que no puede ni debe extrañarnos pues todavía entonces, en los ss. VI-VII, la paganización de las costumbres de la población cristiana resultaba preocupante para la alta jerarquía eclesiástica. Una anarquía que también invadió la organización y estructura los espacios monásticos y cenobíticos de los ss. VI-VII patrocinados por las élites laicas y eclesiásticas, al menos según las fuentes escritas.

Partiendo de la afirmación de san Ildefonso, surge una pregunta: ¿Qué papel desempeñó el mundo cristiano norteafricano y oriental en el origen y difusión del movimiento monástico en la Península Ibérica a lo largo de la sexta y séptima centurias? La presencia de autoridades eclesiásticas norteafricanas y orientales en las diócesis *Hispaniarum* (recordemos el caso de los obispos emeritenses del s. VI) y de comunidades monásticas norteafricanas, ¿cómo repercutió en el desarrollo identitario del monasticismo hispano? ¿y en la configuración del hábitat monástico?

## Introducción

Los siglos VI-VII fueron, según las fuentes escritas de la época, un momento clave en la evolución del movimiento monástico en *Hispania*, y de manera muy especial gracias al impulso otorgado por personajes de la talla de san Martín de Dumio, san Fructuoso de Braga, san Leandro, san Isidoro de Sevilla, san Valerio del Bierzo, san Millán, etc. Y según el testimonio de uno de estos personajes relevantes, Ildefonso de Toledo, en su obra *De Viris Illustribus*, habría sido un monje africano, de nombre Donato y discípulo de un eremita, el encargado de introducir en la península, en el último cuarto del s. VI, ‘la costumbre de aplicar una regla’ y, además, fundó un *monasterium*, el *Servitanum*: “*Donatus et professione et opere monachus cuiusdam eremite fertur in Africa extitisse discipulus. [...] Iste prior in Hispaniam monasticae obseruantiae usum*

*regulamque dicitur aduexisse*<sup>3</sup>. (Fig.1). Es decir, hasta entonces parece ser que en la Península Ibérica -y el vacío conciliar respecto a una normativa precisa no puede pasarnos desapercibido- reinaba una cierta ‘anarquía’ en el ámbito monástico, en el que se confundían muy fácilmente los ‘eremitas honestos’ con los ‘eremitas deshonestos’ y los ‘monasterios’ con los ‘cenobios’<sup>4</sup>. Una ‘anarquía’ que tendrá su reflejo, como veremos, en la personalista organización de los espacios monásticos y cenobíticos de los ss. VI-VII patrocinados por las élites laicas y eclesiásticas de *Hispania*<sup>5</sup>. Además, todavía entonces, en los ss. VI-VII, la paganización de las costumbres de una cierta parte de la población cristiana (especialmente la alejada de las ciudades) resultaba preocupante para la alta jerarquía eclesiástica<sup>6</sup>.



Figura 1. Monasterium Servitanum: reconstrucción virtual 3D, oratorium y cripta funeraria, según López Fraile, Barroso et alii (2008).

No obstante, no será la afirmación de san Ildefonso la única que sugiera el importante papel desempeñado por el mundo cristiano norteafricano y oriental en el origen y difusión del movimiento monástico en la Península Ibérica a lo largo de la sexta y séptima centurias<sup>7</sup>. Ni tan relevante papel parece haber surgido en

3 CODOÑER MERINO 1972: 120-121. MARTÍNEZ TEJERA 1997: 123, nota nº 15.

4 MARTÍNEZ TEJERA 2006a: 64 y ss.

5 *Idem*, 1997; 2007.

6 Especialmente por parte del obispo san Martín de Braga: BARLOW 1950. Pero no únicamente, pues el paganismo fue una preocupación constante para la iglesia hispana durante toda la Antigüedad Tardía: LÓPEZ QUIROGA – MARTÍNEZ TEJERA 2006.

7 Por otro lado, una hipótesis para nosotros algo más que plausible si tenemos en cuenta que son muchos los historiadores que abogan por un origen norteafricano del Cristianismo en la Península

aqueellos momentos, ya que en el IV se atestiguan los primeros contactos entre vírgenes y ascetas hispanos con Oriente, con Tierra Santa, con el lugar en el que un siglo antes, en el III, había nacido el movimiento monástico de la mano de personajes como san Antonio el Grande y san Pacomio<sup>8</sup>. Vírgenes y ascetas que en estos primeros momentos (s. IV-V) vivieron mayoritariamente en ciudades, aunque también lo hicieran en villas; de hecho, según la *Chronica* de Hidacio, en el año 456 ya vivía en la ciudad de *Bracara Augusta* (Braga, Portugal) un grupo de vírgenes que fue expulsado de la ciudad con motivo del saqueo de la misma a manos de las tropas de Teodorico<sup>9</sup>. Y fue en este contexto cristianizador y un tanto hostil para la figura del ‘monje’, del solitario, en el que surgió, en el último tercio del siglo IV, la figura de Prisciliano, líder de un movimiento ascético de marcada repercusión social (similar al producido en Oriente y que dio lugar al monacato egipcio y asiático) con un trasfondo dualista de raíces orientales<sup>10</sup> que caló fuerte entre la población, ya fuera noble o popular, hombre o mujer: el Priscilianismo. Un movimiento que tuvo en sus raíces ascéticas orientales una de las principales sombras, pues fue en Oriente donde tuvo lugar el nacimiento, además del Monacato, de la herejía gnóstica, muy ligada a la corriente herética maniqueista. Y de eso, y de magia, se le acusó a Prisciliano en el concilio de Zaragoza del 380:

*“Oriente y Egipto eran el origen de este mal, pero resulta fácil de determinar por quienes había sido cultivado en el principio. El primero que la llevó a Hispania fue Marcos, criado en Egipto, nacido en Memphis; sus seguidores fueron una tal Ágape, mujer no innoble, y el retórico Elpidio. Prisciliano fue instruido por ellos”<sup>11</sup>.*

Pero también fue en Oriente donde surgió el movimiento monástico. Y uno y otro, movimiento monástico y movimiento priscilianista, coincidieron -en lo que al tiempo respecta- en la *Gallaecia*, en el noroeste de *Hispania*, en el último tercio del siglo IV. Coincidieron en el tiempo y también compartieron conflictivas relaciones con la jerarquía eclesiástica, en especial con el estamento

---

Ibérica. Un estado de la cuestión en LÓPEZ QUIROGA – MARTÍNEZ TEJERA 2017.

8 TEJA CASUSO 1988.

9 MARTÍNEZ TEJERA 2006b: 113, nota nº 23.

10 FERNÁNDEZ CONDE 2004: 49.

11 Testimonio de Sulpicio Severo en: *Ibidem*, 53

episcopal<sup>12</sup>. Sobre la existencia de los que se consideran precursores del monje cenobita (vírgenes y ascetas) en la *Hispania* del siglo IV habla también el canon XIII del concilio de Elvira (Granada), que se ocupa de las “vírgenes consagradas a Dios” y del castigo que recibirían si estas cometían adulterio<sup>13</sup>. Que algo sucedía en la *Hispania* de finales del siglo IV en torno a vivencias espirituales rigoristas se refleja, especialmente, en las actas del I concilio de *Caesaraugusta* (Zaragoza, a. 380), al que asistieron 4 obispos galos y 8 hispanos, ya que nos informa de una práctica o costumbre muy difundida en dicha centuria: las profesiones monacales en masa. Por eso hablamos en 2006 de una gran efervescencia ascético-monástica a finales del siglo IV, y entre los muchos motivos legítimos que al parecer impulsaron a abrazar este nuevo estado de vida (son los *confessores*, *continentes*, *professae*, *Deo-votae*, *religiosae*, etc, que aparecen en los textos) cabe destacar la visión de la vida cenobítica como un martirio cotidiano que - al igual que el bautismo - absolvía los pecados y la identificación del monje con un miembro del coro eclesial<sup>14</sup>. ¿Tuvo algo que ver esta ‘efervescencia monástica’ con Prisciliano y sus enseñanzas? No soy quién para contestar esta pregunta, pero lo que si es evidente es que “El Priscilianismo primigenio, apoyado y difundido al principio por obispos, estaba más próximo, sin embargo, a la fisonomía de una iglesia eremítico-monástica que a la tradicional tardorromana: articulada y vertebrada sobre sedes episcopales urbanas, sólidamente jerarquizada y poco propicia para aventuras ascético-místicas”<sup>15</sup>.

Uno de los principales rasgos de la sociedad hispana de los siglos VI-VII fue una religiosidad compartimentada en “subculturas”<sup>16</sup>; y la correspondiente a la ‘subcultura monástica’ encuentra sus raíces en la gran cultura cenobítica oriental y no en la ‘versión romana’ ni en su ascetismo, como podría pensarse. Pero fue en el siglo VI cuando se manifestó la existencia de diversas ‘subculturas monásticas’ en *Iberia*<sup>17</sup>: mientras que en la *Tarraconense* las directrices relacionadas con el mundo monástico -recogidas en los concilios de Tarragona (516), Barcelona (540) y Lérida (546)- las marcan las prescripciones conciliares y sinodiales galas de la

---

12 MARTÍNEZ TEJERA 2013.

13 VIVES - MARÍN - MARTÍNEZ 1963: 4.

14 *Ibidem.*, 21-24: cánones 6, 9, 16 y 19; MARTÍNEZ TEJERA 2006b: 114.

15 FERNÁNDEZ CONDE 2004: 80.

16 CERRILLO MÁRTÍN DE CÁCERES 1985.

17 MARTÍNEZ TEJERA 1997: 117.

primera mitad de siglo, en la *Gallaecia* del tiempo de los Suevos se forja en base a una espiritualidad de claro cuño oriental, importada, implantada y difundida por el panonio san Martín de Dumio, que en las actas del II concilio de Braga (a. 572) recogió los “Capítulos de los concilios de los Padres Orientales”<sup>18</sup>. En el caso de la *Baetica* y de la *Carthaginense*, las influencias norteafricanas, básicamente agustinianas, se materializaron con la llegada -prácticamente en los mismos años del siglo VI, a partir del 570/571- de comunidades procedentes de esa zona: son las comunidades del africano Nancto, fundador -con el auxilio de la nobleza local- de un cenobio en las proximidades de Mérida, y la del abad Donato, fundador, como hemos indicado, del monasterio Servitano, en nuestra opinión uno de los primeros cenobios, y de patronato, de la Península Ibérica<sup>19</sup>.

Influencias monásticas orientales que también se dejan sentir en las obras de los grandes legisladores monásticos hispanos del siglo VII, san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso de Braga<sup>20</sup> y que aparecen representadas por las obras (reglas) de san Pacomio y san Basilio (siglo IV), y en las obras (también reglas) de Agustín, obispo de Hipona; de hecho, a finales del s. VI, hacia el a. 589, Eutropio -abad del monasterio Servitano, fundado por el norteafricano Donato- aconsejaba a los monjes que siguieran la disciplina que san Agustín dejó “*in octavo civitatis Dei libro*”<sup>21</sup>. Por su parte, las influencias provenzales procederán, básicamente, de las obras de san Cesáreo y san Aureliano, ambos obispos de Arlés, y de Juan Casiano. Más problemas plantean, a la hora de conocer su probable influencia sobre el monacato hispano, reglas como las de san Benito de Nursia (redactada entre los años 534 y 553), san Columbano o la llamada “*Regula Magistri*”, estas dos últimas también del siglo VI. Las influencias del monacato inglés e irlandés parecen penetrar en la Península Ibérica a través de la *Gallaecia*, en donde se encuentra introducida, desde el siglo VI, una comunidad céltica, la que conforma la iglesia de Britonia<sup>22</sup>.

Todos estos textos, basados en las Sagradas Escrituras, tienen en común que animan al monje a cumplir tres preceptos: la oración, la lectura y

---

18 LÓPEZ QUIROGA – MARTÍNEZ TEJERA 2017

19 MARTÍNEZ TEJERA 2006a: 67 y 77.

20 Las reglas hispanas en: *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso...*

21 MARTÍNEZ TEJERA 1997: 123, nota nº 15.

22 ORLANDIS ROVIRA 1964.

el trabajo; y en torno a estos principios organizará su modo de vida, si bien la configuración definitiva y distribución de estos hábitats monásticos dependerán de factores tan diversos como la regla o reglas que lo regían (recopiladas en el *Codex Regularum* o “códice de las reglas”, también conocido como *geronticon*, en el que encontrábamos, entre otras, las reglas de san Pacomio, san Basilio, Macario, Urseisio, Fausto de Reitz, Juan Casiano, san Agustín, san Benito, san Jerónimo, san Leandro, san Fructuoso, etc.), el tipo de comunidad que lo habite (masculina, femenina o mixta) o la actividad económica predominante (un monasterio de montaña, de llanura, etc.,)<sup>23</sup>. En cuanto a los tipos de comunidad, el monacato hispano presenta diversas modalidades, entre las que caben destacar -especialmente en la *Gallaecia*- los monasterios dúplices y los llamados “monasterios familiares” o “pseudomonasterios”. Los primeros tienen su origen, básicamente, en la “*tuitio*” o gobierno espiritual y material de los monasterios femeninos por los de varones, una medida que quedó reflejada en el canon XI del concilio II de Sevilla del 619, mediante la figura del monje “*preapositum virginus*”, mientras que en la “*Regula Communis*” -para algunos investigadores obra cercana a san Fructuoso, para otros del siglo X- (capítulos XV y XVII) esta función tutelar recaerá sobre un pequeño grupo de monjes<sup>24</sup>.

Los “monasterios familiares”, también conocidos como “pseudomonasterios” -de fundación privada-, aparecen condenados ya en distintos documentos conciliares de los siglos V y VI, tanto orientales como occidentales e hispanos; pero la condena más dura vendrá por parte de san Fructuoso en su *Regula Monachorum* (cap. I); su intento por regularizar espiritualmente estos monasterios hará que en el capítulo VI se creen las bases de un tipo de monasterios del que no existen más ejemplos conocidos que los hispanos: son los que denominamos hace tiempo “aldeas espirituales”. En dicho capítulo se acepta la recepción conjunta, dentro de un mismo monasterio, de familias enteras, prácticas que no se pudo llevar a cabo de la misma forma en toda la Península, pues en las fundaciones fructuosianas de la *Baetica* (mediados del siglo VII) los esposos y los hijos ingresaban en una comunidad de varones, mientras que la esposa e hijas lo hacían en una comunidad femenina<sup>25</sup>. Al menos, esa es la teoría.

23 Sobre el *Codex Regularum*: FREIRE CAMANIEL 2002.

24 MARTÍNEZ TEJERA 1997: 117-118.

25 DÍAZ Y DÍAZ 1974.

Los primeros ‘poblados espirituales’ tardoantiguos hispanos, monasterios y cenobios, el hábitat de solitarios, eremitas (tanto ‘honestos’ como ‘deshonestos’), anacoretas y cenobitas, surgieron gracias a la ayuda y colaboración de las élites, tanto eclesiásticas (como el cenobio fundado por el obispo Juan de Tarragona en el s. VII “*junto a la ciudad*”) como laicas, de fieles que donaban sus propiedades o su pecunio para su fundación y construcción<sup>26</sup>.

## 1. Los primeros ‘solitarios’ hispanos

La ‘vida monástica’ (representada en las figuras de vírgenes y ascetas) ya existía en *Hispania* con anterioridad a la llegada de los ‘pueblos bárbaros’ (409), y los testimonios literarios más antiguos siguen encontrándose en la documentación conciliar, en los cánones VI y VIII del concilio de Zaragoza celebrado el año 380<sup>27</sup>. Y aunque apenas sabemos nada del monacato de *Hispania* anterior al siglo V, si podemos afirmar que fue un movimiento ascético de carácter eminentemente aristocrático, relacionado con la élite teodosiana al menos en su origen, que en un principio seguiría las pautas establecidas en aquellos momentos por san Martín de Tours en la Galia<sup>28</sup>.

El monasticismo que surge en Oriente abre una nueva vía para alcanzar la perfección espiritual, en este caso a partir de la soledad y el aislamiento propugnado por los Evangelios: el eremitismo, el ‘apartamiento del mundo’, la ‘*fuga mundi*’. Eremitas, monjes solitarios que habitaban en monasterios<sup>29</sup>. Y eremitas que a partir del a. 320, por obra y gracia del egipcio Pacomio, se convirtieron en cenobitas y habitaron en cenobios. Sabemos por Juan Casiano que en la Galia de la primera mitad del s. V la vida cenobítica fue considerada como un tránsito, una preparación, a la vida en soledad, a la *anachoresis*. Pero esa es una ‘versión occidental’, pues originariamente surgió antes la figura del solitario,

---

26 Como el noble Gudilio, que aportó siervos y financiación para la construcción de tres iglesias: VIVES I GATELL 1942: 100-101. MARTÍNEZ TEJERA 1997: 124, nota nº 25. O la noble Minicea, que ayudó a Donato a construir el monasterio Servitano: CODOÑER MERINO 1972: 120-123. MARTÍNEZ TEJERA 2007: 25-26. Es decir, el monasterio Servitano fue un ‘monasterio de patronato’.

27 VIVES - MARÍN - MARTÍNEZ 1963: 16-19.

28 COLOMBÁS 1959. DÍAZ MARTÍNEZ 1988. GARCÍA MORENO 1993.

29 DÍAZ Y DÍAZ 1955.

anacoreta (*el que vive aparte*) que el cenobita. Y a esa figura la denominaron los textos conciliares de la primera mitad del s. VII, como ya hemos indicado en otro lugar, un ‘eremita honesto’ (*reclusus honestum*) o ‘eremita monástico’, aquél que para vivir en soledad previamente había pasado por la vida cenobítica: el grado de anacoreta se convertía así en un premio, en una recompensa terrenal. ¿Ocurría lo mismo en *Hispania*? El principio de soledad del monje anacoreta -como el del priscilianista- conllevaba consigo unos sentimientos de independencia y libertad que la Iglesia hispana tardoantigua no podía tolerar, máxime teniendo en cuenta lo reciente que estaba todavía en *Hispania* la ‘cuestión priscilianista’, que planteaba una eclesiología que negaba el modelo de ‘Iglesia jerárquica’ oficial sancionada en el concilio de Nicea (325)<sup>30</sup>. Pero, al mismo tiempo, tampoco podía renegar de la existencia de eremitas y anacoretas, ya que hablamos de un *modus vivendi* que fue aprobado y permitido por los Apóstoles. De un modo de vida que fue recogido por san Isidoro en sus *Etimologías*: “Anacoretas son quienes, después de la vida cenobítica, se dirigen a los desiertos y habitan solos en parajes despoblados: se les ha dado semejante nombre por haberse apartado lejos de los hombres [...] imitan a Elías y Juan; los cenobitas, en cambio, a los Apóstoles”. Y habla también, de un tercer tipo de monje: el eremita o ermitaño (de *eremos*, “*el que vive en el desierto*”), también llamado –afirma– “anacoreta”, aquel que ha “*huido lejos de la presencia de los hombres, buscando el yermo y las soledades desérticas*”<sup>31</sup>.

Resulta evidente que en la *Hispania* de los ss. V-VII no triunfó, por los datos que tenemos hasta el momento, esa ‘versión occidental’ ya recogida por Casiano del acceso al grado de anacoreta que obligaba a pasar previamente por la vida cenobítica. Conservamos ejemplos de aquellos siglos, de los que en su día llamamos ‘eremitas deshonestos’, aquellos monjes que se lanzaban a la soledad del ‘yermo’ de forma espontánea, quien sabe si continuando un modo de vida implantado por aquellos a los que san Isidoro denominó “montanos”, cristianos que en tiempos de las persecuciones (principios del siglo IV) decidieron refugiarse en los montes y se separaron de la ortodoxia católica imperante<sup>32</sup>; aquellos solitarios monjes errabundos o vagabundos de los que se ocuparon los asistentes al VII Concilio de Toledo (a. 646), “*que practicaban ese modo de vida sin antes*

30 ESCRIBANO PAÑO 2003.

31 *Etimologías*...Lib. VII, 13: T.I, 682-683. MARTÍNEZ TEJERA 2006a: 63 y 90.

32 *Ibidem*, Lib. VIII, 5: T. I, 696-697. *Ibidem.*, 64 y 90.

*haber vivido en algún monasterio conforme a las reglas monacales*<sup>33</sup>. Y entre los ejemplos conservados recordaremos brevemente el de *Aemilianus monachus* (s. VI) y nos ocuparemos de san Fructuoso (s. VII).

El primero (san Millán) fue un joven pastor de ovejas, de apenas veinte años de edad, que en la segunda mitad de la sexta centuria, y tras ser discípulo de un eremita de nombre Felices y recibir la oportuna educación, emprendió su aventura en solitario. Un solitario cuya “fama de santidad” creció hasta el punto de llamar la atención del entonces obispo de Tarazona, Didimio, que pretendió –pero no consiguió– “*hacer entrar al hombre en el orden eclesiástico puesto que estaba en su diócesis*”<sup>34</sup>. El segundo, *Fructuosus*, godo de nacimiento (puede que natural de *Complutum*, Alcalá de Henares) y de origen aristocrático, se retirará a las soledades de sus posesiones en El Bierzo (León) después de pasar por la escuela episcopal palentina dirigida por Conancio (en funcionamiento aproximadamente entre los años 607 y 639), tomar el hábito y recibir la tonsura<sup>35</sup>. Fructuoso practicó la vida en soledad sin pasar previamente por un cenobio, tal y como hicieron los primeros anacoretas, los “Padres del Desierto” que le inspiraron, ente otros los llamados ‘Padres Capadocios’<sup>36</sup>. Sus comienzos fueron los de un joven que hacia los 20 años de edad (como Millán) eligió las soledades de El Bierzo leonés para desarrollar su espiritualidad conforme a unos principios marcados por el rigor oriental de los “Padres del Desierto”; y para ello no eligió una soledad cualquiera, sino una con fuertes reminiscencias paganas, como suele ocurrir en muchos casos. Allí ejerció de auténtico anacoreta, “*vagando solitario por tierras frondosas, boscosas y ásperas, por cuevas y altas montañas, a la vez que orando, triplicando los ayunos y aumentando las viglias*”, como se narra en el Cap. III de la *Vita Sancti Fructuosi*<sup>37</sup>.

---

33 VIVES – MARÍN – MARTÍNEZ 1963: 255-256.

34 VÁZQUEZ DE PARGA E IGLESIAS 1943.

35 La *Vita* de este último en: DÍAZ Y DÍAZ 1974. Un análisis del mundo monástico fructuosiano, desde distintas perspectivas, en: LINAGE CONDE 1967. DÍAZ Y DÍAZ 1995. LÓPEZ QUIROGA 2002; 2005-2006. LÓPEZ QUIROGA – RODRÍGUEZ LOVELLE 2005. MARTÍNEZ TEJERA 2014.

36 TEJA CASUSO 1999.

37 MARTÍNEZ TEJERA 2006a: 166, nota nº 49.

## 2. Los primeros monasterios y cenobios hispanos

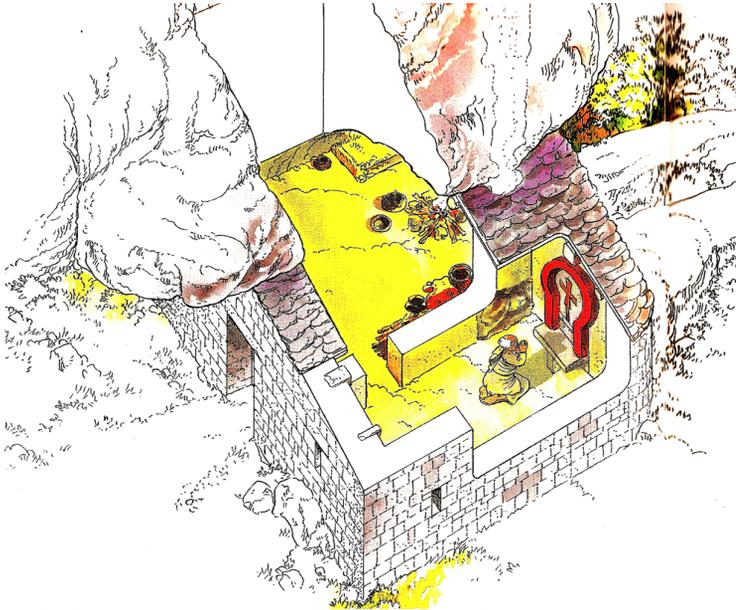
La ‘arquitectura monástica’ de este período -y en general a toda la arquitectura altomedieval- es todavía una gran desconocida, pese a los esfuerzos emprendidos en los últimos cuarenta años<sup>38</sup>. Los textos de aquellos siglos son pocos en noticias relacionadas con la organización y configuración de estos espacios de vivienda, trabajo y oración, y son muy pocos los que hablan de su estructura física o del uso al que estaban destinados sus dependencias. Unas fuentes literarias escasas, de dispar credibilidad y “cuasicerradas” que -salvo novedades documentales- poco más pueden ya dar de sí: nos referimos a los textos hagiográficos o “Vidas de Santos”, crónicas y actas conciliares. Solo unos textos de los ss. VI-VII escapan a esta consideración: las reglas monásticas, las “Etimologías” de san Isidro de Sevilla o los escritos de san Martín de Dumio y san Valerio del Bierzo. Y unos muy especiales: los realizados en piedra, los epígrafes.

Pero si hemos dedicado unas líneas a hablar de los tipos de monjes tardoantiguos, deberíamos hacer lo propio con sus hábitats, que se redujeron a tres grandes modalidades: ‘monasterios’, ‘cenobios’ y lavras. El ‘monasterio’ lo definió san Isidoro en sus *Etimologías*, como la habitación de un solitario, como el lugar habitado por un *monachus*, por un anacoreta (*anachoretas*, “el que vive aparte”) o ermitaño (*eremos*, “el que vive en el desierto”)<sup>39</sup>. El ‘monasterio’ fue, desde sus orígenes en Oriente, un ámbito unipersonal, extremadamente sencillo y humilde (readaptando cuevas, incluso con construcciones añadidas, o bien construyendo chozas y cabañas), de pequeñas dimensiones y aislado, pues los auténticos solitarios vivían en la más absoluta soledad (aunque soledad no significa aislamiento); espacios unipersonales y aislados que generalmente reunían las funciones de vivienda y de oratorio: son las denominadas “celdas-oratorios” (**Fig. 2**). ‘Monasterios’ que en ocasiones se denominaron *ergastulum*, un espacio de pequeño tamaño (*cellula*), existente “en” o “junto a” una *ecclesia*; es decir, refiriéndose a una humilde celda fabricada por el hombre. En este sentido, y en el interior de una iglesia, destacar las localizadas en las iglesias de Albelda (La Rioja)<sup>40</sup> (**Fig. 3**).

38 CABALLERO ZOREDA 1980; 1988. MARTÍNEZ TEJERA 1997; 2007; 2013; 2014; 2017.

39 *Etimologías...*, Libro XV, 4-5: 238-239.

40 TORRES 1990. ESPINOSA RUIZ 2005.



2. Reconstrucción de la celda-oratorio tardoantigua de Cueva Andrés (Quintanar de la Sierra, (Burgos), según José Ignacio Padilla 2003.

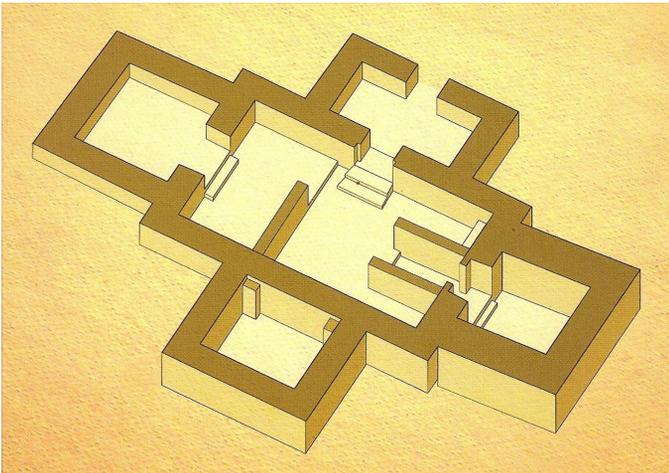


Figura 3. Iglesia de Las Tapias de Albelda (La Rioja) con una estancia que identificamos con un posible ergastulum; planta según Espinosa Ruíz 2011.

Y el ‘cenobio’ es el espacio destinado al ‘monje cenobita’, que es aquél que vive acompañado de otros monjes, bajo la observancia de una regla y la

obediencia a un abad. El cenobio, alejado de los hombres, que no aislado, acota el espacio en el que el cenobita desarrolla su espiritualidad individual. Espacios al servicio de una comunidad de ‘solitarios’ dirigida por un abad y regida por una o varias de las *regulae* contenidas en el *Liber regularum*, un código espiritual compilatorio en el que los textos normativos de san Isidoro, san Fructuoso y *Regula Communis* compartirán protagonismo en el s. VII con los textos de Pacomio, Basilio, Agustín, Juan Casiano o Benito de Nursia. Y si hacemos caso del testimonio ofrecido por el obispo Ildefonso de Toledo, en la Península Ibérica, los primeros cenobios comenzaron a aparecer a partir del año 570, que fue cuando tomó asiento la comunidad del africano Donato que, además de haber sido en su tierra discípulo de un eremita, dicen que vino acompañado de setenta monjes, que trajo consigo una extensa biblioteca y que fue el primero que trajo a *Hispania* la costumbre de aplicar una regla. Esta es la causa, pensamos, de que la arqueología no encuentre restos de grandes monasterios en el s. VI (salvo casos excepcionales como el de Dumio, cerca de Braga, en Portugal)<sup>41</sup> (Fig. 4).

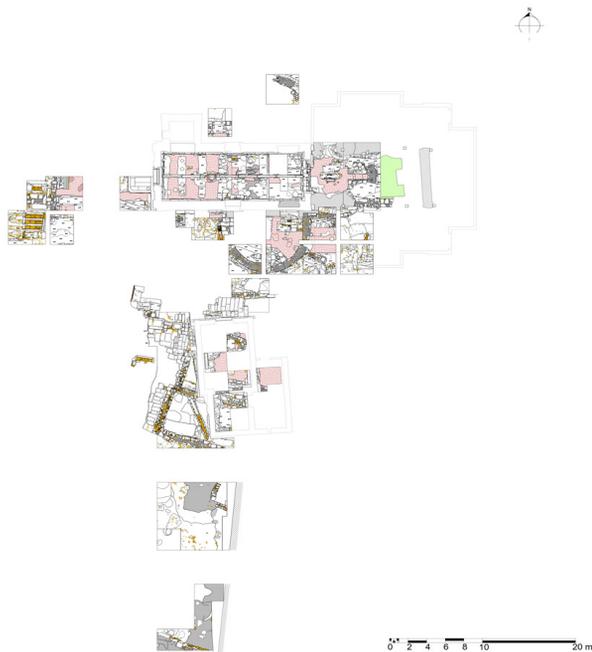


Figura 4. Planta de los restos arqueológicos de Dumio (Braga, Portugal), según Luis Fontes 2018.

41 MARTÍNEZ TEJERA 2006a: 86-87.

La tercera modalidad, la *lavrae* o *laurae*, también de origen oriental, permite conciliar la ascesis individual del monasterio con la comunitaria del cenobio: se trata de una fórmula habitacional (la ‘colonia eremítica’) surgida en Palestina que se constituye originariamente como un “conjunto de celdas individuales y dispersas a lo largo o en torno a un camino, donde la vida cotidiana la realiza el monje en su choza y la relación social deriva de las devociones colectivas que congregan al conjunto de los distintos hermanos”<sup>42</sup>. Y esta modalidad fue visualizada *in situ* a finales del siglo IV por la virgen hispana Egeria: “Así pues –afirma la peregrina en su viaje al monte Sinaí– el sábado por la tarde nos adentramos en la zona montuosa y llegamos hasta algunos eremitorios donde los monjes que allí moraban nos acogieron de manera muy cordial, ofreciéndonos toda su hospitalidad; hay allí, incluso, una iglesia con un sacerdote...”<sup>43</sup>. Una modalidad organizativa de sobras conocida en distintas zonas de la mitad norte de nuestra geografía peninsular (provincias de Burgos, Palencia, Santander, Logroño, etc.) (**Fig. 5**).



Figura 5. Laura o colonia eremítica de Presillas de Bricia (Burgos), Fot. Artemio Martínez.

Las construcciones monásticas hispanas de este período -monasterios y cenobios, ya sean de época sueva o de época goda- son tan diversas, desde el

42 *Ibidem*, 95, nota nº 104.

43 ARCE 1980: 192-194.

punto de vista material y espiritual, como las ‘subculturas’ monásticas en las que surgieron. Hasta el momento no se puede hablar de un ‘monasterio tipo’ en la *Hispania* tardoantigua, como se hacía hace casi cuarenta años, pues su morfología y configuración resultaba absolutamente personalista, resultado de la interpretación de muy diversos textos que realizaba una única persona. Y el ejemplo más claro lo encontramos en san Isidoro y san Fructuoso y en sus reglas monásticas, escritas, precisamente, para monasterios fundados en la primera mitad del s. VII: el monasterio honorianense y el cenobio complutense. ¿Hubo un monasterio ‘tipo isidoriano’ y otro ‘tipo fructuosiano’? En principio entendemos que no, pues dichas reglas tendrían distintas interpretaciones, dependiendo, por ejemplo, de la zona geográfica en la que se asentaran. Las excavaciones que se están llevando a cabo en Compludo (El Bierzo, León) servirán para comprobar el grado de adecuación con la normativa redactada por su fundador (**Fig. 6**), pero serán las excavaciones que al mismo tiempo se realizan en san Pedro de Montes (el *monasterium ruphianense*, su segunda fundación) las que nos den las claves para saber si siguió el modelo de Compludo, en cuyo caso podríamos hablar sin dudar, al menos, de un ‘modelo organizativo fructuosiano’<sup>44</sup> (**Fig. 7**).



Figura 6 (izquierda) . Imagen de las excavaciones iniciadas en 2018 en el lugar en el que la tradición y los hallazgos arqueológicos sitúan los restos del coenobium complutense fundado en El Bierzo por San Fructuoso en el s. VII, Fot. Artemio Martínez.

Figura 7 (derecha) . Imagen de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el ‘Claustro de los Arcos’ del monasterio de San Pedro de Montes (Montes de Valdeuza, León) en la campaña de 2018, Fot. Artemio Martínez.

44 Excavaciones que se están llevando a cabo desde 2017 en el marco del proyecto: *Los orígenes de la ‘Tebaida berciana’*, dirigido por el Dr. Artemio M. Martínez Tejera.

Algunas reglas monásticas definen el monasterio como un recinto acotado por una cerca o muro en la que únicamente se abría una puerta (*Regula Magistri ad Monachos*, cap. XV; *Regula Monasteriorum* de san Benito, cap. XLVIII y *Regula monachorum* de san Isidoro, cap. I). Y dentro de ese ámbito el monje debía disponer de todo lo necesario para su subsistencia y así disipar cualquier intención de contactar con el mundo *extra monasterium* (Fig. 8). Pues bien, este acotamiento no es una novedad de las reglas hispanas, ni siquiera occidentales, sino de las reglas orientales del siglo IV, como la *Regula ad Monachos* de san Pacomio, redactada entre los años 340-348 (caps. LI y LXXXIV), por el que fue el fundador del primer “cenobio”, del primer espacio comunitario monástico. En algunos casos, esta cerca podría ser un alto muro, como se aprecia también en los monasterios orientales (sirios, egipcios, turcos, etc.), lo que otorgaría al recinto monástico un aire de fortaleza<sup>45</sup>.



Figura 8. Plano general del monasterio de Melque (Toledo), según Caballero Zoreda 2007, ss.VII-X.

Lo que ya es un misterio para nosotros era como se organizaban los edificios en el interior del recinto y los edificios o dependencias con los que contaba<sup>46</sup>. ¿Se podrían diferenciar del típico asentamiento rural de esta zona, los castros? Quizás éste fuera el aspecto que presentaban aquellos monasterios fructuosianos de la *Gallaecia* y de otras provincias hispanas en los que se

45 MARTÍNEZ TEJERA 1997: 120.

46 *Idem*; 2007; 2013.

recogían a familias enteras, pero, desgraciadamente, no nos han llegado restos de los mismos debido –sin duda- a la pobreza de muchos de los materiales utilizados en su construcción (madera principalmente), pero también por la ausencia de excavaciones arqueológicas. No obstante, y gracias en su mayor parte a los textos, sea cual fuere el aspecto externo de los monasterios hispanos de estos siglos, todos ellos contaban con una serie de edificios o dependencias indispensables destinados a colmar tanto las necesidades espirituales como físicas de los monjes, entre otras el huerto: *“la fábrica del monasterio solamente tendrá en su recinto una puerta, y un solo postigo para salir al huerto... El huerto, así mismo, ha de estar incluido dentro del recinto del monasterio, en cuanto que mientras trabajan dentro los monjes no tengan pretexto alguno para andar fuera del monasterio”*<sup>47</sup> (Fig. 9).



Figura 9. Fuente del huerto monástico de San Pedro de Montes, la actual del s. XVI, Fot. Artemio Martínez.

Las necesidades espirituales las colmaba el monje en la iglesia, o iglesias, ya que podía haber más de un edificio cultural en un mismo recinto como en los casos de Montserrat y Tarragona, del siglo VII, y probablemente en Santa Lucía de El Trampal, Alcuescar (Cáceres), también del siglo VII, ya fuese como posible reflejo de un rito litúrgico occidental de carácter procesional, o bien por separar

47 *Idem*, 1992: 125.

la función propiamente litúrgica de la iglesia de su uso como espacio funerario, siguiendo medidas conciliares (canon XVIII del concilio de Braga del 561) que prohibían los enterramientos dentro de las basílicas, o bautismal<sup>48</sup>.

Y al igual que sucede con el espacio monástico en su conjunto, tampoco podemos hablar de una ‘iglesia monástica tipo’ en la tardoantigüedad hispana, ss. VI-VII<sup>49</sup>. Tenemos algunos datos parciales, como que había iglesias monásticas con dos coros. Una inscripción procedente de Bailén y fechada en el 691 da a conocer la existencia de una iglesia monástica hecha por el “*indigno abad Locuber y construida con dos coros*”<sup>50</sup>. Por su parte la *Regula Communis* (cap. XVII) afirma –al hablar de los monasterios dúplices, habitados por ‘monjes’ y ‘monjas’- que “*ambos sexos ocuparán coros distintos*” y prohíbe a los monjes “*volver la cabeza al coro de monjas*”. El hecho de que se refiera a los dos coros al hablar de los monasterios dúplices nos hace pensar que esta tipología únicamente está presente en las iglesias de este tipo de monasterios. De lo que no cabe duda es que se debía de tratar de un hecho poco frecuente pues mereció ser recordado en piedra. ¿Tienen algo que ver estas iglesias monásticas de dos coros con las iglesias contraabsidas? (**Fig. 10**) Esta tipología –de origen romano oriental- hizo su aparición en la Península Ibérica de los ss. IV-V (Torre de Palma, Portugal) y se desarrollará a lo largo del s. VI en un grupo de basílicas localizadas, principalmente, en la *Baetica*, *Lusitania* y *Cartaginense*. Partimos de un espacio de origen romano oriental cuyos paralelos cristianos extrapeninsulares más inmediatos en el tiempo se encuentran en la arquitectura cristiana norteafricana de aquellos mismos momentos (ss. IV-V)<sup>51</sup>. Más problemas plantean corroborar la existencia, en las iglesias monásticas, de estancias como el *sacrarium*, el *secretarium*, pórticos, contraábsides, etc.. Y su resolución pasa, entendemos, por conocer mejor el “rito hispánico”, o mejor dicho, los “ritos hispánicos”, ya que parecía existir más de uno y por conocer hasta qué punto se mezclaron las ‘costumbres monásticas’ con las ‘normas eclesiásticas’ (canon I del concilio de Braga del 561)<sup>52</sup>.

48 MUNDÓ I MARCET 1957. MARTÍNEZ TEJERA 1993. LÓPEZ QUIROGA - MARTÍNEZ TEJERA 2009.

49 ÍÑIGUEZ ALMECH 1955. PUERTAS TRICAS 1975.

50 MARTÍNEZ TEJERA (1990) 1997: 121, nota nº 30.

51 Sobre este espacio en la arquitectura altomedieval española y su evolución: MARTÍNEZ TEJERA 1993; 2006b: 121; 2009.

52 *Idem*, 1997: 124-125, nota nº 31.



Figura 10. Torre de Palma (Portugal), detalle del contraábside de la basílica oriental, ss.IV-V, Fot. Artemio Martínez.

Pero las comunidades monásticas no sólo se reunían para orar o para escuchar al abad en la conferencia (*collatio*), sino también para tomar los alimentos y así lo indican la *Regula Magistri* (caps. XXIII y XIV), la *Regula monachorum* de san Isidoro, redactada entre los años 615 y 619, y que no es más que -según sus propias palabras, cap. IX – “una acomodación de las reglas de Pacomio, Casiano y san Agustín” y la *Regula Monachorum* de san Fructuoso (Cap. III). Ya a finales del siglo VI (a. 570-580), en pleno reino suevo, san Martín de Dumio dedicará unos versos *In refectorio*, al *triclinium* del monasterio dumiense<sup>53</sup>. Y junto a esta dependencia, el comedor, se encontraría (al menos según el capítulo primero de la regla de san Isidoro), el *cellarium*, cillería o almacén destinado a recoger los servicios de la mesa o lo que había sobrado de la comida (**Fig. 11**). Esta zona de almacenes se complementarían con otras dependencias destinadas a guardar todo aquello relacionado con el vestido y aseo de los monjes o bien las herramientas y útiles de trabajo (*Regula Monachorum* de san Fructuoso, caps. V y XI) y con la existencia de graneros, *horrea*, etc.<sup>54</sup>.

53 *Idem*, 2007: 31-32.

54 *Ibidem*, 25-27.



Figura 11. Imagen de la cilla tardoantigua del monasterio Servitanum (Ercañica, Cuenca), Fot. Jorge Morín / Rafael Barroso.

Y también nos hablan los textos del dormitorio o dormitorios, ya que dependiendo de la cantidad de monjes que habitaban el monasterio, pudo haber más de uno, y así lo permite san Isidoro en el cap. XIII de su *Regula Monachorum*. Entre las dependencias asistenciales hay que destacar la hospedería monástica, que se encontraba, al menos a finales del siglo VII, fuera del claustro de los monjes (canon III, concilio III de Zaragoza del 691). Incluso fuera del monasterio, y el ejemplo lo tendríamos en el *xenodochium* de Mérida, en las inmediaciones del monasterio de Santa Eulalia; un modelo, el monasterio dotado de *xenodochium*, que encontramos instaurado en los primeros monasterios orientales sirios de los siglos V-VI (**Fig. 12**). Y junto a ésta, junto a la hospedería monástica, o formando parte de la misma, se encontraría la zona dedicada a los novicios, en donde permanecerían varios meses en los servicios de la hospitalidad (tanto según la *regula* isidoriana, caps. IV y XXI como la *Regula Monachorum* de san Fructuoso, cap. IX)<sup>55</sup>.

La dependencia asistencial de los monjes fue la enfermería o *locus aegrogantium*, situada lejos de la iglesia y de las celdas, aunque dentro del recinto monástico (al menos según regla de San Isidoro, cap. I); y en una celda más espaciosa de lo normal, con servidores escogidos por el abad, se colocaba

55 *Ibidem*, 28-29.

a los monjes ancianos y enfermos según san Fructuoso (*Regula Monachorum*, cap. XXIII y la *Regula Communis*, cap. VIII). Del resto de las dependencias monásticas tardoantiguas que aparecen reflejadas en los textos de la época (cocina, baños, biblioteca, *schola* o escuela monástica, portería, etc.), poco más podemos hacer que dar fe de su existencia<sup>56</sup>.



Figura 12. Restos del Xenodochium de Mérida (Badajoz), ss. VI-VII, Fot. Artemio Martínez.

## BIBLIOGRAFÍA

ARCE, A., 1980: *Itinerario de la virgen Egeria* (381- 384), Biblioteca de Autores Cristianos nº 416, Madrid.

BARLOW, C.W., 1950: *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>., 1986: “La carta 67 de Cipriano y el origen africano del cristianismo hispánico”, in *Homenaje al P. Saínz Rodríguez*, Madrid, T. III: 93-102.

CABALLERO ZOREDA, L., 1980: “La arquitectura monástica”, in *La comunicación en los monasterios medievales*, XV Centenario de San Benito, Ministerio de Cultura (Dirección General del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos), Exposición Itinerante organizada en colaboración con ANABAD, Madrid, 17-38.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 33 y ss.

- 1988: “Monasterios visigodos. Evidencias arqueológicas”, *Codex Aquilarensis* n° 1, 31-50.

CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E., 1985: “El concepto de subcultura y su aplicación en arqueología”, *II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres, 217-242.

CODOÑER MERINO, C., 1972: *El “De Viris illustribus” de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Acta Salmanticensia n° 65, Salamanca.

COLOMBÁS, G.M., 1959: “El concepto de monje y vida monástica hasta final del siglo V”, *Studia Monastica* n° 1, 257-342.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la C., (1986) 1988: “Ascesis y monacato en la península ibérica antes del siglo VI”, *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, T. III: 80-97.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., 1955: “El eremitismo en la España visigoda”, *Revista Portuguesa de Historia* T. VI (“Homenagem ao Prof. Pierre David”), 211-237.

- 1974: *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga.

- (1994) 1995: “El monacato fructuosiano y su desarrollo”, in *El Monacato en la diócesis de Astorga durante la Edad Media*, (Astorga) Astorga, 33-48.

ESCRIBANO PAÑO, M<sup>a</sup> V<sup>a</sup>., 2003: “La disputa priscilianista”, in *Historia del Cristianismo Vol. I Mundo antiguo*, dir. M. Sotomayor – Fernández Ubiña, Madrid, 459-480.

ESPINOSA RUIZ, U., 2011: *La iglesia de Las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de época visigoda*, Universidad de La Rioja, Logroño.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J., 2004: “Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad”, *Clio & Crimen* n° 1, 44-85.

FREIRE CAMANIEL, J., 2002: “El Liber Regular y el Codex regularum del monacato prebenedictino,” in: *Sub Iuce Florentis Calami: homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, ed. Manuela Domínguez García (Santiago de Compostela, 2002), 350-358.

GARCÍA MORENO, L.A. 1993: “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas Tardorromanas y visigodas”, *Habis* n° 24, 179-192.

ÍÑIGUEZ ALMECH, F., 1955: “Algunos problemas de las viejas iglesias españolas”, *Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma* VII, 9-180.

ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*, Texto latino, versión española, notas e índices por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, n°s 433-434. T. I (libros I-X), T. II (libros XI-XX), Madrid.

-*Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Introducción,

texto crítico y comentarios por Julio Campos, SCH. P., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios medievales, Vol. XXXII, Madrid 1960.

LINAGE CONDE, A., (1965) 1967: “En torno a la Regula Monachorum y su relación con otras reglas monásticas”, in *Actas do Congresso de Estudos da Comemoração do XIII Centenario da morte da S. Frutuoso* (Braga, Portugal), Bracara Augusta Vol. XXI, n°s 47-50, 123-163.

LÓPEZ QUIROGA, J., 2002: “Actividad monástica y acción política en San Frutuoso de Braga”, *Hispania Sacra* LIV, 7-22.

- 2005-2006: “Después del final de las villae entre el Miño y el Duero (ss. VII-X): comunidades ‘fructuosianas’, hábitat rupestre y ‘aldeas””, *Actas del IV Congreso de Arqueología Peninsular* (Faro 2004), publicadas en Cuadernos de Prehistoria y Arqueología nos 31-32, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 219-245.

LÓPEZ QUIROGA, J. - MARTÍNEZ TEJERA, A.M., 2006: “El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía”, *Archivo Español de Arqueología* Vol. 79, enero-diciembre (CSIC, Madrid), 125-153.

- 2009: “De corporibus defunctorum: lectura e interpretación histórico-arqueológica del canon XVIII del primer concilio de Braga (a.561) y su repercusión en la arquitectura hispana de la Antigüedad Tardía”, in *Morir en el Mediterráneo Medieval*, J. LOPEZ QUIROGA – A.M MARTÍNEZ TEJERA (Eds.), *Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-1000 A. D.) Conference Proceedings III*, British Archaeological Reports (BAR), Internacional Series S2001, Oxford, 151-180.

- 2017: “Cristianización y territorio en la Gallaecia de época sueva”, in *IN TEMPORE SUEBORUM. El tiempo de los Suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente* (Ourense, 15 de diciembre de 2017-06 de mayo de 2018), Cat. Exposición, Coords. Jorge López Quiroga – Artemio M. Martínez Tejera, Diputación de Ourense, Ed. Armonía Universal, Ourense, 115-152.

LÓPEZ QUIROGA, J. – RODRÍGUEZ LOVELLE, M., 2005: “La Hispania del siglo VII a través de la Vita Fructuosi”, in *Familla, Violence et Christianisation au Moyen Âge*. Melanges offerts à Michel Rouche (M. Burell-Th. Deswarte), Publications de la Sorbonne, París, 195-207.

MARTÍNEZ TEJERA, A.M., 1992: “El Jardín monástico Medieval (ss. IV-XI)”, *Codex Aquilarensis* (Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real) n° 7, 117-156.

- 1993: “El contraábside en la ‘Arquitectura de Repoblación’”, in *Repoblación y Reconquista*, III Curso de Cultura Medieval (Aguilar de Campo 1991) Madrid, 149-161.

- 1993: “De nuevo sobre áreas ceremoniales y espacios arquitectónicos intermedios en los edificios hispanos (ss. IV-X): atrio y pórtico”, *Boletín de Arqueología Medieval* nº 7, 163-215.

- 1996: “Dedicaciones, consagraciones y Monumenta consecrationis (siglos VI-XII): testimonios epigráficos altomedievales en los antiguos reinos de Asturias y León”, *Brigecio* (Revista de Estudios de Benavente y sus tierras), Centro de Estudios Benaventanos “Ledo del Pozo” (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) Nº 6, 77-102.

- 1997: “Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias”, in *Los Visigodos y su Mundo*, I Jornadas Internacionales (Madrid-Toledo 1990) Madrid, Arqueología, Paleontología y Etnografía nº 4 , 115-125.

- 2006a: “La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)”, in *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campo, 59-97.

- 2006b: “Reflexiones en torno a la edilicia cristiana en la tardo-antigüedad hispana (ss. IV-VII) (I)”, in *Galia e Hispania en el contexto de la presencia ‘germánica’* (ss. V-VII), J. LOPEZ QUIROGA - A.M. MARTÍNEZ TEJERA - J. MORÍN DE PABLOS (eds.), *Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-1000 A. D.)*, Conference Proceedings I, *British Archaeological Reports (BAR)*, Internacional Series 1534, Oxford, 109-187.

- 2007: “El hábitat ‘cenobítico’ en *Hispania*: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X)”, in *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, J. LOPEZ QUIROGA - A.M. MARTÍNEZ TEJERA - J. MORÍN DE PABLOS (eds.), *Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-1000 A. D.)*, Conference Proceedings II, *British Archaeological Reports (BAR)*, Internacional Series S1719, Oxford, 19-76.

- 2010: “La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en *Hispania*: entre la ‘oficialización’ y la ‘expansión’”, in *El tiempo de los ‘Bárbaros’. Perivencia y transformación en Galia e Hispania*, Zona Arqueológica nº 11, Alcalá de Henares, 223-270.

- 2013: “Obispo y Monacato en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VII)”, in *Episcopus, civitas, territorium*, *Congressus Internationalis XV*

Archaeologiae Christianae, Editionem curaverunt, Olof Brandt, Silvia Cresci, Jorge López Quiroga, Carmelo Pappalardo, 2 Vols., (Toledo 2008), Studi di Antichità Cristiana, pubblicati a cura dei Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana LXV, Città del Vaticano., Vol. 2, 1109-1138.

- 2014: “PER SPELUNCAS ET RUPES... Los ‘espacios monásticos’ en El Bierzo, de San Fructuoso de Braga a San Genadio de Astorga (siglos VII-X)”, in *In concavis petrarum habitaverunt. El fenómeno rupestre en el Mediterráneo Medieval: de la investigación a la puesta en valor*, J. LOPEZ QUIROGA - A.M. MARTÍNEZ TEJERA (eds.), Conference Proceedings IV, British Archaeological Reports (BAR), Internacional Series 2591, Oxford, 117-151.

M.A MUNDÓ I MARCET, M.A., 1957: “Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie”, in *Il Monachesimo nell’Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, IV Settimana di studio del centro italiano di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 73-118.

ORLANDIS ROVIRA, J., 1964: “Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica”, *Anuario de Estudios Medievales* I, 97-119.

PUERTAS TRICAS, R., 1975: *Iglesias hispánicas* (siglos V al VIII). *Testimonios literarios*, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural, Ministerio de Educación y Ciencia. Temas de Arte nº 4, Madrid.

*San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*, edic. crítica bilingüe por Julio Campos Ruíz e Ismael Roca Melia, Vol. II Biblioteca de Autores Cristianos 321 “Santos Padres Españoles”, Madrid 1971.

TEJA CASUSO, R. (1987) 1988: “Los orígenes del monacato (siglos IV-V)”, *Actas del I Seminario sobre El Monacato*, en *Codex Aqvilarensis* N° 1, 15-30.

- 1999: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del Cristianismo Antiguo*, Edit. Trotta, Madrid.

TORRES, J. M<sup>a</sup>, 1990: “El término “ergastulum” en la primera literatura monástica”, in *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antigüedad y Cristianismo VII, Murcia, 287-290.

VÁZQUEZ DE PARGA E IGLESIAS, L., 1943: *Sancti Braulionis Caesaraugustiani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani*, Escuela de Estudios Medievales, Madrid.

VIVES I GATELL, J., 1942: *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*, Instituto Jerónimo Zurita (2<sup>a</sup> Edic. ampliada, Barcelona 1969).

VIVES GATELL, J. - MARÍN, T. - MARTÍNEZ DÍEZ, G., 1963:  
*Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Colección España Cristiana, Textos,  
Vol. I, p. 16, Barcelona-Madrid.