

LOS MONASTERIOS DÚPLICES ESPAÑOLES EN LA ALTA EDAD MEDIA

SUMARIO

- I. EL LEGADO MONÁSTICO DE LA ESPAÑA VISIGODA.—1. *Consideraciones previas.*—2. *Las fuentes del monaquismo dúplice:* A) La «tuitio» de los monasterios femeninos. B) Los monasterios irregulares de fundación privada. C) El capítulo sexto de la «Regula Communis».
- II. EL MONAQUISMO DÚPLICE EN LA ESPAÑA CRISTIANA.—1. *La supervivencia de la tradición visigoda.*—2. *Los monasterios particulares de carácter dúplice.*—3. *El sistema pactual en los monasterios dobles.*—4. *El régimen de los dobles monasterios.*—5. *La composición de las comunidades dúplices.*

I. EL LEGADO MONÁSTICO DE LA ESPAÑA VISIGODA.

1. *Consideraciones previas.*

No es ésta la primera vez que fijamos la atención sobre el problema de los monasterios dúplices en España. Al considerar diversos aspectos de la historia de nuestras instituciones canónicas, el tema de este peculiar tipo de monaquismo se ha cruzado repetidamente en nuestro camino, aun cuando tan sólo fuera de un modo que podría calificarse de marginal. Así ocurrió al estudiar en las páginas de este ANUARIO la *Traditio corporis et animae* y la gama de vinculaciones que esta relación de *familiaritas* espiritual y temporal establecía entre las iglesias o monasterios medievales y una extensísima serie de personas de diverso sexo y condición, que a través de ella se ligaban con variable intensidad a aquellos establecimientos eclesiásticos¹.

1. «*Traditio corporis et animae*». La «*Familiaritas*» en las Iglesias y Monasterios españoles de la Alta Edad Media, en el ANUARIO DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL, XXIV, Madrid, 1954, págs. 95-277.

Más tarde, y también en este mismo ANUARIO, publicamos una monografía sobre *Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media*, donde la cuestión del monaquismo dúplice volvía de nuevo a plantearse: muchos de esos monasterios de fundación particular eran también, en efecto, dúplices o mixtos por razón de la comunidad que habitaba en ellos, y que estaba constituida, en todo o en parte, por personas pertenecientes a la familia o estirpe del fundador². Finalmente, en un tercer estudio aparecido en el *Homenaje a la memoria de don Juan Moneva*, abordamos directamente el tema del monaquismo dúplice, examinando en concreto los orígenes que este fenómeno tuvo en nuestra historia, las causas que determinaron su aparición en la tradición monástica española³. Al volver ahora de nuevo sobre él, conviene anticipar una precisión que servirá para delimitar el objeto de nuestra investigación: intentamos examinar el fenómeno de los monasterios dúplices en cuanto es producto típico de nuestra propia tradición monástica, ya que él es uno de los rasgos que la caracterizan y le dan su propio acento y matiz, dentro de la historia del monaquismo occidental. Por esta razón quedarán al margen de nuestro estudio ciertos brotes esporádicos y tardíos, aparecidos en nuestro solar por influencia extranjera, que responden a factores nuevos de directa inspiración ultrapirenaica y que no pueden, por lo tanto, encuadrarse dentro de aquella tradición monástica⁴.

Todavía parece oportuna una segunda puntualización, ésta de orden terminológico. Es habitual hablar indistintamente de monasterios dúplices y de monasterios mixtos y ello no parece correcto. Como advierte Leclercq, los dos vocablos no pueden manejarse por igual porque no son perfectamente sinónimos. El primer tipo de monasterios albergaba una comunidad de va-

2. *Los Monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media*, «A.H.D.E.», XXVI, Madrid, 1956, págs. 1-46.

3. *Los orígenes del monaquismo dúplice en España*, en «Homenaje a la memoria de don Juan Moneva», Zaragoza, 1955, págs. 237-248.

4. Vid., sobre este monaquismo dúplice tardío en la Europa occidental, DOM URSMER BERLIERE, *Les monastères doubles aux XII^e et XIII^e siècles* en «Mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique, classe de Lettres», II^e série, t. XVIII, 1924.

rones y otra femenina, colocadas ambas bajo una misma autoridad, pero netamente separadas la una de la otra ⁵. Podría, incluso, tratarse a veces de verdaderos monasterios diferenciados, aunque vecinos entre sí y anejos el uno del otro: tal sería, posiblemente, el caso de ciertas fundaciones de San Fructuoso de Braga ⁶. En los monasterios mixtos, en cambio, hombres y mujeres vivían en común y la Iglesia, como es natural, no aprobó jamás una tal clase de cenobios. Esta diversidad conceptual conviene tenerla presente desde el primer momento, aun cuando en muchas ocasiones el laconismo de las fuentes documentales hará imposible dilucidar en cada caso concreto si nos hallamos ante una comunidad de uno u otro tipo. En principio, puede pensarse con fundamento que las de carácter mixto se darían, sobre todo, en los monasterios irregulares de fundación privada y régimen más o menos gentilicio.

2. Las fuentes del monaquismo dúplice.

Al estudiar el origen del monaquismo dúplice, veíamos que, en España, no parece que pueda atribuirse a una sola fuente o raíz, sino que en su génesis coincidieron una serie de factores diversos, que actuaron a manera de concausas. Estos factores operaron activamente durante la época visigoda y su vitalidad fué bastante para informar también las vigorosas manifestaciones de este fenómeno monástico que se atestiguan en los primeros siglos de la Reconquista. Esas causas o factores las reducíamos en esencia a tres: la *tuitio* ejercida por monasterios de varones sobre comunidades de vírgenes; la aparición de numerosos monasterios familiares de fundación privada, al

5. H. LECLERCQ et J. PARGOIRE, artic. *monastère double*, en «Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie», t. XI^e, 2.^e partie, París, 1934, col. 2183.

6. SISTER FRANCES CLARE NOCK, S. C. N., A. M., *The Vita Sancti Fructuosi. Text with a translation, introduction and commentary*, «The Catholic University of America Press», Washington, D. C., 1946, págs. 146-47. Vid. «D.A.C.L.», XI, 2, col. 2182, donde se pone en guardia contra el peligro en que se incurre con frecuencia de confundir con los monasterios dobles los que fueron simplemente vecinos.

margen de la disciplina canónica y sin un régimen de observancia regular, y, por último, la singular forma de vida religiosa establecida por San Fructuoso de Braga en la *Regula Communis*, que originaría un tipo de cenobio calificado por García Villada como de «especie de ciudad monacal»⁷. Si los dos primeros factores no son desconocidos en otras regiones, sobre todo de Oriente, y fueron allí directamente determinantes de la formación de los monasterios dúplices, el tercero es peculiarmente hispánico y no se encuentran huellas de él fuera de nuestro suelo.

La legislación eclesiástica en el reino visigodo del siglo VI parece haber sido opuesta a la creación de monasterios dúplices. Un canon del concilio de Agde, reunido en el año 506, durante el reinado de Alarico II, y recibido luego en la *Hispana*, dispone que los monasterios de vírgenes se construyan lejos de los de varones, *propter insidias diaboli aut propter obloquutiones hominum*⁸. Dentro de ese mismo siglo VI, Justiniano promulgó su legislación contra los monasterios dobles que, según observa Pérez de Urbel, debía valer también para una parte de España, la que vino a hallarse por entonces sometida a la autoridad del Imperio bizantino⁹. Las decisiones justinianas son, en efecto, reiteradamente condenatorias y prohibitivas. En una ley del año 529, recogida en el Código, se ordenaba que en el plazo perentorio de un año desaparecieran las situaciones de esta índole¹⁰. Posteriormente, varias novelas se consagran a regular restrictivamente las indispensables relaciones de las comunidades de religiosas con el mundo exterior, con los ministros encargados del culto litúrgico o los apo-

7. Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España*, t. II, 1.^ª parte. *La Iglesia desde la invasión de los pueblos germánicos en 409 hasta la caída de la Monarquía visigoda en 711*. Madrid, 1932, pág. 310.

8. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones de la Iglesia española*, I, Madrid, 1849, pág. 411; Concilio de Agde de 506, can. XXVIII, *III monasterium puellarum procul a monachis construatur*.

9. FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, II², Madrid, 1945, pág. 11.

10. *Cod.*, I, III, 43.

crisarios que cuidaban de sus intereses materiales ¹¹. Una de las novelas, de enero de 546, vuelve expresamente sobre el tema de los monasterios dúplices para reiterar su prohibición y dictar normas de inmediata aplicación práctica, con el fin de proceder a la disolución de los que todavía existían ¹².

Pero si la legislación justiniana había de resultar ineficaz en las provincias orientales próximas a la metrópoli, como lo demostró la realidad posterior, con más razón tendría que ser letra muerta en el lejano enclave español, donde su dominio no llegaría a alcanzar sino una precaria y efímera existencia. Por eso no puede extrañar que en la segunda década del siglo VII, y precisamente en tierras de la Bética, las que más directamente recibieron el influjo bizantino, aparezca la primera legislación eclesiástica que abría uno de los caminos que podrían conducir a la creación de ciertos supuestos favorables al desarrollo del monaquismo dúplice.

A) La «tuitio» de los monasterios femeninos.

En el año 619, el Concilio II de Sevilla, presidido por San Isidoro en su calidad de metropolitano de la provincia eclesiástica, acordó que los monasterios de vírgenes se sometieran a la *tuitio* espiritual y temporal de los monjes. Es probable que esta decisión no tuviera otro alcance que el de reconocimiento y regulación de una situación preexistente, pero en todo caso el canon conciliar tiene la importancia de institucionalizar aquella situación y sancionarla legalmente. La tutela de los monjes se extendía no sólo a la atención de las necesidades del espíritu sino también al cuidado y administración de los intereses materiales de las religiosas. Para velar por éstos, debía designarse a un monje probadísimo, y el Concilio estableció, además, una serie de cautelas con el fin de asegurar el mantenimiento de la debida separación entre la comunidad protectora y la protegida y rodear de garantías las relaciones entre una y otra. El monasterio de vírgenes, a cambio del beneficio de la tutela, tenía que en-

11. *Novell.*, CXXIII, 2; CXXXIII, 3 y 5.

12. *Novell.*, CXXIII, 36.

cargarse de confeccionar la vestimenta para los religiosos del cenobio protector ¹³.

Este uso introducido en la Bética se hallaba muy difundido en Oriente. San Pacomio, Bgoul, Schenoudi y el mismo San Basilio de Cesárea lo favorecieron y propagaron, persuadidos de la conveniencia de que los monasterios femeninos en el desierto se levantaran en la proximidad de uno de varones, del que pudieran recibir cuidado espiritual y hasta auxilio y defensa, si llegaba el caso. Esta vecindad podía, sin embargo, conducir —y conduciría más de una vez— a formas de unión de intensidad creciente, incluso a la conversión en un cenobio dúplice ¹⁴. Un proceso semejante se daría también en tierras españolas, y en tal sentido cabe hablar de San Isidoro como del inspirador de una ley que favorecería la difusión del monaquismo dúplice. Sousa Soares advirtió, en efecto, la aparente incongruencia que existe entre las ideas del Santo, contrarias a ese sistema, y el canon del Concilio sevillano que, evidentemente, había de fomentarlo ¹⁵. Por ello no puede sorprender que, ya con anterioridad, Hilpisch afirmase que la *tuitio* de las vírgenes por los monjes fué una de las causas típicas de la formación de los monasterios dúplices en España ¹⁶, y que Mullins considere la legislación del Sínodo hispalense como punto de partida de la bri-

13. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de Cánones*, II, Madrid, 1861, página 673; Concilio II de Sevilla de 13 de noviembre de 619, can. XI, *De monasteriis virginum ut a monachis tueantur*.

14. LECLERQ ET PARGOIRE, «D.A.C.L.», XI, 2, col. 2182-83. MABILLON advirtió ya la analogía existente entre lo dispuesto por el canon hispalense y la regulación de las relaciones entre los monasterios de vírgenes y los de varones, tal como aparece en la vida de San Pacomio. JOHANNES MABILLON, *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, I, Lucae, MDCXXXIX, lib. XI, núm. XXVII, pág. 287.

15. CAMA BARROS, *Historia da Administração Publica em Portugal nos séculos XII a XV*, 2.^a edição dirigida por Torcuato de Sousa Soares; t. III, Lisboa, 1946; observações, núm. XXIV, pág. 344.

16. P. S. HILPISCH, *Die Doppelklöster, Entstehung und Organisation*, «Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens», Heft 15, Münster, 1928, pág. 53. Cfr. O. ZÖCKLER, *Ascese und Mönchtum*, II, Franckfurt, 1897, pág. 378.

llante fortuna que esas fundaciones habían de conocer en nuestro suelo ¹⁷.

Nicolás Antonio adivinó la ilación existente entre el canon del Concilio isidoriano y el sistema de protección de las comunidades femeninas, instaurado en sus fundaciones monásticas por San Fructuoso de Braga ¹⁸. Esta hipótesis parece sólidamente probable y podemos estimar las noticias de la *Vita Sancti Fructuosi* y los preceptos de la *Regula Communis* como el índice de la evolución experimentada por la institución de la *twitio* en el transcurso de unos breves decenios. El contraste entre ambas situaciones resulta interesante y permite comprobar el avance experimentado en el camino hacia un régimen dúplice, como consecuencia de la aplicación práctica del sistema tutelar ¹⁹.

Frances Clare Nock escribe que en ningún lugar de la *Vita* de San Fructuoso puede encontrarse la prueba de que el Santo fundase jamás monasterios de tipo dúplice; y para respaldar su afirmación, aduce el pasaje de la *Vita* en el que se refiere cómo al empezar a agruparse una multitud de mujeres en torno a la virgen Benedicta, la primera que había seguido la senda de la perfección religiosa en pos de las huellas del Santo, Fructuoso ordenó que se construyera para ellas una casa *in alia solitudine*, según era la costumbre ²⁰. Nock reconoce, en cambio, que la *Regula Communis* contiene una serie de preceptos claramente destinados a comunidades dúplices; pero de ahí no se deduce —afirma— que Fructuoso fuera fundador de monasterios de esta clase: resulta, simplemente, que el monaquismo dúplice era

17. SISTER PATRICK JEROME MULLINS, O. P., A. M., *The spiritual life according to Saint Isidore of Sevilla*. «The Catholic University of America Press», Washington, D. C., 1940, pág. 189.

18. NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, Ed. anotada por Francisco Pérez Bayer, vol. I, Madrid, 1787, pág. 385, núm. 267, n. 1.

19. La hipótesis de Bishko, recogida por Manuel C. Díaz, de que la *Regula Communis* no pertenece a San Fructuoso, no ha sido hasta ahora razonada con argumentos suficientes para que nos decidamos a seguirla y abandonar la opinión tradicional. Vid. MANUEL C. DÍAZ, *La cultura en la España visigótica del siglo VII*, en «Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», V, *Caratteri del secolo VII in Occidente*, tomo secondo, Spoleto, 1958, pág. 836, n. 66.

20. NOCK, *The Vita Sancti Fructuosi*, pág. 146.

un problema y una realidad viva en la España del siglo VII y que el Santo legislador visigodo al redactar su *Regula Communis*, que viene a ser una colección de ordenanzas episcopales, no pudo soslayar aquella realidad, sino que hubo de afrontarla y dictar las normas indispensables para hacerla discurrir por un cauce jurídico ²¹.

Todas estas afirmaciones, exactas en buena parte, resultan, sin embargo, demasiado simplificadoras. Por eso mismo pueden producir confusión y hacer enjuiciar defectuosamente una situación que, lejos de parecer sencilla, se nos ofrece en extremo compleja. Esa complejidad aconseja proceder con cautela y establecer las oportunas precisiones. Y la primera observación que puede arrojar alguna luz sobre el tema será la siguiente: si es cierto que la *Regula Communis* dedica una serie de capítulos a describir la situación anárquica creada por la multiplicación de monasterios irregulares de fundación privada y a procurar enmendarla, encauzando debidamente ese movimiento ascético, otros capítulos contemplan un supuesto muy distinto, el de casas religiosas regularmente constituídas, con vistas a las cuales se establece, precisamente, la norma de la *tuitio* de los monasterios femeninos por los varones. Sistema tutelar que, aunque es muy probable que se hallase ya consagrado por el uso en tiempos de San Fructuoso y no fuera—como hemos visto—de su personal invención, no es menos verdad que el Santo lo aplicó a monasterios femeninos fundados por su directa iniciativa. Y esta afirmación vale, en primer término, para el que albergó a la comunidad de mujeres reunida en torno a la virgen Benedicta.

21. *Ibid.* Téngase presente, como hace observar DOM A. MUNDÓ, que estamos en unos tiempos que era frecuente que los obispos escogieran la regla que debía seguirse en los monasterios de su jurisdicción; varios concilios les reconocieron expresamente ese derecho. Cuando dichos obispos eran monjes y poseían una cultura literaria, una de sus tareas primordiales fué el componer su propia regla. (Tal fué el caso de los obispos-monjes Leandro, Isidoro y Fructuoso. Vid. ANSCARI MUNDÓ, *Il Monachismo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Quaestioni ideologiche e letterarie*, en «Settimane di Studio sull'Alto Medioevo», IV *Il Monachismo nell'Alto Medioevo e la formazione della Civiltà occidentale*, Spoleto, 1957, pág. 94.

El episodio relatado en la *Vita* de la reclamación judicial interpuesta por el antiguo esposo de Benedicta sirve para que podamos contemplar el ejercicio *de facto* de la misión tutelar. Cuando se presentan en el monasterio de mujeres el *gardingo* prometido de la virgen y el *comes* designado por el Rey para juzgar el caso, es el *Praepositus virginum* quien les recibe, negocia con ellos y se ve al fin forzado a presentar a Benedicta ante el oficial real ²². Se trataba del monje, probado y virtuoso, a quien estaba confiada la cura espiritual y temporal de las religiosas, que desempeñaba con ese título de *Praepositus virginum*, perfectamente expresivo de su oficio. Y obsérvese que el cargo y la función existe, pese a tratarse de monasterios de directa fundación de San Fructuoso y estar emplazado el femenino en un lugar apartado del de varones, *in alia solitudine*..

Todo esto abona en favor de la recepción por San Fructuoso en sus fundaciones de la institución de la *tuitio* monástica, sancionada por el Concilio II de Sevilla. «Nada hay hasta aquí —escribíamos en otro lugar— que se aparte de la estricta aplicación del criterio del canon hispalense. Pero, si pasamos a examinar el texto de la Regla, podremos apreciar en seguida una primera diferencia. El Concilio había encomendado la tutela de cada monasterio a un solo monje y aunque, por lo que acabamos de ver, también en la regulación de San Fructuoso tal función compete a un *Praepositus virginum*, éste se encontraría rodeado de un pequeño grupo de compañeros, que le auxiliarían en el desempeño de su cometido» ²³. En efecto, la *Regula Communis* habla de la presencia, no ya de uno sino de algunos monjes en el monasterio femenino. Y aun en el caso de que esta Regla tuviera el carácter, que apuntaba Nock, de colección de ordenanzas episcopales, parece sumamente probable que Fructuoso, que admitió la *tuitio* en sus propias fundaciones, regulase su aplicación en éstas de acuerdo con las mismas normas que impuso quizá con carácter general a todos los monasterios

22. FLÓREZ, *España Sagrada*, XV, Madrid, 1759, apéndice IV, página 461.

23. ORLANDIS, *Los orígenes...*, pág. 240.

cuando legisló en calidad de obispo de Dumio o de metropolitano de Braga.

Según estas normas, se establece una clara distinción entre los principios que regulaban con carácter general las relaciones de los monasterios de varones y los femeninos, y las disposiciones especiales, valederas tan sólo para el pequeño grupo de monjes a quienes estaba confiada la tutela de las religiosas. El capítulo XV recoge aquellos preceptos de validez universal y ordena la total separación entre los monjes y las religiosas *quas habent tuendas*, partiendo de la prohibición absoluta de que habiten conjuntamente en una misma casa: *ut monachi cum sororibus uno Monasterio habitare non audeant*²⁴. El solo enunciado del capítulo XVI dice bien a las claras que contempla un supuesto diverso: *Quales fratres debeant cum sororibus uno in Monasterio habitare*. Frente a la anterior prohibición general, se dan aquí las normas que han de regir la convivencia con las religiosas del pequeño grupo de monjes a quienes está encomendada la misión tutelar y que tiene su habitación en el monasterio femenino. Y, adviértase bien, ya no se trata de un monje, como disponía el Concilio de Sevilla, sino de algunos monjes, *pauci et perfecti*, que moraban de continuo en la casa, en una parte del edificio convenientemente separada del resto: *in Monasterio puellarum procul a cella monachos habitare mandamus*²⁵.

No vamos a descender a un examen pormenorizado del contenido de esos capítulos y de las dos diferentes regulaciones que en ellos se establece, pues lo hicimos ya en otra ocasión²⁶. Importa tan sólo sacar la conclusión que de todo lo dicho claramente se desprende: que la *tutela* monástica estuvo muy lejos de ser ajena al proceso de formación de los monasterios dúpli-

24. LUCAS HOLSTENIUS-MARIANUS BROCKIE, *Codex Regularum*, I, Augustae Vindelicorum, MDCCLIX, pág. 215-16; *Regula Communis*, cap. XV, *Qualiter Monasteria virorum ac puellarum se custodire debeant*.

25. HOLSTENIUS-BROCKIE, *Codex Regularum*, pág. 216, cap. XVI.

26. Vid. *Los orígenes...*, págs. 240-42. Cfr. también NOCK, *The Vita Sancti Fructuosi*, pág. 147, en torno al significado de la misión del *praepositus* y al tipo de relación de dependencia de las religiosas con respecto a aquél.

ces. La institución sancionada por el canon hispalense abrió cauce jurídico a un sistema de protección, pero no fué más que el punto de arranque de un camino. Los preceptos de la *Regula Communis* son buen indicio de cuanto se había avanzado por él al cabo de muy pocos años. Y el progreso fué en una dirección que conducía hacia el monaquismo doble. Que los cenobios femeninos sometidos a tutela fueran ya casas dúplices en tiempos de San Fructuoso —¿cabe hablar en ellos de unidad de régimen?—, podrá ser cuestión opinable; pero de lo que no hay duda es de que estaban en trance de llegar a serlo. Como evidente es también, en suma, que la *trinitio* fué uno de los factores que de manera directa contribuyeron a la configuración de ese sistema monástico y a su difusión en la Península Ibérica.

B) Los monasterios irregulares de fundación privada.

Pero el monaquismo dúplice obedeció también a otras causas. Una de éstas, de primordial importancia, fué la proliferación de pequeños monasterios de fundación particular, que surgieron por doquier en la España del siglo VII.

Gama Barros llamó ya la atención sobre este aspecto de la realidad social de aquel tiempo y lo relacionó con el origen de los monasterios dobles: «Ja no seculo VII —escribió— costumavan algunas pessoas unir —se em corporação pelo vinculo do juramento com suas mulheres, filhos, servos e vizinhos, formando para si mosteiros em suas proprias casas, costume que S. Fructuoso Bracarense condemnava severamente no capitulo I. de su Regra. D' ahi vinha tal vez a origem dos mosteiros dúplices, cuja existencia o canon XX do concilio de Nicea de 787, prohibindo-os para o futuro, parece explicar pelo facto de familias interas renunciarem simultaneamente ao mundo»²⁷. Es muy atinada la observación de Gama Barros, aun cuando no parece, por lo que hasta ahora hemos expuesto, que se daba atribuir a los monasterios domésticos el exclusivo origen del monaquismo dúplice en nuestro suelo. Y acierta también el gran his-

27. GAMA BARROS, *Historia da Administração*, II², Lisboa, 1945, página 88.

toriador portugués al entender el canon del Concilio I de Nicea como el testimonio de que en Oriente, al igual que aquí, el movimiento de ascetismo familiar dió lugar a la creación de comunidades monásticas de carácter doble.

San Fructuoso, en el capítulo I de la *Regula Communis*, nos dejó esbozado un cuadro de negras tintas sobre la situación creada por la multiplicación de los monasterios familiares. Pero, en todo caso, sus noticias son de mucha utilidad porque reflejan un interesante aspecto de la vida real de la época. «Es —escribimos en otro lugar— la narración de un abuso, pero de un abuso que responde a una mentalidad y a un ambiente»²⁸. Algunos laicos movidos por un afán, tal vez sincero pero imprudente, de asegurar la salvación de sus almas —*ob metum gehennae*—, recurrían al singular expediente de convertir sus villas rurales en pseudomonasterios y constituir allí, con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos, una comunidad religiosa *sui generis*, a la que los miembros se ligaban por el vínculo del juramento²⁹. Otras veces eran presbíteros los que incurrían en parecidos abusos³⁰.

Indiscreto ascetismo familiar. Es notable la analogía que existe entre la aparición de estos monasterios familiares en España y en Oriente. Pargoire ha reconstruído la historia de la erección de uno de esos cenobios bizantinos, que tal vez reproduzca con bastante aproximación el posible origen de más de una de las fundaciones visigodas contemporáneas. Unos esposos, Jorge y Theophanô, tomaron la resolución de consagrar a Dios los últimos años de su vida. Pero en vez de retirarse cada uno, como hubiera sido lo correcto, a un monasterio distinto, ciertas plaudos consideraciones y el prurito de poder gloriarse de ser ellos mismos fundadores les decidieron a crear su propio monasterio. Eran ricos y poseían un gran latifundio, en cuyo centro estaba

28. ORLANDIS, «*Traditio corporis et animae*», ed. separata, pág. 24.

29. HOLSTENIUS-BROCKIE, *Codex Regularum*, I, pág. 208; *Regula Communis*, cap. I; *Ut nullus praesumat suo arbitrio monasteria facere nisi communem collationem consulerit, et hoc Episcopus per canones et regulam confirmaverit.*

30. *Ibid.*, pág. 209; *Regula Communis*, cap. II: *Ut presbíteri saeculares non praesumant absque Episcopo, que per Regulam vivit, aut consilio Sanctorum patrum, per villas Monasteria construere.*

la *villa*, con toda suerte de dependencias. Se hicieron las obras indispensables y pronto surgió allí un monasterio doble, cuyas comunidades estaban integradas, en gran parte, por parientes y servidores del matrimonio fundador. Jorge, convertido en el Padre Gerásimo, encabezó la comunidad de varones y Theophanô, bajo el nombre de Madre Theoctista, fué la superiora de las mujeres ³¹.

La historia de esta fundación debió repetirse muchas veces en el mundo bizantino. El Concilio II de Nicea, al tratar del problema de los monasterios dobles, señala como causa principal de su existencia la relación familiar entre los fundadores, que colectivamente deseaban abrazar la vida religiosa —*qui autem volunt cum cognatis mundo renuntiare et vitam sequi monasticam*—, y a la misma razón originaria de parentesco atribuye el fenómeno del monaquismo dúplice el diácono Ignacio, biógrafo del Patriarca San Nicéforo. Buena prueba del arraigo de estos monasterios la constituye el hecho de que el Concilio niceno de 787, aun prohibiendo su creación en el futuro, se mostró con ello más transigente de lo que había sido Justiniano: toleró que continuasen los que ya existían, a condición de que las relaciones entre las dos comunidades se atuvieran a las normas establecidas por San Basilio de Cesárea ³². Pero en Bizancio, la existencia de los monasterios dúplices se acercaba ya a su fin; estaba próxima su desaparición definitiva en los primeros años del siglo IX, como consecuencia de la enérgica acción pastoral y disciplinar del mencionado Patriarca Nicéforo de Constantinopla ³³.

En España, estas fundaciones de índole privada y familiar —*monasterios propios*, si queremos emplear una denominación

31. J. PARGOIRE, *Les monastères doubles chez les Byzantins*, en «Echos d'Orient», IX, 1906, pág. 21-25, recogido en «D.A.C.L.», columnas 2185-86.

32. HOLSTENIUS-BROCKIE, *Codex Regularum*, I, en especial, páginas 103 y sigs. Vid., particularmente, entre otras, *interrogatio* CLXXIV, CXCVII, CXCIX, CCI, etc.

33. TEJADA Y RAMIRO, *Colección*, III, pág. 825; Concilio II de Nicea, can. XX: *Non oportet deinceps ex uno duplex fieri monasterium, et de duplicibus monasteriis*. Cfr. «D.A.C.L.», col. 2187.

tan inadecuada como la de *iglesias propias*—, se sustraerían a la ley diocesana con más aparente razón que las iglesias, justamente por el hecho de estar habitadas por cierta especie de comunidad³⁴. Esa traza de vida monástica favorecía el intento de los fundadores de liberarse de la intervención episcopal y obtener las ventajas y la autonomía patrimonial que la legislación conciliar del siglo VII, tan propicia a los monasterios, reconocía generosamente a los verdaderos cenobios³⁵. Todo ello no hacía sino agravar el problema y daba pie a los excesos denunciados por San Fructuoso, inevitables muchas veces, aun en casos en que el móvil fundacional hubiera sido bien intencionado y respondiese a un impulso de sincero fervor. Estos monasterios familiares serían, además, con frecuencia, no ya dúplices sino mixtos, con todos los peligros que esa indiscriminada convivencia de varones y mujeres llevaba consigo. La oposición de San Fructuoso estaba, pues, plenamente justificada, sin que ello signifique que existan buenas razones para pensar que logró poner fin a tales abusos. Los hechos posteriores parecen probar más bien lo contrario: los monasterios familiares de carácter mixto conocieron un notable florecimiento durante la Alta Reconquista, lo que demuestra que la simiente había conseguido sobrevivir más allá de los límites temporales de la época visigoda. Pero la intervención de San Fructuoso tuvo, además, la singular virtud de abrir un nuevo cauce al ascetismo familiar, que inexorablemente había de operar en sentido también favorable al régimen del doble monaquismo³⁶.

34. El Concilio de Lérida de 546, en su canon tercero, a más de recoger la legislación restrictiva de Concilio de Agde de 506 y del I de Orleans de 511, se refirió expresamente al caso de las fundaciones particulares hechas por laicos. TEJADA Y RAMIRO, *Colección*, II, pág. 140; Concilio de Lérida de 546, can. III: *De monachis, ut clerici ordinentur cum voluntate abbatis, et quae monasterio offeruntur non auferantur, et de basilicis quae laici facerint...* Si autem ex laicis quisquam a se facta basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, eam diocesana lege audeat segregare.»

35. ORLANDIS, *Los monasterios familiares*, ed. separata, págs. 13-15.

36. ORLANDIS, *Los orígenes...*, *ob. cit.*, pág. 14.

C) El capítulo sexto de la «Regula Communis».

El capítulo sexto de la *Regula Communis* prevé la recepción conjunta en los monasterios de familias enteras —esposo, esposa e hijos menores de siete años—. San Fructuoso, a la vez que combatía el desorden de los monasterios irregulares de fundación privada, quiso encauzar cuanto de aprovechable pudiera haber en aquella corriente de imprudente ascetismo. Los móviles que impulsaba a todo un grupo familiar a abrazar colectivamente la vida monástica podían responder a impulsos de sincero fervor; la frustración de los designios iniciales no tendría muchas veces otra causa que la misma flaqueza humana, que marchitaría aquellos nobles intentos por faltar el respaldo de las indispensables garantías. San Fructuoso deseaba apartar tales peligros, sin oponerse por principio al ascetismo familiar. El enunciado mismo del capítulo de la Regla es de por sí bastante significativo: *Qualiter debeant viri cum uxoribus ac filiis absque periculo vivere in monasterio* ³⁷.

Se trata, según parece, de un supuesto diverso del que presenta la *Vita Sancti Fructuosi* cuando describe aquel maravilloso impulso de fervor —*tanta itaque in utroque sexu almiñca florebat sanctitas*—, que impulsaba a hombres y mujeres con sus hijos e hijas a renunciar al mundo y abrazar la vida de perfección, siguiendo las huellas del Santo y de la virgen Benedicta. Allí está claro que los esposos y los hijos ingresaban como monjes en la comunidad de varones —*ut viri cum filiis suis ad Sanctam se converterent Congregationem monachorum*—, y las esposas entraban con sus hijas en el monasterio de mujeres —*matronae vero eorum cum filiabus suis Sancto se sociarent consortio pueblarum*—, en aquel monasterio que Fructuoso había construído para ellas *in alia solitudine* y que, como veíamos, estaba sujeto a la *tuitio* del cenobio del Santo ³⁸. En el supuesto previsto por la *Regula Communis* las cosas ocurren de diverso modo. Todos los miembros de la familia ingresan, al parecer, en un mismo monasterio y se someten a la única autoridad del

37. HOLSTENIUS-BROCKIE, *Codex Regularum*, I, pág. 211.

38. *España Sagrada*, XV, págs. 460-61; NOCK, *The Vita Sancti Fructuosi*, pág. 146.

Abad, a quien incumbe determinar solícitamente el régimen de vida a que estarán sujetos, los pormenores de su peculiar observancia. El monasterio atenderá a todas sus necesidades, incluso de orden material, por lo que debían abandonar cualquier preocupación por el cuidado de los bienes patrimoniales que antes poseyeran. Pero ese desprendimiento y su obediencia a la autoridad abacial no significa que se tratara de una verdadera profesión monástica. Su permanencia en el monasterio era a título de *hospites et peregrini* y la disciplina que debían guardar sería menos rígida que la de los monjes. En efecto, las normas que regulaban las relaciones que podían mantener entre sí eran más suaves que las valederas para religiosos de distinto sexo: marido y mujer, aun viviendo separados uno de otro, podían verse y hablarse con licencia del Prior, y a los niños, que también vivían aparte, bajo la custodia de un monje experimentado, se les permitía acudir junto a sus padres cuantas veces lo desearan. Estamos, en fin, ante una singular forma de vida canónica —consecuencia de la *traditio* en manos del Abad—, cuyo mayor parecido habrá que buscarlo en ciertos tipos de entrega de familiares y oblatos en monasterios de los siglos siguientes, de los cuales pudieron ser los *hospites* de la *Regula Communis* un importante y próximo precedente ³⁹.

¿Debemos concluir de todo lo dicho que San Fructuoso fuera un fautor del monaquismo dúplice? Nicolás Antonio no vacila en responder afirmativamente, en atención a los cenobios ideados por el Santo donde se recibieron familias, de acuerdo con el capítulo sexto de la Regla Común, y que no fueron, como hemos visto, los únicos que él fundó ⁴⁰. Zöckler y más recientemente Fernández Alonso, expresan una opinión semejante y coinciden en interpretar el título mismo de *Regula Communis* como la prueba de que estaba especialmente destinada a regir un monasterio de tipo dúplice ⁴¹. Pérez de Urbel se opone ro-

39. ORLANDIS, «*Traditio corporis et animae*», págs. 28-34.

40. *Biblioteca Hispana Vetustas*, I, pág. 267; Vid. MABILLON, *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, I, 1, XIII, núms. XL-XLIII, págs. 364-65.

41. ZÖCKLER, *Ob. cit.* II, pág. 378; J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, págs. 492-93.

tundamente a tal interpretación y no quiere ver en esta Regla el más ligero indicio de doble monaquismo: «El título de *Regla Común* —escribe— parecería justificar esta apreciación, pero en realidad esta Regla no se acuerda de los monasterios dúplices sino para condenarlos»⁴².

Parece evidente —como afirma Pérez de Urbel—, que el título de *Regula Communis* no puede estimarse como indicativo por sí mismo de que la Regla se destinaba a ordenar la vida monástica de comunidades de carácter doble. Pero sería temerario no querer reconocer en ella ninguna huella ni indicio de doble monaquismo. Los monasterios que la Regla condena son los de fundación privada, habitados por comunidades de índole familiar y que las más de las veces serían, no ya dobles, sino mixtos. Pero la Regla Común —como veíamos— reglamenta la *tuitio* en un sentido que fácilmente podría provocar la conversión de los cenobios protegidos en monasterios dobles. Y esa Regla Común abrió también las puertas de un mismo monasterio a familias enteras, que eran acogidas dentro de sus muros y cuyos miembros moraban allí establemente y en calidad de «huéspedes», sometidos a la autoridad de un único Abad. Una condición, la suya, perfectamente diferenciada de la monástica, según el texto de la Regla, «aunque es posible —como advertíamos en otro estudio— que la continuidad de su permanencia en el monasterio y la poca fijeza de los conceptos jurídicos llevase a confundir y unificar lo que en principio pudo estar perfectamente diferenciado»⁴³. Por todas estas razones podemos concluir que si la supervivencia de los monasterios particulares fué uno de los factores que determinaron el florecimiento del monaquismo dúplice en la Alta Reconquista, es muy probable, también, que las tradiciones inspiradas en el movimiento ascético de San Fructuoso operasen en análogo sentido y contribuyeran a producir ese mismo resultado, más allá de los límites cronológicos de la España visigoda.

42. *Los monjes españoles en la Alta Edad Media*, I, pág. 435.

43. *Los orígenes...*, *Ob. cit.*, pág. 245.

II. EL MONAQUISMO DÚPLICE EN LA ESPAÑA VISIGODA.

I. *La supervivencia de la tradición visigoda.*

La época visigoda representa un período de decisiva importancia en la historia monástica española. Como ha escrito Dom Mundó, si Italia no tuvo un monaquismo autóctono hasta los tiempos de San Benito, así faltó también en la Península Ibérica un monaquismo característico hasta que surgió como uno de los frutos del florecimiento espiritual visigótico. Este monaquismo presenta unas notas peculiares, de las cuales la más característica es el *pactum*, el contrato entre el abad y los monjes⁴⁴. Podríamos añadir que, al lado del sistema pactual, es oportuno señalar también como rasgos propios de la tradición monástica suevo-visigoda los singulares fenómenos de ascetismo familiar, reprobados y encauzados a la vez por la *Regula Communis*, y las acusadas tendencias hacia el doble monaquismo, a que hemos hecho referencia en las páginas anteriores.

La tradición monástica visigoda sobrevivió a la catástrofe que terminó con la existencia misma del Estado. Bajo el dominio musulmán, los monjes mozárabes de los cenobios cordobeses fueron —a juicio de Pérez de Urbel— «los genuinos continuadores de los monjes visigodos formados bajo la dirección de San Isidoro y San Fructuoso»⁴⁵. Los más famosos monasterios de la Córdoba musulmana eran dúplices y en las dos comunidades regidas por la autoridad de un único abad había numerosos niños, un significativo pormenor que hace pensar en la recepción conjunta de familias en el monasterio, prevista y sancionada por la Regla Común.

En los núcleos cristianos del norte de la Península, la pervivencia del sistema pactual es uno de los indicios que permite identificar la continuidad de la tradición indígena. Huellas de

44. MUNDÓ, *Il Monachesimo nella Penisola Iberica...*, en «Settimana», IV, pág. 103.

45. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en los tres primeros siglos de la Reconquista*, en el «Boletín de la Academia de la Historia», tomo CI, Madrid, 1932, pág. 25; también en *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, págs. 265-66.

este régimen las encuentra Abadal en el *pacto* con que se inicia en 807 la fundación del monasterio de Gerri y posiblemente en la carta de comunidad de Sant Esteve de Servás, del año 833. Se trata de monasterios de la Cataluña carolingia donde esa tradición visigoda, tras de sobrevivir un siglo al final del Reino gótico, iba a desvanecerse muy pronto bajo la creciente presión de las influencias benedictinas procedentes de más allá del Pirineo ⁴⁶. Pero si en el nordeste de la Península la Regla de San Benito suplantó pronto al monaquismo de estirpe visigoda, éste persistió de un modo mucho más perdurable en los otros territorios libres de la España cristiana.

La recepción de la Regla benedictina no significó, en modo alguno, la desaparición del régimen monástico dúplice. En efecto —como escribe Dom Schmitz, el historiador de la Orden de San Benito—, fueron innumerables los monasterios dobles que existieron bajo esta Regla y en las cuales las religiosas se hallaban sometidas, tanto en el aspecto económico como en el disciplinar, a la autoridad del Superior de la comunidad de varones, que gozaba sobre ellas de la *potestas paterna* y de jurisdicción plena ⁴⁷. Sin embargo, el excepcional éxito del monaquismo dúplice en la Alta Reconquista se dió, sobre todo, en territorios y ambientes no afectados todavía por las corrientes ascéticas preponderantes en el Occidente europeo, sino empapados de las tradiciones monásticas visigodas, lo que no empece a que ese régimen persistiera cuando la Regla de San Benito consigue penetrar en ellas y obtener, por fin, un predominio indiscutido.

2. Los monasterios particulares de carácter dúplice.

Ya Ambrosio de Morales —y su testimonio es invocado por Julio Puyol—, al historiar la época de Ordoño I, hacía obser-

46. RAMÓN D'ABADAL, *Catalunya Carolingia*, vol. III. *El comtats de Pallars i Ribagorça*. Primera part, Barcelona, 1955 pags. 208-209. Cfr. en la segunda parte del mismo volumen, pág. 280, doc. núm. 1, de 20 de junio de 807, fundación de Gerri; pág. 284, doc. núm. 9, de Sant Esteve de Servás, de noviembre de 833.

47. DOM PHILIBERT SCHMITZ: *Histoire de l'Ordre de Saint Benoit*, I, Maredsous, 1942, págs. 299-300.

var que la mayor parte de los monasterios de entonces eran de carácter dúplice ⁴⁸. No tiene esta observación valor episódico o circunstancial, sino que refleja lo que fué la tónica dominante durante varios siglos. Por eso escribe Sánchez Albornoz que los monasterios dúplices alcanzaron «gran difusión y larga vida en el reino asturleonés» y que conforme a este régimen se fundaron «las más célebres comunidades religiosas del país», Guimáraes, Sobrado, Piasca, Covarrubias, Aguilar y tantas otras ⁴⁹.

Es bien sabido el procedimiento por el que surgió un sinfín de monasterios de creación particular que contribuyeron muy eficazmente a la repoblación y puesta en cultivo de las tierras reconquistadas. Sánchez Albornoz, también resume en breves y gráficas palabras unos hechos que debieron reiterarse una y otra vez. «Un presbítero, un abad, un hombre temeroso de Dios o una mujer piadosa levantaban en su heredad una iglesia en honor de un santo, construían junto a ella un claustro, atraían a sí algunos «gasalianes» o compañeros, dótaban al cenobio con sus bienes y la nueva comunidad religiosa iniciaba una nueva vida de oración y trabajo» ⁵⁰. Estos monasterios, que en muchas ocasiones no pasaron de tener una vida efímera, pero que otras veces alcanzaron dilatada y próspera existencia, recuerdan por las circunstancias que rodean sus orígenes a aquellos monasterios irregulares condenados por San Fructuoso de Braga. Su vigoroso auge en la España cristiana es buena prueba de que la semilla no se había extinguido del todo en la época

48. AMBROSIO DE MORALES, *La Coronica General de España*, Alcalá, 1574-86, lib. XIV, cap. I; JULIO PUYOL, *Orígenes del Reino de León y de sus instituciones políticas*, «Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», tomo XII, Madrid, 1926, págs. 110-11.

49. CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Serie de documentos inéditos del Reino de Asturias*, en «Cuadernos de Historia de España», I-II, Buenos Aires, 1944, pág. 317; Vid. también, *Una ciudad hispano-cristiana hace un milenio. Estampas de la vida en León*, Buenos Aires, 1947, pág. 155, nota 49.

50. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Serie de documentos*, «Cuadernos» I-II, páginas 318-19; Cfr. ORLANDIS, *Los monasterios familiares...*, pág. 19 y siguientes, el apartado que lleva el epígrafe «La fundación de monasterios particulares».

visigoda y que la realidad social y espiritual de los primeros tiempos de la Reconquista fué clima propicio para que se desarrollase y alcanzara un renovado florecimiento.

Estos monasterios particulares, como ocurría ya con los visigodos, fueron muchas veces dúplices y, probablemente, también de carácter mixto. La pequeña comunidad regida en 917 por el presbítero Alarico, estaba compuesta por una hermana suya, Eilo, y tres compañeros; un hermano y su hermana, más otra mujer, integraban en 981 la comunidad presidida por la abadesa Argelo; y un *frater* y una *soror* formaban la reducida grey del presbítero Morellus y habitaban un pequeño monasterio que, al igual que los dos anteriores, se incorporó a la abadía de Cardeña ⁵¹. El cenobio del presbítero Saturnino no contaba con más moradores que su hermano Salvador y la mujer de éste, Columba, cuando, en 1063, se agregaba también a San Millán ⁵².

Estemos viendo que las personas que formaban esas pequeñas comunidades que se incorporaron a más importantes monasterios se hallaban con frecuencia emparentadas entre sí. Es

51. LUCIANO SERRANO, *Becerro Gótico de Cardeña*, Valladolid, 1910, página 309, doc. núm. CCXCVII, de 13 de noviembre de 917; «Ego Alaricus presbiter et germana domna Eilo deovota, sive et omnes fratres nostros, id est. Andulfus et Obeco et Justo Moratyni tibi domno et patri nostro Damiano sive et omni congregatione qui sunt in Sancto Petro Karadignensi... tradimus primo in manibus tuis corda et corpora nostra; exinde omnia facultate nostra...» pág. 144, doc. núm. CXXXI de 1 de diciembre de 981: «Hec est series testamenti quam facere voluimus ego Argelo abbatissa simulque germanis frater Valero et Onneca conversa necnon et Todildi...»; sigue la entrega a Cardeña con su «ecclesia Sancti Cipriani»; pág. 275, doc. núm. CCLVIII, de 20 de diciembre de 1066: «Ego Morellus una pariter cum Jhoannes frater et Maria soror... tradimos corpus et anime proprium; deinde domus nostra corte cum duos corrales et intus ecclesie Sancte Marie Virginis...».

52. SERRANO, *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, Madrid, 1930; pág. 185, doc. núm. 177, de 29 de abril de 1063: «Ego igitur Saturninus presbiter et frater meus Salvator Sarraciniz et uxor eius Columba tradimus nosmetipsos ad arcisterium sanctissimi patroni Emiliani presbiteri... cum facultatibus quas Dominus nobis benigne largitus est id est, cum proprio monasterio cui vocabulum dicitur S. Emiliani de Foio, quem ego in mei patrimonii hereditate fundavi in propriis solaribus...».

éste un dato que parece muy significativo y nos sugiere nuevas analogías entre los cenobios irregulares visigodos y estos monasterios de fundación particular de la Alta Edad Media. En unos y otros percibimos la raíz familiar de sus orígenes y, a veces, también, de su pervivencia. Estos aspectos los examinamos especialmente en nuestro estudio sobre los monasterios familiares ⁵³, por lo que ahora nos interesa, tan sólo, insistir sobre uno de ellos: el de su carácter dúplice o mixto. En efecto, la duplicidad monástica es, a veces, la consecuencia de la naturaleza «doble» del grupo familiar fundador, integrado por varones y mujeres, o de la previsión de que todos los miembros del linaje, de uno y otro sexo, pudieran en el futuro tener cabida en el monasterio. La erección, a mediados del siglo x, del dedicado a los Santos Justo, Pastor y Pelayo, *sub castellum Eburi*, es un caso representativo: un hermano y una hermana se asocian para iniciar la empresa; él, Juan, abandonó con tal propósito el monasterio de Kaozolos y ella salió de uno de mujeres; su primer compañero fué un pariente llamado Julián y luego se les adhirieron otras personas, un presbítero, una mujer y alguno más, que constituyeron la reducida comunidad del cenobio dúplice o mixto; un cenobio, por cierto, que tuvo una vida independiente muy corta, pues sus moradores, mudando de parecer, lo incorporaron en 967 al monasterio de Kaozolos, de donde había salido el hermano fundador y se sometieron a la autoridad del abad Taurino y de sus sucesores ⁵⁴. Un siglo más tarde y en la región burgalesa, otra iniciativa semejante partía, también, de un grupo familiar formado por dos hermanos y una hermana, que fundaron el monasterio de San Miguel Arcángel y constituyeron su primera comunidad ⁵⁵.

Otras veces los fundadores dispusieron que sus monasterios estuvieran abiertos siempre a su parentela presente y futura de

53. Vid especialmente, págs. 22-25.

54. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Madrid, 1945, pág. 1204: doc. núm. 370, de 30 de diciembre de 967.

55. SERRANO, *El Obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo v al XIII*, III, Madrid, 1936, pág. 78: doc. núm. 32, de 8 de diciembre de 1088.

uno y otro sexo. Así el de Lordosa, fundado en 882 por Muzara y Zamora, que lo dotaron con numerosas propiedades *pro uincto atque uestimentum monagus et fratres et sirores et propinquis nostris*, y el de Santa Eulalia de Curtis, propiedad familiar del obispo de Iria, Pedro que lo reconstruyó y dotó «para los hermanos que perseverasen allí en una vida santa y para las hermanas de nuestra progenie... sin excluir tampoco al extraño que no tenga nuestra sangre»⁵⁶. Y conocemos también monasterios dúplices o mixtos donde la nota gentilicia se manifiesta en la sucesión en el cargo abacial de persona perteneciente a la estirpe del fundador, como sucedió en otros varios antiguos cenobios gallegos: el de Barreto, a orillas del Miño, que, *una cum fratribus et sororibus*, erigió cierto abad Senior, al que siguieron en el gobierno su sobrino Bellarifonso y, al morir éste, su otro sobrino Astrulfo, que es quien lo regía en el año 842⁵⁷; o el de Santa María de Mezone, fundado en 870 por el abad Reterico, en unión de dos sobrinos y una sobrina, y en el que durante casi un siglo puede seguirse la sucesión de abades de la familia en el gobierno de una comunidad integrada, también, por renovadas generaciones de sobrinas y sobrinos⁵⁸.

56. *Portugaliae Monumenta Historica, Diplomata et Chartae*, I, Olisipone, MDCCCLXVII, pág. 6: doc. de 882, de fundación del monasterio de Lordosa. FLÓREZ, *España Sagrada*, XIX, pág. 336: doc. de restauración y dotación del monasterio de Santa Eulalia de Curtis, de 995. Cfr. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, páginas 316-17.

57. EMILIO SÁEZ, *Colección diplomática del monasterio de Celanova*, (en preparación), fol. 74 v. 1.^a col. —75 r., 2.^a col., doc. núm. 1, de 24 de enero de 842. El documento fué publicado por RISCO, *España Sagrada*, XL, págs. 381-82.

58. ANTONIO LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, II, Santiago, 1899, ap., pág. 151, doc. número LXVI, de 30 de marzo de 955: el abad Gundesindo dona, a cambio de otras, al obispo Sisnando y a su padre Hermenegildo la iglesia de Santa María de Mezone y hace una breve historia de ella. Alfonso III (vid., doc. núm. VIII, de 17 de septiembre de 870, en la pág. 18) hizo entrega de la villa de Mezone al abad Reterico, para que hiciera en ella un monasterio, como, en efecto, lo hizo. «Postea aduenit ei vo-

3. *El régimen pactual en los monasterios dobles.*

En el siglo de historia del monasterio de Mezonzo a que acabamos de referirnos, la designación de nuevos abades iba acompañada de la estipulación del *pactum* entre ellos y la comunidad que iban a regir⁵⁹. Se nos ha conservado incluso el texto de uno de los pactos, el que se establece a raíz de la elección de Fulcaredo, primer sucesor del abad fundador, Reterico⁶⁰. Esto indica que el sistema pactual fué asimilado por el

luntas ut faceret exinde ipse reterigus abbas scripturam firmitatis ad subrinos suos nominibus fulcaredus et petrus presbiteri seu et berilli deuota sicut et fecit...» Muerto Reterico, la historia sigue su curso en aquel monasterio familiar: «Denique fecerunt ibidem cenobium monasterii idemque subrinis de ipso fulcaredo abba uel de petro presbytero ei subter adnotati et elegerunt ipsum fulcaredum abbatem, tradiderunt se ei per pactum regule quod presenti paret. Defunctusque ipse fulcaredus abba et frater eius Petrus presbyter reliquerunt eam ad suprinos uel fratres suos atque sorores, secundum in pactum resonant... et stantes in ipsum iam prefatum locum absque abbate qui illorum erat progenie et nepeligerent sibi ipsos uimaram abbatem qui illorum erat progenie et nepus ipsius reterici abbatis. Et iterum ipse uimara abbas, fecit suum pactum in eius nomine et tradiderunt se ei et omnia illorum secundum eis regula docuit et in eorum testamentum resonat, et fuerunt omnes e seculo migrati in eius iure et reliquerunt ei omnia sua secundum pactum rourauerunt. Defunctus uero ipse uimara abbas, reliquit ipsam uillam et ipsam ecclesiam simul et pactos atque testamentos et cartas uel omnia sua possidenda ad suprinum suum gundesindum abbatem...». Este Gundesindo es el que otorga la presente escritura.

59. Vid. doc. contenido en la nota anterior.

60. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Iglesia de Santiago*, II, Ap.; doc. núm. IX, de 5 de junio de 871: «Nos omnes fratres et sorores qui subter scripturi uel signa facturi sumus pactum simul et placitum deo et patri nostro fulgaredus abbati et petri presbyteri qualiter modo et deinceps sub regula abtúa (?) et sanctorum patrum exempla tua simus obedientes imperio pro salute animarum nostrarum, qualiter juste et pie et caste et sobrie uiuamus in hoc seculo amen...». Sigue el texto del pacto y al final la relación de los que suscriben: Pedro, presbítero; Unila, presbítero; Heldefonso, presbítero; Holonio, presbítero; Sesemiro, diácono; Senderica, deovota; Recesindo, diácono; Aliberta, deovota; Ermildo, diácono; Terenciano, presbítero; Gendo, presbítero; Visterla, diácono; Ageredi, diácono, Gundesindo, diácono; Geodeverto, diácono; Sisnando, diácono, y Iubando, presbítero.

monaquismo dúplice, sin excluir siquiera aquellos cenobios que, a más de dobles, eran también de índole familiar. Los pactos monásticos constituyen, como recordamos antes, uno de los rasgos más peculiares del monaquismo autóctono hispano, de tradición suevo-visigoda. Dom Herwegen consagró a su estudio una monografía publicada a principios de siglo, que se ha hecho clásica, y en la que recogió varios pactos de monasterios altomedievales, redactados según diversos formularios que él estima derivados del modelo típico que figura como apéndice a la *Regula Communis* de San Fructuoso de Braga ⁶¹. Bišhko, en fecha mucho más reciente, amplió sobremanera la base documental de Herwegen, utilizando para su investigación un número notablemente mayor de pactos de monasterios castellano-leoneses, pero aceptando los criterios de clasificación en series propuestos por Herwegen ⁶². Ultimamente Dom Mundó expresa la opinión de que una de las series de pactos no procede del común origen fructuosiano ⁶³. Este tipo de índole más espiritual y templada, sería como había pensado ya Mabillon, de factura isidoriana y tendría por autor al Santo Metropolitano de Sevilla, que lo habría compuesto para que rigiera en el monasterio Honoriacense ⁶⁴.

En cualquier caso, el régimen pactual es indicio cierto de continuidad de la tradición monástica visigoda, tanto si se estima de-

61. HILDEFONS HERWEGEN, *Das Pactum des Hl. Fructuosus von Braga*, «Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von Ulrich Stutz», 40 Heft, Stuttgart, 1907. El texto del pacto de San Fructuoso puede verse en Holstenius-Brockie, *Codex Regularum*, I, págs. 218-19.

62. CHARLES JULIAN BISHKO, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile*, en «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», II, Madrid, 1951, págs. 513-31, especialmente, págs. 526 y sigs.

63. MUNDÓ, *Il Monachesimo nella Penisola Iberica...*, «Settimane», IV, págs. 104-6.

64. MABILLON, *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, L. XII, número XLII, págs. 331-32: tras de estudiar la Regla de San Isidoro, dada por éste para el monasterio Honoriacense, termina con estas palabras: «In codice Lirinensi vetustissimo huic regulae praemittitur pactum quod monachi illius monasterii abbati suo faciebant in haec verba...»; a continuación inserta el texto de pacto cuyo origen isidoriano reivindica ahora nuevamente Mundó.

rivación exclusiva de la legislación del Santo bracarense, como si se admite que también San Isidoro lo aplicó a monasterios que vivían bajo su regla. ¿Para qué tipo de monasterios redactó Fructuoso el pacto que lleva su nombre? García Villada es de la opinión de que el Santo contemplaba concretamente a los cenobios descritos en la *Regula Communis*, donde se recibían familias enteras y que constituían según sus palabras, «una especie de ciudad monacal»⁶⁵. Esas casas religiosas, en fin, que, si no de derecho, por lo menos de hecho, se asemejaban mucho a los monasterios dúplices. Herwegen, en cambio, se muestra de contrario parecer: al estudiar el pacto de Savárico, de clara ascendencia fructuosiana, no quiere admitir el carácter dúplice de la comunidad que lo suscribe y que había sido puesto de relieve por su primer editor, Nicolás Antonio⁶⁶. Herwegen utiliza la edición de Ewald y da la impresión de que quiere deducir de las correcciones introducidas a la lectura de Nicolás Antonio la prueba de la inexistencia de monasterios dúplices en España⁶⁷.

65. *Historia Eclesiástica*, II, pág. 310; en la pág. 311 añade: «Para esta clase de monjes cuadra mejor que para ninguna otra el pacto de San Fructuoso antes examinado, pues en él se salvaguardan de una manera explícita los derechos de los súbditos a obtener la libertad en determinadas condiciones».

66. NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Vetus*, I, págs. 385-86, núm. 267, n. 1. A continuación de transcribir el pacto de Savárico, añade: «Suscribunt autem huic pacto bini supra octoginta in quibus. «Allostus Presbyter: Manuel Confessor: Sarra (f. Sarracenus) Presbyter: ...ntudiyus Presbyter et Confessor: Bretus Diaconus: Recesindus abba: Fundilani subdiaconus» reliqui monachi atque inter eos: «Leobille monacha: Eras monacha; et paulo inferius: Tecdildi manu mea monacha: Froils manu mea monacha: Euaeza manu mea monacha: Sontrildi manu mea monacha: Adosinda cum filia mea Fñe maria ubi nos trademus cum omne nostra facultate monache».

67. La nueva edición del pacto de Savárico fué publicada por PAUL EWALD, *Reise nach Spanien im Winter von 1878 auf 1879*, en «Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde», VI, 1881, págs. 227 y sigs. La edición de EWALD difiere de la de NICOLÁS ANTONIO en que tras algunos nombres de suscriptores del pacto, donde el editor español añadía *manu mea monacha*, EWALD transcribe solamente *manu mea*. HERWEGEN—*Das Pactum*, pág. 5— piensa que EWALD, por descono-

Es un error el empeño de Herwegen en negar carácter doble a la comunidad regida por el abad Savárico. Muchos de los nombres de las personas que suscriben el pacto, según la propia edición de Ewald, son indudablemente nombres femeninos y aportan la evidencia de la naturaleza dúplice de aquel cenobio. Por otra parte, la existencia —abundante existencia— de monasterios dobles en la época de la Reconquista es una realidad histórica tan patente, que para demostrarla pueden aducirse, no uno, sino docenas de testimonios. Y numerosos son, también, los documentos suscritos por hombres y mujeres que atestiguan la vigencia del sistema pactuai en bastantes monasterios de indudable carácter dúplice.

El viejísimo pacto de Aguas Calidas, del año 790, nos da a conocer la constitución de la comunidad gobernada por el abad Alvaro. Se trata, pese a la época remota, de una comunidad más nutrida que la de muchas exiguas fundaciones particulares. Junto a cinco varones, dos de ellos presbíteros, formaban parte de ella hasta una docena de mujeres, cuyos nombres se relacionan en el documento ⁶⁸. El pacto de San Pedro y San Pablo

cer la edición española, no pudo darse cuenta de la importancia que encerraba su mejor lectura del documento, pues suponía nada menos que privar a NICOLÁS ANTONIO de su principal argumento para demostrar la existencia de monasterios dúplices en España: «Antonio las nämlich bei den Unterschriften mehrfach für «manu mea»: manu mea monacha», fand somit hier Mönche und Nonnen in bunter Reihe und konstruierte daraus ein «zwingendes» Argument für die Existenz von Doppelklöstern in Spanien». Pero en la misma transcripción de EWALD—y dejando al margen la incorrección de NICOLÁS ANTONIO de añadir a algunas firmas el término «monacha»—, parece incuestionable el carácter femenino de varios de los nombres de firmantes del pacto de Savárico: Leobilli, Luziana, Eras, Gota, Teodildi, aña Teodildi, Maia, Froilo, Evaeza, Sonttrildi.

68. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. 1, págs. 1.036-37; doc. núm. 3, de 1 de enero de 790: «Ego Alvaro una cum fratribus meis, id est, habitantes in Aguas Calidas locum, facimus, abrenuntiationem, qui sumus prenominati, id est, Flainus, Petronius presbiter, Simpronius presbiter, Egliga, Fioncius, ita et mulieres, id est, Recesinda, Roilo, Severa, Clarisima, Lavinia, Pompedia, Flavina, Andeleo, Wasca, Aulia, Flaina, sic abrenunciamus abbati nostro domino Albaroni...»; siguen las cláusulas del pacto.

de Nauroba —no mucho más reciente que el anterior— se estipuló el 28 de febrero de 818 entre el abad Argilego y una comunidad compuesta por siete hombres y cinco mujeres ⁶⁹. El pacto del monasterio gentilicio de Santa María de Mezonzo, fechado el 5 de junio de 871, al que hemos hecho antes referencia, nos presenta como una comunidad de fuerte predominio masculino la que eligió por abad a Fulcaredo: lo suscriben quince varones, de los cuales siete eran presbíteros y ocho diáconos; pero no faltan del todo las mujeres, y entre los firmantes se encuentran los nombres de dos *deovotas*, Senderica y Aliverta ⁷⁰. Y lo mismo ocurría en el pacto que habían suscrito treinta años antes —el 24 de enero de 842— los habitantes de Santa María de Barreto —otro monasterio familiar al que hemos también aludido—, con el sobrino del fundador y tercero en el orden de los abades, Astrulfo: aunque se advierte que no figuran los nombres de todos los miembros de la comunidad; entre los que expresamente se mencionan aparecen los de once varones —cuatro de ellos presbíteros y dos clérigos— y los de cinco mujeres ⁷¹. Diez mujeres, por lo menos, firmaron.

69. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Serie de documentos...*, «Cuadernos», I-II, págs. 334-36; doc. núm. 3, pacto monástico de los monjes de San Pedro y San Pablo de Nauroba, de 28 de febrero de 818. Los suscriptores del pacto son los siguientes: «Gomesindus presens in oc pacto, manu mea, † feci. Mauricellus in pacto, manu mea, † feci. Azenarii in oc pacto, manu mea, coram testibus, feci. Felmirus in oc pacto, manu mea, † feci. Gundibadus in oc pacto, manu mea, † feci. Sanctus in oc pacto, manu mea, † feci. Flacinus in oc pacto † feci. Ego Egira et me sibe et mea hereditate quem trado et concedo, et, manu mea, † feci. et coram testibus confirmo. Ego Liliola in oc pactu, manu mea, † feci. Ego Ermogia in oc pacto, manu mea, † feci. Argilo in oc pacto, manu mea, † feci. Ego Antonia in oc pacto, manu mea, † feci et coram testibus roborabi». A continuación figura la *traditio* de cierto Arias que al parecer se incorporó más tarde a la comunidad y que se adhiere al pacto.

70. Vid. nota 60.

71. Sáez, *Celanova*, fol. 74, v., 1.^a col.; 75, r., 2.^a col.; doc. de 24 de enero de 842. El pacto termina así: «...illi qui hodie mecum sunt in uno cenobio prebiteri clerici et deuote quorum nomina hec sunt: Hylledurus prebiter, Mirone, Rakericus, Solmirus presbiter, Vistremirus, Dactus, Ansuetus clericus, Fredericus, Aroaldus prebiter, Randulfus prebiter, Serotinus clericus, Leouildj ancilla Dei, Hermesinda, Guisenda uel

junto a los monjes el pacto de Savárico, a finales del siglo ix o principios del x, pese a la resistencia de Herwegen a aceptar el carácter dúplice de esta comunidad ⁷². En fin, hombres y mujeres suscribieron en 928 el pacto con su abad Osanio, en el monasterio consagrado a San Pedro, y la misma naturaleza mixta tenía en 1044 la comunidad de Sotoavellanos, firmante del pacto con el abad Arciseo ⁷³.

El pacto estipulado en el año 941 entre la abadesa doña Ailo y la comunidad de Santa María de Piasca está suscrito, tan sólo, por treinta y siete religiosas ⁷⁴; pero son tantos los documentos que atestiguan que Piasca era un monasterio dúplice, que la falta de nombres masculinos no puede hacernos dudar del carácter del cenobio. Según el P. Fita, la razón sería, simplemente, que el diploma original nos habría llegado mutilado: «estando como lo está cortado por la mitad en sección latitudinal, por donde aparecen trazos del primer renglón, ha perdido la nómina de los varones que habían ingresado, como las mujeres, a formar parte de la comunidad» ⁷⁵. Tal vez la razón sea otra, ya que el tenor del pacto —se habla de *sorores*, *discipulas*, *filias*, sin alusiones a personas de otro sexo—, es apropiado para que lo firmen tan sólo mujeres. Es posible que en Piasca, el más famoso de los monasterios dúplices españoles, religiosas y varones suscribieran por separado sus respectivos pactos.

De todo lo expuesto se desprende claramente el profundo arraigo que el sistema pactual encontró en el ámbito del doble

alii plures quorum nomina longum scribere est, et Spasanda, et Astragundia, detestamur omnia ipsarum ecclesiarum ut abeat qui uenerit ad gradum confessionis...»

72. Vid. nota 67.

73. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. II, pág. 1.348; doc. núm. XXXIX, de 26 de noviembre de 928; vid. en el vol. II de la misma obra, pág. 1325, doc. núm. 665, de 1044.

74. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. III, pág. 372 doc. núm. VIII, de 11 de junio de 941. Había sido ya publicado por el P. FIDEL FITA, *El monasterio dúplice de Santa María de Piasca y la Regla de San Fructuoso de Braga en el siglo x*, «B.R.A.H.», XXXIV, 1899, págs. 449-50.

75. FITA, *Santa María de Piasca*, pág. 451

monaquismo. Las fórmulas canónicas visigodas, y en especial las fructuosianas, se adecuaron a maravilla a los establecimientos religiosos de carácter dúplice. Es posible que tal fuera la intención del Santo Metropolitano de Braga, si es que redactó su *Pacto* con vistas a los singulares monasterios previstos en el capítulo sexto de la *Regla Común*. En todo caso, aquella proclividad hacia el doble monaquismo, que advertíamos al examinar la obra y la legislación de San Fructuoso, explica su éxito entre estos monjes y monjas de los siglos siguientes a él, pero que aún se hallaban de lleno dentro de la tradición monástica visigoda. Una tradición todavía poderosa, ciertamente, pero cuajada también de impurezas y desviaciones, como consecuencia de la crisis de las estructuras eclesiásticas y del retroceso cultural y social que siguió al derrumbamiento del Estado visigótico. Tal vez una de las más chocantes muestras de ese confusionismo institucional nos la ofrezca la paradoja de ver las fórmulas pactuales inspiradas por Fructuoso aplicadas en monasterios dúplices de tipo familiar, como los de Mezonzo o Barreto, que tanto recuerdan a aquellos pseudomonasterios irregulares de siglos anteriores, de los que el monje visigodo había sido implacable flagelador.

4. *El régimen de los dobles monasterios.*

El régimen de los monasterios dúplices en lo poco que dejan adivinar las escuetas noticias transmitidas por los documentos, parece caracterizarse por su falta de uniformidad. Podemos comprobar, en efecto, que se siguieron los más diversos criterios en lo que se refiere a la calidad y condición de la persona que aparece en cada lugar investida de autoridad y gobernando a las respectivas comunidades. Hubo monasterios dobles presididos por un abad, otros que tuvieron a su frente una abadesa, y unos terceros, todavía, en que un abad y una abadesa otorgaban conjuntamente las escrituras, recibían donaciones para la casa, como si cada uno rigiera su propia comunidad, pero sin que se deje traslucir la forma en que pudieron coordinarse sus respectivas funciones. Y ni aun siquiera esos tipos de régimen pueden considerarse para cada monasterio como

estables y definitivos, sino que fueron flúidos y elásticos, puesto que en más de una ocasión se sucedieron en una misma casa, a lo largo del tiempo, diversas formas de gobierno monástico ⁷⁶.

El que fuera mujer o varón la persona que rigiera un monasterio doble se debió a veces a que hubiera sido una u otra la persona de quien partiera la iniciativa de la fundación. Cuando doña Elaguntia, una señora gallega del siglo x, estableció un monasterio en su *villa* de Abelio, que había heredado de su hijo Bermudo, muerto sin sucesión, fué ella quien tomó el título y las funciones de abadesa de la comunidad doble que reunió en torno a sí. En Sobrado, la voluntad de los fundadores puso el gobierno de monjes y monjas en manos de la abadesa Elvira y de las que en el futuro le sucedieran ⁷⁷. Pero la mayor parte de los documentos relativos a monasterios dobles no nos informan acerca de las circunstancias que rodearon su fundación y se limitan a expresar quién era la persona que ejercía la autoridad en un momento determinado. Así sabemos de comunidades dobles gobernadas por un varón, como la del monasterio de San Martín de Cea, regido en 924 por el abad Gonzalo, o por una mujer, como la de San Salvador de Trives, que presidía en 963 la abadesa Ugilli ⁷⁸.

Existieron monasterios de los que nos ha llegado más abun-

76. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Estampas de la vida de León*, pág. 155; n. 49; cfr. DOM PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, I, pág. 299.

77. MUÑOZ ROMERO, *Colección de Fueros municipales y cartas pueblas*, Madrid, 1847; pág. 155; doc. del año 960: Silo de Lucido, monje, y San Rosendo, abad de Celanova, permutan el monasterio de Abelio por el de Pravio. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Iglesia de Santiago*, II Ap., pág. 140, escritura de fundación del monasterio de Sobrado.

78. «Cuadernos de Historia de España», III, Buenos Aires, 1945. JULIETA GAULLART, *Algunos documentos de inmunidad de tierras de León*, doc. núm. 3, de 27 de enero de 924. SÁEZ, *Celanova*, fol. 76, v., 1.^a col.; doc. núm. 154, de 28 de abril de 963: Moisen «cognomento» Abdela y su mujer Trudildi dan la mitad de sus bienes al monasterio de San Salvador y San Agustín, en el territorio de Trives, «et tibi Ugilli abbatisse uel fratribus uel sororibus in eodem loco degentibus et in uita sacta perseverantibus».

dante documentación y cuyo régimen podemos, gracias a ella, observar mejor. Así sucede en el de Santas Juliana y Basilisa, cuyo carácter doble no consta con certeza, pues pudo ser tan sólo de mujeres. Pero si así fué, la abadesa compartió en varias épocas la autoridad regular con un varón, que lleva igualmente el título de abad. En 957, un presbítero y una mujer, Pececina, al entregarse al monasterio, lo hacen al abad Tello, que firma la escritura en representación de la *turma sororum*⁷⁹. Sin embargo, el pacto que dos años más tarde suscriben las monjas, y entre ellas Pecenina, lo estipulan con la abadesa Ositia, que aparece como cabeza de la comunidad, sin que ello obste a que en 962 aquel abad, Tello, aparezca de nuevo recibiendo la *traditio* a Santa Juliana de dos mujeres, que se dirigen a él como *patri nostro Tellu abba*⁸⁰. Parece como si la función del abad recordara aquí la de uno de aquellos monjes a quienes la legislación visigoda encomendaba la *tuitio* de los monasterios de vírgenes y sus relaciones con el exterior. Pero en los años siguientes vemos que es la propia abadesa Ositia quien en nombre propio otorga los documentos y recibe las donaciones sin que se mencione ni intervenga varón alguno por parte del monasterio⁸¹. Hasta que, otra vez, pasado el tiempo, un nuevo abad, Julián, entra en escena y figura en las escrituras junto a la abadesa Ositia, otorgándose ahora documentos con los nombres de los dos⁸².

79. *Cardena*, pág. 134, doc. núm. CXX, de enero de 957: «Ego Munnio presbiter et Pecenina una pariter trademus nos metipsos ad Sancti Iuliani et eius regula et Tellu abba et omnis turma sororum».

80. *Cardena*, pág. 126, doc. núm. CXV: *pactum* estipulado entre la abadesa Ositia y sus monjas el 28 de enero de 959; pág. 125, núm. CXI, de 24 de septiembre de 962: Ramel y su mujer Urraca se entregan con sus bienes, «tibi patri nostro Tellu abba et ad domum Sancte Juliane et ad alios sanctos, qui ibidem sunt seu ibidem turba sororum deservientium...»

81. *Cardena*, pág. 123, doc. núm. CVIII, de 6 de agosto de 968; pág. 125, doc. núm. CXIII, de 14 de septiembre de 971; pág. 124, doc. núm. CIX, de 30 de junio de 973.

82. *Cardena*, pág. 132, doc. núm. CXVIII, de 4 de enero de 980: *traditio* de Trasmondo, con el quinto de sus bienes, «tibi abbatissa mea

Monasterio doble con un abad y una abadesa al frente de la comunidad lo fué el de San Vicente de Fístoles, a principios del siglo IX, bajo la égida de la *deovota* Guduigia y del abad Sisnando⁸³. El de Covarrubias lo sería en el siglo siguiente, aunque, como advierte Pérez de Urbel, desde el momento en que fué abadesa la infanta Urruca su autoridad prevaleció sobre la del abad y llegó incluso a eclipsarla⁸⁴. En fin, un caso típico de monasterio dúplice a cuyo frente estuvieron según las épocas abades o abadesas es el de San Dictinio de Astorga. La comunidad fué en todo momento doble, una comunidad constituida por vírgenes, continentes y confesores, para emplear los términos que se repiten en las escrituras. En la primera mitad del siglo X, cuando el obispo Fortis ocupaba la sede de Astorga, el régimen de San Dictinio lo ejercía un abad y conocemos los nombres de dos de esos abades contemporáneos de Fortis, Vimara y Andrés. Pero en la segunda mitad del siglo el gobierno monástico pasa a manos femeninas, y parece que fueron abadesas las que, a lo largo de cien años se sucedieron al frente de la comunidad, que siguió siendo, desde luego, de carácter dúplice. Entre 980 y 1079 conocemos los nombres de varias abadesas de San Dictinio: Froilo, Virgilia, Mater, Flamula, Aragunti y Guntina⁸⁵.

Ositia est abbati meo Juliani confessor, vel omni collegio sororum quohabitantes in domum Sancti Juliani et Basclisse».

83. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III; página 1.040, doc. núm. 9, de 1 de julio de 811; págs. 1.041 y sigs., doc. núm. 10, de 22 de abril de 817.

84. DOM LUCIANO SERRANO, *Cartulario del Infantado de Covarrubias*, Valladolid, 1907; pág. 7, doc. núm. III, de 6 de enero de 974: «Ego Ioannes frater et Veilla et Petro et Scemena et Apalea... tradimus nobis in domum Sanctorum Cosme et Damiani... locum vocitatum Covarrubias, vel ibidem Justa abatissa et domino Lucio abba regentes caterba Deo votas...»; pág. 8, doc. núm. IV, de 3 de mayo de 974; *traditio* a Covarrubias del presbítero Juan y de don Munio: «tradimus nobis medipsis et tibi domno Lucio abba et domna Justa abbatissa regente cohors alma quohabitantibus in domum...». Vid. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes*, II, pág. 314.

85. FLÓREZ, *España Sagrada*, XVI², pág. 66; pág. 431, doc. núm. IV, donación hecha por el obispo de Astorga, Fortis, al monasterio de San Dictinio y al abad Vimara en el año 925: «...damus igitur et confirma-

Santa María de Piasca, el más estudiado y mejor conocido de nuestros monasterios dúplices, estuvo gobernado por abadesas durante la mayor parte de su existencia. El *pactum* de 941, como vimos antes, lo suscribió con su comunidad doña Ailo, que según Yepes fué la primera abadesa, aun cuando su antigüedad en el cargo dataría por lo menos del año anterior, ya que con tal título figura al frente del cenobio doble en un documento de 940⁸⁶. El gobierno de Ailo debió prolongarse durante muchos años, seguramente, piensa el P. Fita, hasta el 966⁸⁷. De este período se han conservado diversas escrituras, y en todas ellas Ailo figura al frente de la comunidad de *fratres y sorores*⁸⁸. En 977 tenía por sucesora a Fronilde, que como reli-

mus pro stipendio Virginum ac Continentium, vel Confessorum ibidem deservientium...»; en 1021, el monasterio sigue siendo dúplice y a su frente se hace la abadesa «domna Mater»; vid pág. 448, doc. núm. XII; pág. 456, doc. núm. XVI, de 1039: el obispo de Astorga, Sampiro, se dirige para realizar una permuta, «vobis domna Flamula et Collegium Sororum et Monachorum de Sancti Dictini Episcopi».

86. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. III; pág. 1.371, doc. núm. VII de 940: «Ego Nonitus...in locum Piasca territorio Levanense necnon et Apatissa Domna Hailo cum omni collegio sororum et monachorum qui ibidem peragentibus vitam monasticam...». YEPES *Corónica General de la Orden de San Benito*, tomo III, Irache, 1610, fol. 184.

87. FITA, *Santa María de Piasca*, pág. 450.

88. *Piasca*, pág. 451: Nonito y su mujer Quilio, con voluntad de sus hijos Flaino y Alfonso, entrega una viña a Piasca, «et apatisse domna Hailo cum homni collegio sororum et monachorum qui ibidem proagentibus vita monasticam...»; pág. 453, doc. de 18 de mayo de 951, venta de una viña en Los Coos: «Ego Simplicius, cognomento Karapele, vobis fratres de Piasca, id est ailoni apatisa, vel aliorum multorum fratrum vel sororum...»; págs. 454, doc. de 5 de julio de 951, venta de otra viña: «Ego habolus placuit michi et venit voluntas ut vinderem vobis, fratres et serores de Piasca, id est domna Hailo appase, vel aliorum fratres et serores binea...»; pág. 455-57, doc. de 13 de febrero de 957. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. III, pág. 1.374, doc. número XIII de 955: «Ego Materno ex magno et nobilissimo genere trado filiam meam Todilli ad abbatisaam domna Ailoni et ecclesie et fratribus et sororibus qui ibidem vitam monasticam duxerint...cum omni sua ereditate».

giosa había suscrito el pacto de 941 ⁸⁹. Otra Fronilde era abadesa en el año 1030, cuando había transcurrido ya casi un siglo de existencia documentada de la abadía dúplice ⁹⁰. Yepes da como última abadesa de Piasca a Urraca, «que fue la primera de San Pedro de Dueñas, por la Era mil y ciento trece, cuando se comenzó el monasterio de monjas, o por mejor decir, se trasplantó de nuevo, juntando las monjas que estaban en Piasca y otras en Sahagún, para que vivieran juntas en San Pedro de las Dueñas» ⁹¹. Pero es probable que en los últimos tiempos de su existencia se interrumpiera en Piasca la tradición del gobierno femenino, puesto que en 1051 encontramos a un abad, Rodrigo, como único superior, ejerciendo la autoridad abacial sobre las vírgenes y monjes que integraban aquella comunidad, entonces, todavía, de inequívoco carácter dúplice ⁹².

5. *La composición de las comunidades dúplices.*

Es oportuno, todavía, hacer algunas observaciones acerca de la composición de las comunidades de los monasterios dobles españoles, para precisar mejor el sentido y el alcance que debe darse al concepto de duplicidad monástica. Esta noción, en ciertos casos, tiene un significado jurídico diáfano: la *congregatio tam sororum quam etiam canonicorum* de San Juan de las Abadesas está formada por una comunidad de monjas, sujetas a la Regla de San Benito, y otra de canónigos, que habitaban también en el cenobio, sometidas las dos a la auto-

89. FITA, *Piasca*, pág. 450.

90. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. III; pág. 1.377, doc. núm. XXIV, de 14 de abril de 1030, donación de don Munio Alfonso la Piasca, «vobis Fronildi abbatisa... et collegium fratrum vel sororum servorum et ancillarum Christi, qui cotidie militant et depregant...»

91. YEPES, *Coronica General*, III, fol. 181.

92. FITA, *San Miguel de Escalada y Santa María de Piasca*, «B.R.A.H.», XXXIV, 1899, pág. 335; doc. de 20 de junio de 1051: Urraca hace entrega de su cuerpo, su alma y toda su hacienda a Santa María de Piasca, «neonon et abbas dño ruderigo et virginum, monacorum, qui ibidem morantium fuerint». Vid. PÉREZ DE URBEL, *Historia del Condado de Castilla*, III, Ap. III, pág. 1.380, doc. núm. XXXIII.

ridad de la abadesa ⁹³. Otras veces—la mayoría—, la realidad era más compleja. y confusa. No hablamos ya de las comunidades mixtas de muchos monasterios familiares o particulares, al margen de una verdadera ordenación canónica. Pero incluso en establecimientos monásticos más regularmente constituídos, la composición de la comunidad era con frecuencia poco clara y esa misma imprecisión dificulta perfilar con nitidez los conceptos e impone presentar los hechos con los matices que en la propia realidad se observan.

En la donación hecha al monasterio dúplice portugués de Cete, el 4 de noviembre de 1103, por los esposos Oveco García y Cida Gómez, se dice que aquellos bienes habían de servir, *pro victum et vestimentum monachorum presbiterorum diaconorum clericorum sanctarum virginum deuotarum religiosarum et confessarum que bona fecerint et uita sancta perseuerauerint* ⁹⁴. Esta variedad de términos para enumerar a las diversas categorías de miembros de la comunidad se da con mucha frecuencia en los documentos ⁹⁵. Vocablos muy usados

93. VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, VIII, Valencia, 1821; pág. 236, doc. núm. XII, de 965, permuta del alodio de Genestosa por el de Vidra entre el monasterio de San Juan de las Abadesas y los condes Seniofredo y Oliva y su hermano el levita Miro: «Ego Fredeburgis, abbatisa et cuncta congregatio tam sororum quam etiam canonicorum degentes in cenobio beatissimi Iohannis precursoris Domini nostri Iesu Christi qui est situs in comitatus Ausonense in valle Riopullensi, sub regula almi Patris Benedicti Deo militantes...»; vid. en las págs. 237-40 la bula del Papa Benedicto VIII, del año 1017, dirigida al obispo de Vich, Borrell y al abad Oliva, de Santa María de Ripoll expulsando a las monjas del monasterio y estableciendo en su lugar una comunidad de canónigos regulares, y en la pág. 68 los comentarios de VILLANUEVA a los dos documentos.

94. *Documentos Medievais portugueses, publicados por la Academia Portuguesa da Historia*; vol. III, Documentos particulares, Lisboa, 1940; pág. 124, doc. núm. 142, de 4 de noviembre de 1103.

95. *Port. Mon. hist., Dipl. et Ch.*, I, pág. 22, doc. del 931-50; donación de Ramiro II a Guimaraes: «Concedo vobis illa ad tuitionem ipsorum fratrum et sororum que sub regimine uestro deo militant... ut sit nobis hanc deuotio in remuneratione et uobis tolerationem ospitum aduenientium peregrinorum et pauperum que ibidem in uimaraes in uita sancta perseuerauerint...». *España Sagrada*, XVI², pág. 454,

fueron, por ejemplo, los de *conversus* y *confesus*, que aparecen al lado de los de *monachus* o *frater*. Converso parece que designó originariamente al que ingresaba en la vida religiosa en edad madura, para satisfacer por sus pecados, mientras que la voz *confesor* procede seguramente de la disciplina penitencial de la liturgia visigótica y respondía al hecho de que muchos penitentes, para observar más fácilmente los deberes de su estado, pasaban a vivir a un monasterio y conservaban su apelativo propio. Pero parece probable que los términos se perpetuaran, vacíos ya de su sentido primigenio y sin una real eficacia singularizadora⁹⁶. Por otra parte, en los monasterios vivían personas de uno y otro sexo que, sin formar parte *stricto sensu* de la comunidad, se hallaban vinculadas a ella por lazos espirituales y materiales, siguiendo las huellas de la tradición monástica visigoda, sin contar a los socios y familiares, que podían tener o no residencia en la casa⁹⁷. Todos estos factores contribuyen a hacer menos precisa la fisonomía de la comunidad monástica y, en consecuencia, la propia noción de duplicidad.

En el año 865, dos esposos, Sonna y Munnina, pasaban a vivir por un año —*anno in cenobio abitemus*—, en un monasterio de San Cosme y San Damián, sometándose durante ese tiempo a la obediencia regular, una fórmula que recuerda vivamente la recepción de familias en monasterios prevista en la *Regula Communis*⁹⁸. En 935, otro matrimonio, Gondemiro y Susana, donaban *post obitum* todos sus bienes a un monasterio portugués regido por el abad Mestulio, comprometiéndose el que en su día fuera cónyuge supérstite a ingresar en el cenobio: *insuper etiam promittimus deo et vobis ut quis ex nobis superstitis fuerit in presenti vita monasterium introcat, et secundum ins-*

doc. núm. XV de 1933: Elvira, hija de Bermudo II, concede la villa de Pozolo al monasterio de Santa Marta de Tera, «Ecclesiae vestrae vel sacrosancto Altario, et ad Sanctimonialium, Monachorum, et fratrum, vel qui regularem agende vita cotidianis diebus deservire...».

96. ORLANDIS, «*Traditio corporis et animae*», págs. 35-40.

97. *Ibid.*, págs. 78-105.

98. BARRAU-DIHIGO, *Chartes de l'église de Valpuesta du IV^e au XI^e siècle*, «*Revue Hispanique*», 1900, págs. 299-300, doc. núm. V, de 22 de octubre de 865.

*institutionem regule et arbitrio vestro fuerit vivat*⁹⁹. Pocos años después, otros esposos se entregaron con todos sus bienes al monasterio leonés fundado por el obispo Cixila; y después que el marido murió *in congregatione monasterio cum grado confessionis*, la mujer, María, *remansit sub religioso gradu* y la comunidad la mantuvo y atendió por todo el resto de su vida¹⁰⁰. Ninguno de estos monasterios parece que tuviera carácter dúplice; todos los indicios son de que se trataba de cenobios de varones, y sin embargo, ¿hasta qué punto la permanencia estable en ellos de personas de distinto sexo, sometidas a una determinada observancia religiosa, pudo conferirles cierto grado de duplicidad?¹⁰¹

Todos estos hechos nos dicen una vez más cómo la realidad viva es más compleja y elástica que el cuadro de conceptos en que a veces se pretende encasillarla. También la institución de los monasterios dobles conoció formas y situaciones ambiguas que no por confusas deben ser silenciadas, aunque evitando generalizaciones y manteniéndolas dentro de los límites que realmente tuvieron. Entonces vemos cómo en monasterios netamente masculinos, cuales fueron Leire, Irache o San Juan de la Peña, hallamos mujeres vinculadas por lazos de fraternidad —*sorores*— e incluso una señora se califica a sí misma de monja de Irache —*cum me sanctimonialem facerem in iraxe*—¹⁰².

99. *Port. Mon. hist., Dipl. et Ch.*, I, pág. 25, doc. núm. XL, de 935.

100. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Documentos sobre el «juicio del libro» en León durante el siglo X*; doc. del año 952, en el «A.H.D.É.», I, 1924, pág. 384.

101. También se dió la presencia de enfermos que vivían en los monasterios de manera habitual y eran atendidos material y espiritualmente por la comunidad. Un caso de asistencia a un enfermo en un monasterio dúplice lo hallamos en el pacto concertado con este fin entre Gonzalo Peláez y el cenobio portugués de San Telmo. Vid. *Port. Mon. hist., Dipl. et Ch.*, I, pág. 266; doc. núm. CCCCXXV, de 1060.

102. *Libro Gótico de San Juan de la Peña*, fol. 41, r. doc. de 1048: Galga de Ipuzcha entrega a San Juan de la Peña su monasterio de Santiago de Laquedenz, en Pamplona, «pro eo quia sororem me ibi feci et quia ad sanctum Iohannem me comendavi». *Becerro de Irache*, folios 91-91 v., doc. de 1203: doña Sancha Pedriz de Uztiniga hizo entrega de su monasterio de Santa María de Elizmendi a Irache, «quando

Irache que pese a su carácter inequívoco, recibió en 1060 la donación del monasterio de Yguirre y acogió bajo su régimen al abad Aznar con la comunidad dúplice que en aquel monasterio vivía ¹⁰³. Y en el mismo siglo, Auria Aznarez vivía en el monasterio de Lizasoain, convertido en *decania* de Leire, *per licentiam de illos abbates de Leiore* ¹⁰⁴. En el sentido ambiguo de considerar a estas mujeres miembros *lato sensu* de la comunidad debe interpretarse en todo caso el que alguna escritura del siglo XI vaya dirigida al abad de Leire, *et omni congregationi monachorum et sororum*, sin pretender asignar por ello al monasterio navarro un carácter propiamente doble que no tuvo jamás ¹⁰⁵.

Pero éstos son, ciertamente, casos límites que caen fuera del verdadero marco del régimen monástico dúplice. Y de este monaquismo en su más genuino sentido tenemos, como hemos podido comprobar, un sinfín de ejemplos insignes en la historia eclesiástica de nuestra Alta Edad Media. Los siglos IX, X y XI fueron la época dorada en los monasterios dúplices. Todavía al iniciarse el siglo XII el fenómeno tenía la suficiente entidad como para causar alarma en Roma y motivar los reproches del Papa Pascual II al Arzobispo Gelmírez, que recoge la *Historia*

me feci sorore ipsius loci»; fol. 105 v., doc. de 1212: doña Tota de murielo ofrece a Irache todo el patrimonio que posee en Lerin, «cum me sanctimonialem facerem in iraxe».

103. *Becerro de Irache*, fols. 6-6 v., doc. de 1060: el rey Sancho hace ingenuo y libre el monasterio de Santa María de Yguirre, del abad Aznar, «ut tradas te sicuti et trades cum tuo iam dicto monasterio tam uirorum quam mulierum deuotarum tuo sub regimine degentium in potestatem uel ditionem sanctae mariae ad cuius honorem ecclesia edita est et monasterii quod dicitur irach atque vermudi abbatis ibidem almam fratrum sub regula sancti benedicti conuersantium congregationem regentis...».

104. *Becerro de Leire*, págs. 43-44, doc. de 1085: «Karta de Lizasoain».

105. *Becerro de Leire*, págs. 30-40, doc. de 1085: doña Sancha Garcés dona a Leire sus heredades de Lerda, «... et concedo et dono animam meam et corpus meum Sancto Salvatori et dompno abbati Regimundo et omni congregationi monachorum et sororum...».

Compostelana ¹⁰⁶. Aunque es posible que el Pontífice, a juzgar por los términos que emplea, contemplara más todavía que a los cenobios estrictamente dúplices, a aquellos monasterios mixto que con tanto éxito habían proliferado en la España cristiana, lo cierto es que el doble monaquismo de tradición nacional languideció y hubo de extinguirse muy pronto. Y las manifestaciones posteriores del fenómeno que en los siglos siguientes aparecerán se debieron a influencias extranjeras, como las fundaciones filiales de Fontevrault, de las que el monasterio de Vega fué el más notable ejemplar en la Península ¹⁰⁷.

JOSÉ ORLANDIS

106. FLÓREZ, *España Sagrada*, XX, pág. 33: «Illud omnino incongruum est quod per regionem vestram Monachus cum Sanctimonialibus habitare audimus: ad quod resecandum Experientia Tua imineat, ut et qui in praesentiarum simul sunt, divisim longe habitaculis separentur, prout arbitrio tuo et relligiosorum virorum consilio melius visum fuerit; nec in posterum consuetudo huiusmodi praesumatur». Es curioso observar que las palabras del Papa parecen dar a entender que la existencia de los monasterios dúplices en España es noticia conocida desde poco tiempo en Roma, cuando sabemos que el fenómeno se remonta a varios siglos antes. Debemos ver en ello, seguramente, un indicio de la creciente centralización eclesiástica, consecuencia de la Reforma Gregoriana. Y es evidente que la enérgica actitud de la Sede Romana sería uno de los factores que contribuyeron poderosamente en la desaparición del régimen monástico dúplice.

107. Vid. su colección diplomática publicada por DOM LUCIANO SERRANO, *Cartulario de Monasterio de Vega con documentos de San Pelayo y Vega de Oviedo*, Madrid, 1927. Sobre Fontevrault, cfr. PATRICE COUSIN, *Precis d'Histoire monastique*, Bloud et Gay, 1956, págs. 288 y 294.