



ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). UNA APROXIMACIÓ SOCIOCULTURAL I ARQUEOLÒGICA

Anna Moya Oller

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). UNA APROXIMACIÓ
SOCIOCULTURAL I ARQUEOLÒGICA

Anna Moya Oller



**UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGILI**

**ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA
TARRACONENSE (SS. IV-VII)**
Una aproximació sociocultural i arqueològica

ANNA MOYA OLLER



**TESI DOCTORAL
2017**



UNIVERSITAT
ROVIRA I VIRGILI

DEPARTAMENT D'HISTÒRIA I HISTÒRIA DE L'ART

Av. Catalunya, 35
43002 Tarragona
Tel. 977 55 95 95
Fax 977 55 83 86

FAIG CONSTAR que aquest treball, titulat ".ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). Una aproximació sociocultural i arqueològica.", que presenta ...ANNA MOYA OLLER... per a l'obtenció del títol de Doctor, ha estat realitzat sota la meva direcció al Departament ..d'Història i Història de l'Art.. d'aquesta universitat.

HAGO CONSTAR que el presente trabajo, titulado " ".ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). Una aproximació sociocultural i arqueològica.", que presenta ANNA MOYA OLLER. para la obtención del título de Doctor, ha sido realizado bajo mi dirección en el Departamento d'Història i Història de l'Art.. de esta universidad.

I STATE that the present study, entitled "...".ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). Una aproximació sociocultural i arqueològica.", presented by ... ANNA MOYA OLLER.. for the award of the degree of Doctor, has been carried out under my supervision at the Department d'Història i Història de l'Art... ..of this university.

Tarragona, 09 / 10 / 2017

El/s director/s de la tesi doctoral
El/los director/es de la tesis doctoral
Doctoral Thesis Supervisor/s

Meritxell PEREZ MARTINEZ

JOAQUIN RUIZ DE ARBULO BAYONA

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI
ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). UNA APROXIMACIÓ
SOCIOCULTURAL I ARQUEOLÒGICA
Anna Moya Oller

*Sicut enim maius est illuminare quam
lucere solum, ita maius est contemplata
aliis tradere quam solum contemplari*

St. Thomas Aquinas
ST II-II q.188 a.6

SUMARI

1. INTRODUCCIÓ	9
1.1. ESTAT DE LA QÜESTIÓ	10
1.2. OBJECTIUS.....	18
1.3. METODOLOGIA.....	20
1.4. ESTRUCTURA DEL TREBALL	21
1.5. AGRAÏMENTS	24
2. ELS ANTECEDENTS DEL MONACAT CRISTIÀ	25
3. L'ASCETISME I LA CASTEDAT COM A FORMA DE VIDA EN EL CRISTIANISME ANTIC.....	37
4. EL MONACAT CRISTIÀ ANTIC	55
4.1. ELS ORÍGENS DE L'ANACORETISME I DEL CENOBITISME A EGIPTO .	57
4.2. EL MONACAT D'ORIENT PRÒXIM I PALESTINA	86
4.3. EL MONACAT A L'ÀSIA MENOR, EL PONT I CONSTANTINOBLA	105
4.4. L'ENLLAÇ DE LA TRADICIÓ MONÀSTICA: D'ORIENT A OCCIDENT...	111
4.5. EL MONACAT BENEDICTÍ	129
4.6. EVOLUCIÓ DE LA CONFIGURACIÓ ARQUITECTÒNICA DELS MONESTIRS DES DELS ORÍGENS FINS AL MODEL CLAUSTRAL CAROLINGI	143

5. LA SOCIETAT HISPANA TARDOANTIGA I MONACAT.....	155
5.1. EL MÓN HISPÀ TARDOANTIC	155
5.1.1. Aspectes religiosos i socials.....	155
5.1.2. Aspectes sociopolítics i econòmics	171
5.1.2.1. Canvis socials a la ciutat tardoantiga.....	179
5.1.2.2. Món rural tardoantic	182
5.2. EL REGNE VISIGOT	194
5.2.1. La formació del regne	194
5.2.2. La unificació catòlica.....	207
5.2.3. Els últims reis visigots.....	220
5.2.4. L'Església visigoda i les seves institucions	224
5.2.4.1. Episcopat	227
5.2.4.2. Legislació conciliar	230
5.2.4.3. Litúrgia.....	231
5.3. LA REALITAT MATERIAL DELS MONESTIRS I CENOBIS HISPANS	242
5.4. LES FUNDACIONS I EL PATRIMONI DEL MONACAT HISPANO-VISIGOT	
246	
5.5. L'ORGANITZACIÓ ECONÒMICA DELS MONESTIRS EN ÈPOCA VISIGODA	
260	
5.5.1. Estructura de la propietat monàstica	260

5.5.2. <i>Activitats i formes econòmiques del monestir</i>	263
5.5.3. <i>L'administració i les relacions de producció</i>	270
5.6. ASPECTES SOCIALS DE LA PROFESSIÓ MONÀSTICA.....	278
5.6.1. <i>Les condicions socials de l'ingrés en el monestir</i>	278
5.6.2. <i>Les condicions de la professió</i>	283
5.6.3. <i>Organització i distribució de l'espai monàstic en el seu entorn</i> 285	
6. EL MONACAT A LA TARRACONENSE.....	297
6.1. FONTS PER A L'ESTUDI DEL MONACAT A LA TARRACONENSE	297
6.2. UN NOU MODEL CRISTIÀ URBÀ I RURAL	311
6.3. CANVIS URBANS EN LA TARDOANTIGUITAT TARRACONENSE.....	322
6.4. TOPOGRAFIA DEL MONACAT RURAL TARRACONENSE	365
6.4.1. <i>La Rioja</i>	367
6.4.2. <i>L'extrem més nord-occidental: Burgos i Lleó</i>	394
6.4.3. <i>El limes septentrional: entre el País Basc i Navarra</i>	398
6.4.4. <i>El curs mitjà de l'Ebre: Aragó</i>	407
6.4.5. <i>La zona de llevant: Catalunya</i>	411
7. CONCLUSIONS GENERALS	429
8. BIBLIOGRAFIA.....	447

8.1. FONTS PRIMÀRIES EDITADES.....	447
8.2. SECUNDÀRIES PUBLICADES.....	457
ABREVIATURES BIBLIOGRÀFIQUES.....	497
ABREVIATURES GENERALS.....	499
ÍNDIX D'IL·LUSTRACIONS.....	501
ÍNDIX ANALÍTIC.....	507

1. INTRODUCCIÓ

Aquesta és una investigació sobre la formació i les característiques del monacat tardoantic a la Tarraconense (ss. IV–VII), per obtenir el grau de Doctor en Història i Arqueologia, dirigida per la doctora Meritxell Pérez Martínez i el catedràtic Joaquín Ruiz de Arbulo, dintre del pla oficial de doctorat de l’Institut Català d’Arqueologia Clàssica i la Universitat Rovira i Virgili. És un tema d’estudi que, ara per ara, ensopega inevitablement amb el doble obstacle de l’escassetat de fonts històriques i del curt desenvolupament fins ara assolit per l’Arqueologia de l’Antiguitat Tardana en aquest territori, especialment en la seva vessant d’anàlisi espacial; sens dubte, omplir aquest buit és una tasca que les pàgines que segueixen no poden ni pretenen aconseguir.

La historiografia tradicional resol el problema del monacat visigot recorrent a no esmentar aquesta qüestió en la majoria dels manuals. Aquest treball pretén apropar-se a la qüestió sense masses pretensions. Si per a això cal desbordar els límits geogràfics de la regió, pot merèixer la pena fer-ho. De la mateixa manera, si les metodologies tradicionals es mostren insuficients, pot ser un exercici interessant buscar altres vies per avançar.

El problema de l’escassetat de dades és indubtable, però les fonts escrites són només una part de la informació que es pot aprofitar en una investigació d’aquest tipus; el seu volum depèn en bona mesura dels mitjans materials accessibles i del temps disponible per desenvolupar la recollida de dades. Tots aquests factors s’han vist força limitats inevitablement en el curs d’aquesta investigació i, tot i així, penso que la informació reunida supera amb escreix la que podria esperar obtenir *a priori*; per la mateixa raó, estic convençuda que augmentar aquest cabal d’informació, tant per a la zona estudiada com per a altres àrees limítrofes, és només qüestió de temps, recursos materials, i esforç econòmic.

D'altra banda, la recopilació d'informació no ha de conduir a un optimisme excessiu. Les dades són generalment inconnexes i difícils de depurar; i amb prou feines permeten extreure unes conclusions generals i un ampli ventall d'hipòtesis sobre les quals seguir treballant. No pot ser d'altra manera, si tenim en compte que l'espai estudiat és enorme i l'estat del seu coneixement en aquests segles és veritablement molt escàs.

La investigació del tema que ens ocupa exigeix cenyir-se a un espai concret; el resultat final aspira a ser alguna cosa més que un estudi de base regional o comarcal. Les conclusions han de ser útils per inspirar el treball en altres sectors i, al mateix temps, proporcionar bases per treballar en un marc més ampli que el regional. Precisament per això, m'he esforçat a desenvolupar un marc teòric merament per situar els fenòmens estudiats en un enfocament més general i, d'aquesta manera, facilitar la seva utilització més enllà del context geogràfic i cronològic específic del treball.

1.1. ESTAT DE LA QÜESTIÓ

El període de l'Antiguitat Tardana és realment fosc per a tractar d'aconseguir una noció adequada sobre l'evolució del monacat a la Tarraconense, degut a l'escassetat de fonts disponibles en els registres de distinta índole que es conserven. Entenem per tardoantiguitat el període que en la Península Ibèrica engloba l'època baiximperial —també anomenada tardorromana— i l'època visigoda. Per detallar-ho amb dates, podríem establir el seu inici aproximadament amb l'edicte de Galeri, l'any 311, fins a la invasió musulmana, l'any 711. El terme «paleocristià» també fa referència a qualsevol manifestació cristiana anterior al 711. Posteriorment a aquesta data ja estaríem en la medievalitat.

Per a tractar el monacat tardoantic en la Península Ibèrica hem partit de les obres clàssiques de G.M. Colombás, *El monacato primitivo* (1974), J.M. Fernández Catón, *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV* (1962), de J. Pérez de Urbel, *Le monachisme en Espagne au temps de saint Martin* (1961), A.M. Mundó, *il monachesimo nella Penisola Iberica fino al secolo VII* (1957), W.S. Porter, *Early Spanish Monasticism* (1932) i Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España* t.2,I (1933). Colombás en la seva vasta obra dedica molt poques pàgines al monacat hispà, centrant-se en la controvèrsia priscil·lianista i no abordant el monacat visigot; fet curiós, doncs ens han perdurat diverses regles d'aquest període, molt estudiat des de la història de les institucions amb l'obra fonamental de Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España Romano-Visigoda* (1955). Els altres autors esmentats també fan una lectura molt general en els seus articles.

Les informacions provinents de l'arqueologia o dels estudis lingüístics —l'antroponímia, la toponímia i l'hagiografia— han sigut rellevants, tot i que no suficientment explicatives a l'hora d'afrontar amb garanties la relació adequada dels processos d'organització del poblament i d'articulació social, en els que estaven implicats els centres religiosos —monestirs i esglésies de manera especial—, complint funcions de vertader protagonisme. És realment molt poc el que el registre arqueològic ha permès avançar respecte a la visió normativa continguda en les regles monàstiques i que es resumeix en l'inexistència d'una veritable arqueologia monàstica en la Península Ibèrica.¹ Hi ha hagut una sobre-explotació de les fonts escrites i la

¹ Els pocs estudis de l'àmbit hispà es resumeixen en: A.M. MARTÍNEZ TEJERA, «La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)», en *Monjes y monasterios Hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campo: 2006, pp. 59-97; *Ibid.*, «El hábitat cenobítico en Hispania: Organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos V-X)», en J. LÓPEZ QUIROGA – J. MORÍN DE PABLOS – A.M. MARTÍNEZ TEJERA, (eds.), *Monasteria et Territoria. Élités, edilicia y territorio en el Mediterráneo Medieval* (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe, 400-1000 AD., Proceedings 2), Oxford: 2007, pp. 19-76; F.J. MORENO MARTÍN, «La

sensació que donen és que lo exposat en elles va correspondre a una realitat que va haver d'estar profundament difosa. Tot i que els textos utilitzats són d'una naturalesa molt variada, la investigació s'ha centrat concretament en les regles monàstiques conservades, quan aquestes daten d'un temps molt concret, finals del segle VI i plenament el segle VII, quan podem assegurar que ja existeix una experiència monàstica consolidada a Hispania. A finals dels anys 90 apareixen treballs fonamentals, que pràcticament agoten aquesta via d'apropament a l'arqueologia monàstica.² En el terreny de la pròpia investigació arqueològica, com a tal, no trobarem una línia d'investigació homogènia que permeti dibuixar una proposta de distribució topogràfica monàstica hispana.

Realment, hi ha un veritable retràs conceptual i metodològic respecte a la investigació europea. Anglaterra és pionera en aquest camp d'estudi.³ En Itàlia les investigacions a partir de les excavacions

configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas», en *Cien años de investigación sobre arquitectura medieval española*, Madrid: 2009, pp. 199-217; F.J. MORENO MARTÍN, *La Arquitectura Monástica Hispana entre la tardoantigüedad y la Alta Edad Media* (British Archaeological Reports, International Series, 2287), Oxford: 2011.

² Cf. M.J. MACIEL, *As Regulae Monachorum e a Arquitectura dos Mosteiros na Antigüidade Tardia*, Oporto: 1998; A.M. MARTÍNEZ TEJERA, «Los monasterios hispanos (siglos V-VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias», *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4 (1998) 115-125.

³ Una bibliografía de referencia sense ànim d'exhaustivitat: R. GILCHRIST – H. MYTUM, *The Archaeology of Rural Monasteries*, Oxford: 1989; R. MORRIS, *Churches in the Landscape*, Londres: 1989; G. COPPACK, *Abbeys and Priors*, Londres: 1990; J. BLAIR – C. PYRAH (eds.), *Church Archaeology: Research Directions for the Future*, York: 1996; M. ASTON, *Monasteries in the Landscape*, Stroud: 2000; M. CASSIDY, *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, Tournhout: 2001; G. KEEVIL – M. ASTON – T. HALL (eds.), *Monastic Archaeology: Papers on the Study of Medieval Monasteries*, Oxford: 2001; J. BOND, *Monastic Landscapes*, Stroud: 2004; T. PESTELL, *Landscapes of Monastic Foundation: The Establishment of Religious Houses in East Anglia, c. 650-1200*, Woodbridge: 2004; J. BLAIR, *The Church in Anglo-Saxon Society*, Oxford: 2005; W.J. RODWELL, *The Archaeology of Churches*, Stroud: 2005; TURNER, S., *Making a Christian Landscape: The Countryside in Early-Medieval Cornwall, Devon and*

de diferents complexos monàstics s'han incrementat notablement com a conseqüència de l'extraordinari auge de l'arqueologia medieval italiana des de la dècada dels anys setanta del segle XX.⁴ Tanmateix, ha estat en Orient on l'arquitectura i l'organització dels diversos àmbits espacials que configuren un monestir ha ofert nombrosos i paradigmàtics exemples que constitueixen un testimoni inexcusable per a qualsevol que vulgui estudiar el monacat tardoantic i medieval.⁵

Wessex, Exeter: 2006; N. EDWARDS (ed.), *The Archaeology of the Early Medieval Celtic Churches*, Londres: 2009.

⁴ Hi ha un gran nombre de treballs destacats, d'una enorme qualitat tècnica i metodològica: A. PANTONI, *L'acropoli di Montecassino e il primitivo monastero di San Benedetto* (Miscellanea Cassinese, 53), Montecassino: 1980; L. PANI ERMINI, «Testimonianze archeologiche di monasteri a Roma nell'Alto Medioevo», *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 104 (1981) 25-45; C.B. MCCLENDON, *The Imperial Abbey of Farfa. Architectural currents of the Early Middle Ages*, New Haven-Londres: 1987; G. CANTINO WATAGHIN, «Monasteri di età longobarda: spunti per una ricerca», en *XXXVI Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna: 1989, pp. 73-100; R. HODGES – F. MARAZZI, *San Vincenzo al Volturno. Sintesi di Storia e Archeologia*, Roma: 1995; R. HODGES, *Light in the Dark Ages. The Rise and Fall of San Vincenzo al Volturno*, Londres: 1997; S. GELICHI – M. LIBRENTI (eds.), *Nonantola I. Ricerche Archeologiche su una grande abadia del alto medioevo italiano*, Florència: 2005; E. FENTRESS – C.J. GOODSON – M.I. LAIRD (eds.), *Walls and Memory. The Abbey of San Sebastiano at Alatri (Lazio) from Late Roman Monastery to Renaissance villa and Beyond* (Disciplina Monastica, 2), Turnhout, 2005; M. VALENTI, «Il complesso abbaziale», en *Farfa. Storia di una fabbrica abbaziale*, Fara Sabina: 2006, pp. 33-76; F. MARAZZI (ed.), *San Vincenzo al Volturno. La vita quotidiana di un monastero medievale vista attraverso il suo reperti*, Ripalimosani: 2006; F. MARAZZI – A. LUCIANO, *luxta flumen Vulturnum. Gli scavi lungo il fronte fluviale di San Vincenzo al Volturno*, Volturnia Edizioni: 2015.

⁵ Només esmentarem algunes obres de referència amb caràcter de síntesi car la bibliografia del monacat oriental és vastíssima: C.C. WALTERS, *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster: 1974; R., JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, París: 1975; A.N. PALMER, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur'Abdin* (Cambridge Oriental Publications, 39), Cambridge: 1990; Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven-Londres: 1992; O.F.A. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert*, El Cairo: 1992; CH. BAKIRTZIS, «Byzantine monasteries in Eastern Macedonia and Thrace (Synaxis, Mt Papikion, St John Prodromos Monastery)», en *Mount Athos and Byzantine Monasticism* (Papers from the Twenty-eighth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1994), Newcastle: 1996, pp. 48-54; J. BINNS, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestina 314-631*, Oxford: 1996; J.B. WARD-PERKINS – R.G.

Els fenòmens, que explicarien l'aparició i l'èxit del fenomen monàstic a la zona oriental del Imperi, poden ser abordats d'acord a perspectives molt distintes, que van merament des de les espirituals fins a les d'orde exclusivament pràctic. Les hipòtesis tradicionals sobre el naixement de la vida ascètica van ser sintetitzades per García Colombás⁶, i més recentment, per Dunn⁷; i serien tres a grans trets: la reacció a l'oficialització de l'Església, la continuïtat d'una tradició que ja estava present tan en les comunitats jueves com paganes, tot i que amb matisos molt distints, i la conseqüència immediata de la crisi dels segles III i IV a Egipte, que afavoreix l'abandonament de les granjes i la fugida al desert. Es produeix una crida a la recuperació de les tradicions de les primeres comunitats cristianes en un moment de profund canvi després de l'Edicte de Milá (313) que afavoreix que l'Església passés de ser apostòlica i privada a ser cosmopolita i secular.⁸ La finalització de les persecucions⁹ i la nova aliança amb l'Imperi van provocar la burocratització d'unes estructures que, fins al moment, havien quedat soterrades.¹⁰ Així

GOODCHILD, *Christian monuments of Cyrenaica*, Hertford: 2003; D. HULL, *The Archaeology of Monasticism: Society, Landscape and Politics in Late Antiquity Syria*, York: 2006.

⁶ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 36.

⁷ Cf. M. DUNN, *The emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford: Blackwell Publishers 2000.

⁸ Cf. A. M. GONZÁLEZ COBOS, «Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato», 136.

⁹ La pau de l'Església i la fi de les persecucions va portar a parell un període de calma que va irrompre l'aparició de nous màrtirs. Tanmateix, això no va frenar el desig per aconseguir tan alt mèrit religiós i d'amor cap a Déu. El resultat és la recerca d'alternatives que es puguin equiparar a la mort física, una d'elles la soledat i la renúncia que suposa l'ascetisme, el que s'ha anomenat «martiri incruent» o «martiri blanc». Els monjos irlandesos distingien entre martiri roig o martiri físic, martiri verd en forma de penitència i martiri blanc, el de l'exili. Cf. M. DUNN, *The emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, 146.

¹⁰ Una de les conseqüències immeditades va ser que els membres de les classes socials privilegiades es col·locarien en la gran majoria dels càrrecs de rellevància en les comunitats cristianes, quelcom, que en molts casos, va alterar la tradició conservada amb certa puresa fins llavors. Els qui van veure en aquest procés l'inici de la destrucció de les mateixes o no van trobar en aquesta remodelació el recer doctrinal que els amparés van decidir mantenir-se al marge de les institucions.

doncs, en el seu origen més primerenc, el monacat és una reacció contra l'ortodòxia que es desenvolupa desorganitzat i espontani de manera paral·lela a l'Església oficial. En alguns casos —i serà una situació que s'allargarà en el temps— amb el seu comportament van apropiarse als límits fixats per als moviments herètics.

Recentment, els historiadors han volgut tornar a donar vida a aquesta recerca i intentar aproximar-se a altres països europeus més avançats en aquest camp, sobretot des de la vessant més arqueològica i regional, com és el cas d'Àlaba o La Rioja. Aquests nous estudis del monacat tardoantic en l'àmbit hispà s'han pogut realitzar gràcies a l'interés creixent per l'arqueologia cristiana en els últims anys, disciplina inaugurada a Catalunya per Josep Gudiol i Cunill i Josep Puig i Cadafalch. Els antecedents a ells revesteixen un cert caràcter èpic, atès que des dels inicis del cristianisme ha hagut una forta motivació per trobar i senyalar els llocs dels sants màrtirs i cercar relíquies, impulsada per la devoció i patrocinada per la institució eclesiàstica. Gràcies a aquestes accions tan primerenques molts centres episcopals ja estaven en possessió dels elements clau per a organitzar la seva devoció al voltant dels màrtirs locals i construir les seves basíliques, mentre els bisbes progressivament centralitzaven aquest culte per enfortir el seu lideratge.

A començaments del segle XX, Josep Gudiol (Vic, 1872–1931) va escriure el que podem considerar el primer manual d'història de l'art i arqueologia en català, *Nocions d'arqueologia sagrada catalana* (1902). Durant la seva etapa de seminarista, va fer una estada de diversos anys a Roma on va conèixer de primera mà els Museus Vaticans. Aquesta experiència la va aplicar en el seu càrrec de conservador titular del Museu de Vic i a la redacció del seu llibre. Gudiol va sintetitzar els coneixements del moment sobre el període tardoantic en relació al cristianisme, encara que sense profunditzar en l'estudi dels monuments de la manera que ho faria anys més tard l'arquitecte i president de la mancomunitat Josep Puig i Cadafalch

(Mataró, 1867–1956). Ell va intervenir directament en els estudis arqueològics de diverses esglésies tardoantigues i en va publicar els resultats a *l'Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*. Ambdós van assentar unes bases fermes que van florir entre els anys previs de la guerra civil i els primers de la postguerra. D'aquest primer nucli d'escola d'arqueologia cristiana en podríem destacar figures tan rellevants com Joan Serra i Vilaró, Josep C. Serra Ràfols, Josep Vives Gatell, Eduard Junyent i Subirà, Pere Batlle Huguet i Francesc Camprubí Alemany.

A la segona meitat del segle XX, emergeix i desenvolupa la seva trajectòria la figura clau de l'arqueologia cristiana catalana recent: Pere de Palol i Salellas (1923–2005). Els seus estudis són capitals per l'Antiguitat Tardana a Hispània en general, i per a l'arqueologia cristiana en particular. De la seva obra ingent destaca *Arqueología cristiana de la España romana (siglos IV al VI)* (1967), llibre de referència obligada tot i tenir cinquanta anys.

Sobretot a partir de la dècada de 1980 comencen a aparèixer monografies aprofundides i amb metodologia científica moderna sobre jaciments i monuments coneguts i excavats d'antic, dels quals es reprenen els treballs i es reinterpreten. També es descobreixen i s'encenten nous jaciments. Fruit d'aquests monogràfics i nombrosos articles impossibles d'enumerar, van començar a sorgir obres de síntesis dedicades a diferents zones o ciutats significatives, sovint amb nous plantejaments i interpretacions: *Arqueología y litúrgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)* (Godoy, 1995); *Del romà al romànic. Història, art i cultura de la Tarraconensis mediterrània entre els segles IX i X* (Palol, 1999); *De Barcino a Barcinona (siglos I–VII): los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona* (Bertrán, 2001); *La transició del municipi d'Illuro a Alarona (Mataró): cultura material i transformacions d'un espai urbà entre els segles V i VIII dC* (Cela i Revilla, 2004); *In suo fundo. Els cementiris rurals de les antigues civitates d'Emporiae, Gerunda i Aqua Calidae* (Nolla, Casas i

Santamaria, 2005); *Arqueologia de les seus episcopals tarδοantiques al territori català* (Sales, 2011); *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis: topografía, arqueología e historia* (Sales, 2012); *Tarraco christiana ciuitas* (Macias i Muñoz, 2013).

També les actes de congressos han tingut un important paper en el desenvolupament de la disciplina: *Simposi internacional sobre les esglésies de Sant Pere de Terrassa* (Carbonell i altres, 1992); *Espania: estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas* (Barral i altres, 1996); *Hispania i Roma. D'August a Carlemany: congrés d'homenatge al dr. Pere de Palol* (Alberch i altres, 1996–1997); *Pau, Fructuós i el cristianisme primitiu a Tarragona (segles I–VIII)* (Gavaldà, Muñoz i Puig, 2010).

En l'actualitat la Universitat de Barcelona disposa d'una càtedra d'arqueologia cristiana, inaugurada per Pere de Palol l'any 1970 i actualment ocupada per Josep M. Gurt. A l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós de Tarragona s'imparteix un màster civil en Cristianisme Antic, especialització de quart i cinquè curs de la llicenciatura eclesiàstica en ciències religioses. En el 2014, es va crear a Barcelona la Facultat Antoni Gaudí d'Història de l'Església, Arqueologia i Arts Cristianes. També cal destacar la tasca liderada per Josep M. Nolla Brufau qui, des de l'Institut d'Investigació Històrica de la Universitat de Girona, excava i publica de manera sistemàtica i rigorosa nombrosos jaciments tarδοantics de les comarques gironines. El treball en diferents àmbits d'investigadors com J. Sales, N. Nolasc i J.M. Palet estan començant a donar fruit.

A altres zones de la Península també s'avança força. En el País Basc, investigadors com A. Azkarate i J.A. Quirós han excavat jaciments corresponents a l'època tarδοantiga i han començat a obtenir resultats molt interessants. Així mateix, C. Laliena i J. Ortega, en el marc del Centro de Estudios Medievales de Aragón, porten a terme una rellevant investigació en la zona mitja del riu Ebre. En

definitiva, seria un error que aquest llegat es perdés tenint en compte que l'arqueologia cristiana de l'Antiguitat Tardana és una disciplina no consolidada en el present i que, degut a dubtosos criteris econòmics i polítics, desapareixés en un futur.

1.2. OBJECTIUS

Al llarg d'aquest treball es pretén donar compliment a una sèrie d'objectius de caràcter general que constitueixen la base de l'estudi i la seva raó de ser. Es pretén que aquests objectius no depenguin, de forma massa estreta, les característiques concretes del cas estudiat, sinó de qüestions històriques generals. L'estudi pot ser abordat tant en l'espai escollit per a aquest treball com en molts altres.

El treball que es planteja té el seu desenvolupament en un marc físic concret: la Tarraconense baiximperial; i això sens dubte imposa les seves condicions i obliga a treballar a partir d'un desenvolupament històric específic, però un dels propòsits més fermes de la investigació és precisament fugir de la història localista i plantejar problemes de caràcter general. Que la solució d'aquests problemes generals hagi de produir-se a través de l'estudi dels casos particulars no està en absolut en contradicció amb el deure d'aspirar a superar el marc local o regional per formular qüestions d'abast superior.

Aquest plantejament prové de la convicció que els problemes que tracten els medievalistes depenen de les variants regionals només en la mesura que aquest període es caracteritza per la compartimentació geogràfica i els desenvolupaments espacialment diferents, però hi ha una sèrie de problemes molt importants i generals comuns a tots aquests espais, tot i que la dinàmica i expressions seguides per cada un d'ells sigui diferent. No es tracta de penjar a cada regió l'etiqueta de cas excepcional, sinó de definir

cadascun dels seus aspectes en relació amb altres ja coneguts, de manera que no es parli què és normal o què és atípic, sinó de les semblances, diferències i correlacions entre uns casos i altres.

Com és lògic, la gamma d'objectius específics plantejats al llarg de la investigació és molt àmplia, i em sembla superflu exposar tots ells de manera exhaustiva; per això, em limitaré a plantejar de manera breu els objectius generals del treball, als quals se supediten tots els altres. El primer de tots és detectar les formes monacals i actituds ascètiques de l'Antiguitat antecessores al monacat primitiu cristià, i veure si hi ha una continuïtat o si el Cristianisme aporta quelcom nou diferent. D'aquesta manera caldria explicar el perquè de l'origen del monacat i el seu marc geogràfic, així com el seu procés d'expansió; identificant les diferències i semblances del monacat primitiu en el mediterrani occidental.

Les estructures socioespacials són una conseqüència de l'acció de les societats humanes sobre l'espai que ocupen i, per tant, poden servir per conèixer les societats, les activitats de les quals les van generar. No obstant això, no és infreqüent que estudis orientats d'aquesta manera parteixin de l'acceptació apriorística d'una relació directa i simple entre societat i espai. A la pràctica la realitat és molt més complexa, i si es vol arribar a resultats fiables, cal aprofundir en la naturalesa de la relació societat-espai, i molt especialment en la manera en què els patrons espacials es modifiquen en canviar la societat de la qual emanen. Si es fa així, és possible generar un marc explicatiu més complex, en el qual tinguin cabuda els processos de canvi i les pervivències, tant en l'espacial com en el social; una cosa imprescindible en un estudi a temps llarg, en el qual resulta d'importància crucial detectar la pervivència durant la Tardoantiguitat i l'època visigoda d'elements dels patrons espacials baiximperials romans.

Un estudi d'aquestes característiques produeix resultats sempre limitats, que han de ser complementats amb estudis de

diferent tipus. Però en l'estat embrionari en que es troba aquest mena d'investigacions, les conclusions d'una recerca d'aquesta naturalesa poden ser un punt de partida molt útil per a abordar treballs futurs i per replantejar els resultats de les investigacions tradicionals.

Quan es descendeix al nivell sobre un territori concret, la necessitat de recórrer a fonts de procedència diversa es torna cada vegada més clara. Al llarg d'aquest estudi, tant la presentació de les dades com les argumentacions relacionades amb elles exigiran envair el camp de treball de disciplines diferents, més o menys connectades amb les tasques habituals de l'historiador. La idea fonamental d'aquest estudi es poder analitzar com una experiència de fe i una forma de vida concreta, el que anomenem història de les mentalitats —que no s'ha de confondre amb la història del pensament—, es poden detectar a través de l'arqueologia i de la cultura material.

En definitiva, l'objectiu primordial és identificar l'origen i/o introducció de les pràctiques monàstiques a Hispània, concretament a la província de la Tarraconense, replantejant les funcions de l'edifici cristiana en aquesta regió i establint la dinàmica d'evolució del monacat entre els segles IV i VII a través de les fonts documentals i arqueològiques. Per això, cal entendre i categoritzar els ítems que assenyalen els canvis i transformacions —ampliant l'òptica d'estudi sobre el tema— no deixant de banda la importància de la dimensió espiritual humana i abandonant el domini de la perspectiva positivista i androcèntrica.

1.3. METODOLOGIA

De manera breu, cal destacar que aquest treball té quatre àmbits d'acció metodològica:

Acció 1: recerca de la bibliografia sobre l'estat de la qüestió, establiment d'un mapa conceptual i d'un panòptic sobre les

diverses tendències historiogràfiques i hipòtesis que s'han realitzat sobre el tema de la tesi.

Acció 2: realització de diverses hipòtesis pròpies de treball amb el que iniciar l'aprofundiment de l'anàlisi bibliogràfic i documental.

Acció 3: revisió de les restes arqueològiques que han estat catalogades com edilícia cristiana, compreses entre els segle III–VIII.

Acció 4: cerca de restes arqueològiques que actualment no estan associades a cap activitat monàstica, però que caldria posar en qüestió.

Les accions metodològiques 1 i 2 s'han dut a terme fins al setembre del 2014. Llavors es va començar amb la redacció de les primeres qüestions de l'índex temàtic provisional, ja establert amb la directora de tesi. A partir de llavors, del setembre del 2014 al setembre del 2015, es va combinar l'elaboració redaccional i la recerca documental conjuntament amb les accions 3 i 4. A l'octubre del 2016 ja estava enllestit el cos del treball, les conclusions i totes les qüestions prèvies, pendent d'una última revisió. La presentació als tutors del treball finalitzat s'ha realitzat al setembre del 2017.

1.4. ESTRUCTURA DEL TREBALL

El treball s'estructura en tres parts: la primera part és metodològica i introductòria, i la segona part la formarien els capítols del marc contextual. Comptar amb una sòlida base és indispensable en qualsevol investigació, i més en una tesi doctoral, on no només importa el que s'investiga, sinó també com s'investiga. Per això, convé també exposar el seu fonament teòric i fer explícit quin sentit tenen les conclusions elaborades a partir de les dades i sobre quina

base s'afirma això o es nega allò altre. Encara que figura en l'inici d'aquesta tesi, cal advertir que no té ni de bon tros un caràcter secundari o perifèric; per contra, és la base de tot el que ve a continuació.

Si el treball de camp és la tasca més penosa pel que fa a obtenció d'informació, la maduració d'un marc teòric i contextual propi és la part més dura i difícil del treball interpretatiu. La qualitat de la teoria és decisiva per poder establir o no conclusions útils, i no val adoptar mecànicament un model interpretatiu, sigui quina sigui la seva procedència, sinó que cal enfrontar-se de manera personal als diferents aparells teòrics presents en les obres d'uns autors i altres, i contrastar problemes i resultats amb els propis. D'aquesta manera, no es tracta de triar entre un repertori de possibles eines conceptuals, sinó d'efectuar una elaboració personal de les mateixes que satisfaci les preocupacions sobre les quals gravita l'atenció de l'investigador.

L'escassetat de fonts fan que l'òptica espacial s'ampliï a tota la regió sota el domini visigot per poder analitzar les característiques econòmiques i socials del monacat hispà. Ací, hi havia dues possibilitats: o bé, considerar la Tarraconense com una unitat dins del Regne visigot de Toledo, o bé, veure-la com una zona sota els influxos transpirinencs merovingis. Tanmateix, com es demostra en el capítol que ens situa en el context polític-social de la península ibèrica en la tardoantiguitat, tot i que es manté un cert vincle amb les Gàl·lies, la societat hispano-visigoda es va cohesionar, sobretot després de la conversió al Catolicisme.

La tercera part de la tesi és la més fonamental. La formen els capítols que ja tracten de manera més específica tots els elements del monacat a la Tarraconense. Primer de tot ens hem centrat en les fonts que tenim disponibles per a l'estudi del tema. Després en les característiques del nou model cristià urbà i rural. A continuació hem estudiat els canvis urbans en la tardoantiguitat i, revisant les fonts i

l'edifici cristiana de les seus episcopals de la Tarraconense —a partir de l'estudi de J. Sales, *Las Construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*—, hem intentat detectar possibles centres monàstics. Tot seguit, hem analitzat l'eremitisme i el monacat rural per zones: La Rioja, els territoris tarraconenses de les províncies de Burgos i Lleó, la zona més meridional de Navarra i el País Basc, la vall de l'Ebre aragonès i Catalunya.

Com a final de la investigació, i seguint una clara estructura lineal, es recullen les conclusions principals, que s'exposen cohesionant els casos particulars en un discurs unificat que serveixi d'idea general i contenidor dels resultats obtinguts, sense repetir l'exposat en el cos del treball. Finalment, cal fer algunes precisions sobre la presentació; ja que en l'actualitat els mitjans informàtics posen a l'abast de qualsevol usuari la capacitat d'edició de textos gairebé professional, he posat especial cura en què la presentació resultés similar a un producte editorial i es guiés pel criteri de comoditat del lector. Per això he escollit per a l'aparell crític el sistema de notes a peu de pàgina; penso que tots els lectors agraeixen no haver d'anar a buscar les notes al final del capítol o a un tom a part.

Amb el mateix criteri, he preferit no utilitzar abreviatures a les referències bibliogràfiques, cosa que resulta inevitable en edicions comercials per raons d'espai; especialment en el sistema d'abreviatura anglosaxó que obliga a saltar a l'índex bibliogràfic per comprovar la referència completa. La presentació d'una tesi està relativament lliure d'aquests condicionants, de manera que incloc la referència amb el nom de l'autor i el títol complet de l'obra tantes vegades com es cita aquesta, a excepció de les referències seguides d'una mateixa obra.

1.5. AGRAÏMENTS

Abans de continuar, he expressar el meu agraïment a totes les persones que han contribuït a fer possible aquest treball, de vegades lliurant part del seu temps i de la seu esforç acompanyant-me als llocs per realitzar treball de camp, altres vegades per mitjà de la lectura crítica de parts del mateix o per mitjà de discussions i comentaris que m'han permès polir les meves pròpies opinions.

També vull agrair a tots aquells i aquelles que amb la seva pregària m'han acompanyat en les meves vicissituds, als que m'han acollit en espais on he pogut treballar intensament —com és el cas de la germana Maria Sion, les germanes del monestir de Nostra Senyora de Vico, les de Sant Benet de Montserrat i les de Sant Pere de les Puel·les—, als que m'han apartat de l'ordinador quan ha fet falta, m'han donat algun consell molt ben donat o han tingut petits grans detalls, als que m'han insistit a que no abandonés —en especial a Mons. Jaume Pujol, a Mn. Borja Martín i a les meves germanes consagrades en Crist—, als que m'han suportat parlant del tema a totes hores, és a dir, els meus pares, la meva germana i els meus amics, vosaltres sabeu qui sou i tot el que heu fet, moltes gràcies un altre cop. És impossible recollir aquí els noms de tots vosaltres; espero que us pugueu reconèixer en aquest reconeixement col·lectiu.

En especial vull agrair la confiança i la tasca dels meus directors de tesi, la Dra. Meritxell Pérez i el Dr. Joaquín Ruiz de Arbulo, sabent que no he sigut una doctoranda disciplinada i que de manera desconsiderada els hi he deixat tota la feina per a l'últim moment. També cal que doni les gràcies a antics professors meus, entre els que vull destacar a la Dra. Coral Cuadrada. Així com valorar l'inestimable auxili tècnic de la Sra. Roser Fornell, secretària de l'INSAF, en les dificultoses qüestions d'edició i d'estil i en la sempre diligent ajuda del sr. Sergi Guardiola, bibliotecari del Seminari Pontifici de Tarragona.

Reitero per enèsima vegada, moltes gràcies a tots i totes.

2. ELS ANTECEDENTS DEL MONACAT CRISTIÀ

El monjo esdevé un arquetip universal. L'ideal del *monachos* és arribar a ser l'home o la dona integral, complet, que aspira a ésser en la seva persona el *microcosmos* que emmiralla l'univers sencer, el *macrocosmos*. El monjo és l'arquetip que des de tostemps ha volgut superar la superficialitat, insistint sobretot en la dimensió vertical de la vida, com l'antídot a la banalitat d'una certa existència «burgesa». És un redescobriment de la centralitat del silenci. El savi és silent, diu el taoisme; el perfecte no parla, proclama el jainisme. El «noble silenci» és la virtut fonamental del monjo, diu Buddha. «El monjo o parla a Déu o parla de Déu», diu un aforisme cristià.

El silenci no és reprimir la paraula, no és el resultat de res, no és el fruit de res, no és creació: és anterior, originari i originant. El silenci monàstic és el que és perquè supera el que és mental, perquè va més enllà dels mots, perquè transcendeix el pensament. Es comença per una senzillesa indiferenciada. És la primera innocència. En despertar la consciència, i una vegada que aquesta s'enamora de la senzillesa, comença ja a perdre's i llavors, s'intenta recuperar. És la complexitat de la vida la que porta a l'intent de superació. Intentar harmonitzar la complexitat és encaminar-se cap a la senzillesa. Són dos pols de la realitat. El tercer és invisible: és la força que els empeny, l'energia que els mou, l'amor que els atrau. En aquest sentit, per monjo podem entendre aquella persona que aspira a aconseguir el suprem objectiu de la vida amb tot el seu ésser, mitjançant la renúncia de tot allò que no és necessari, és a dir, concentrant-se en aquest únic i singular objectiu. Precisament aquesta singularitat (*ekagrata*) o, millor encara, aquesta exclusivitat de l'objectiu que refusa tots els altres objectius subordinats, ni que siguin legítims, fa que el camí monàstic sigui diferent d'altres camins espirituals adreçats a la perfecció o la salvació.

El monjo es troba, com a mínim, en el desig de ser alliberat i, està tan concentrat en això, que fins renuncia als fruits de les seves accions perquè ha distingit el que és real d'allò que no ho és. Si en algun sentit es dona per ben admès que tothom aspira a l'objectiu suprem de la vida, llavors el monjo és el que ho fa de manera més radical i exclusiva. Tot el que no sigui escala per pujar, és ignorat; tot el que no és camí, és marginat.

El monjo no esdevé com a tal per un procés de reflexió o només pel desig, sinó com a resultat d'un impuls, fruit d'una experiència que eventualment el condueix a fer un canvi; en darrer anàlisi, es produeix un trencament en la seva vida per amor d'allò que transcendeix tota altra cosa. És empès per una experiència que només ell pot articular servint-se de la praxi de la pròpia vida. És un trobar la presència del sentit últim de la vida, per una banda; i experimentar-ne l'absència per no haver-ho aconseguit per l'altra. És a la vegada l'experiència de la plenitud i el fet d'encara trobar-se en camí. No és un fer o un adquirir, sinó un ser.

Es comprèn molt bé que, principalment, aquelles religions que amb diligència han cultivat aquesta dimensió siguin les que han mirat d'institucionalitzar-la. Les institucions són necessàries, però si monopolitzen els valors que representen, passen a ser una especialització, i llavors corre el risc de ser exclusives. La dimensió monàstica és una dimensió constitutiva de tot home i dona, amb diferents graus de puresa i consciència. No tothom està encaminat a viure en un monestir, però existeix aquesta potencialitat. En definitiva, està bé la ritualització dels mitjans, però quan els mitjans esdevenen fins, la institució es torna totalitària i coarta la llibertat humana.

El ser, o és u, o pot ser unificat. El fer i el tenir, en canvi, comporten multiplicitat. L'espiritualitat monàstica en la seva recerca de la simplicitat defensa la primacia de l'ésser baldament, el tingui per buit, «no ser»; o bé ple, complet; o bé l'Ésser Suprem o l'Absolut.

Tanmateix, en tots els casos l'ésser és qui té la primacia abans que el fer i que el tenir. Més d'una escola té l'ésser per més o menys estàtic, per contra afirmen que és acte pur. De tota manera allò que és essencial és precisament ésser.

La contemplació, en aquest sentit, equival, malgrat l'origen de la paraula, a un coneixement (*theoreia*) que ve a significar el mateix que ser. En veritat la contemplació és l'activitat que ens situa en un espai obert des del qual podem observar i contribuir al curs de l'univers. Però de seguida hom reconeix que la condició humana no es pot transcendir ella mateixa. Per tant, el suprem mitjà no pot evitar de convertir-se en la veritable finalitat de la vida, la plenitud de l'existència. Dit d'altra manera, els mitjans s'han evaporat, l'únic que queda és el que apareixia com a mitjà convertit en finalitat. Per tant, per a un contemplatiu, no té sentit parlar d'un model que cal imitar com tampoc d'un camí que cal seguir. La vida contemplativa és senzilla i és vida en el seu sentit més ple: per a uns és el descobriment de la persona o de l'ésser humà; per a d'altres és el descobriment de l'ésser de tots els éssers. El monjo no està compromès en cap acció. La seva acció és la seva vida.

L'existència monàstica no es mou només ni principalment en el temps i l'espai. Les categories clàssiques monàstiques són la interioritat per una banda i la transcendència per l'altra. L'entorn espaciotemporal és un xic aliè a la vida monàstica. El destí humà no queda pas esgotat quan assolim els nostres objectius en el temps i en l'espai. Una vegada més aquí actua el principi de simplicitat. Ara bé, l'anar més enllà dels paràmetres espaciotemporals no pot ser fet de cop i volta. La formació monàstica ho té present i condueix al candidat per un llarg procés de purificació i d'il·lustració.

En totes les latituds, la vida monàstica ofereix les mateixes característiques al ser un fenomen humà i, per tant, universal. A la Índia, tot home que es troba en recerca ha de recórrer dues etapes de

tipus ascètic en la seva vida: durant la seva joventut, com estudiant cèlibe, ha d'aprendre les tradicions vàediques sota la direcció d'un *guru* (mestre), després ha de casar-se, engendrar fills i contribuir al benestar de la societat; en la seva vellesa ha de dirigir-se als boscos i viure en ells com *vanaprastha* (eremita), sense menjar res més que fruites i arrels, exposat als elements naturals i dedicant-se a l'estudi de les *Upanishads*, per poder lliurar-se de tot llaç terrenal i concentrar-se en el seu esperit com *sannyasa* o monjo peregrí, ple de l'esperança d'aconseguir la identificació de la seva *atman* amb *Brahman*, el déu que ho penetra tot.¹¹ Però en realitat, tot això és teoria. En la pràctica, els pocs hindús, que van acceptar portar una vida retirada, van començar en la seva joventut sense passar per les etapes anteriors. Tampoc era habitual que es congreguessin per viure de manera comunitària; si ho feien, els seus monestirs eren molt petits i subsistien de la caritat. Realment, els monjos hindús preferien mendicar i peregrinar constantment d'un santuari a un altre.

Lliurar-se del dolor és l'objectiu de totes les filosofies i de totes les tècniques meditatives índies. Cap ciència no val res si no està al servei de la salvació de l'ésser humà. L'objectiu principal és la transcendència. La literatura índia utilitza indistintament les imatges de lligadura, encadenament, captivitat, o d'oblit, somni, ebrietat, ignorància per significar la condició humana, i al contrari, les d'alliberament dels lligams, esquinçament del vel, desaparició de la bena als ulls o despertar per expressar l'abolició, és a dir, la transcendència de la condició humana, la llibertat (*moksha*, *mukti*, *nirvana*).¹²

El descobriment del dolor, llavors, és la condició *sine qua non* de l'alliberament, i d'aquí que aquest dolor general tingui intrínsecament un valor positiu i d'estímul. El simple fet d'existir en el temps, de perdurar, implica dolor. La certesa que existeix un mitjà per

¹¹ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 12.

¹² Cf. M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, 66.

a superar-lo no pot conduir ni a la desesperació ni al pessimisme, ja que el dolor tot i ser universal no és definitiu.

Al segle V aC, com a reacció contra el ritualisme i les interminables especulacions del brahmanisme ortodox, van sorgir el jainisme i el budisme. Encara que no neguen l'existència de *Brahman*, ignoren la divinitat ja que, segons ells, no interessa per al problema pràctic de l'alliberament de l'ésser humà. Tot i així, si que es serveixen de l'ascesi i la meditació per a lliurar-se del sofriment inherent a l'existència temporal conscient, repetida indefinidament en el cercle de reencarnacions. Buda, a més d'abolir les castes, també va predicar un ascetisme moderat. En canvi, Jina, fundador del jainisme, es va decantar més aviat per l'ensenyança d'una extremada mortificació amb la finalitat de purificar l'ànima de tot allò que la manté lligada a l'existència corporal.¹³

En la literatura hel·lènica, pòstuma al contacte directe de les tropes d'Alexandre el Gran amb la complexa societat hindú, es descriu a la casta dels brahmans d'una manera fortament idealitzada, com autèntics ascetes i anacoretas, que portaven una vida casta, extremadament frugal i dedicada per complet a les qüestions divines, i imposaven als seus seguidors una espècie de noviciat i els sotmetien a un sever examen moral abans d'admetre'ls. La seva figura va causar molt d'entusiasme i va sorgir amb molta força un nou gènere literari que magnificava les excel·lències dels brahmans, mags perses, sacerdots i savis egipcis, essenis i terapeutes jueus. García M. Colombás fa notar que la major part d'aquestes llegendes i narracions exòtiques ens transporten al país del Nil, el país del desert per excel·lència, que es convertiria molt aviat en la terra promesa del monacat cristià.

¹³ Cebrià M. Pifarré fa notar que el monacat també es dona en l'àmbit extracristià al ser un fenomen social que es troba en força tradicions espirituals. Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 319.

En la literatura pagana de llavors, ja es troba la figura del monjo, de l'ermità, de l'ésser humà que busca estar sol amb Déu.¹⁴ Per aquest motiu el llenguatge s'esforçava per expressar aquest nou ideal i s'acunyaven noves paraules derivades del vocable *monos* (sol), com són: *monastérion* (vivenda del solitari), *mónosis* (soletat), *monágrion* (paratge desèrtic), *monázein* (viure com a solitari), entre altres. A més, van aparèixer mots tan relacionats amb la vida monàstica com *áskesis* (ascetisme), *anachóresis* (separació), *koinobion* (vida comú). Aquestes paraules es van forjar fora del cristianisme i anteriorment als Pares del Desert, degut, evidentment, a una necessitat que s'estava experimentant. Per contrast, aquest ideal de vida idíl·lica i rural havia de ser molt captivador per al ciutadà de l'Alexandria hel·lenista i de la Roma imperial. En altres paraules, l'oposició a la ciutat és tan antiga com la ciutat mateixa, les tensions i injustícies van erosionant aquest model de civilització amb vocació de perpetuïtat. El rebuig total a l'ordre social no és viable, i per aquest motiu es donen diverses formes atenuades de rebuig.

La història dels moviments monàstics es pot entendre a partir de la recerca d'un model imperible de societat en el qual es desenvolupin plenament les relacions humanes. Hi ha constància de l'existència en l'Antiguitat de certs grups de persones que vivien de manera diferenciada a la resta, no només perquè habitessin fora de les ciutats, sinó també perquè els seus costums eren molt estranys als ulls dels autors clàssics. Estrabó parla d'un grup de frigis que, apartats del món, s'abstenen de carn, viuen amb els mínims recursos i s'entreguen a la vida pietosa.¹⁵ No pot ser casualitat que les primeres notícies que tenim en el món occidental sobre ascetisme procedeixin precisament d'una zona, Frígia, on al llarg dels segles van anar sorgint moviments religiosos amb pràctiques centrades en la mortificació del cos, com la religió de Magna Mater i Atis o l'heretgia montanista o catafrígia. Aquests homes i dones que es retiraven, que

¹⁴ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 14.

¹⁵ Cf. Estrabó, *Geogr.* VII, 3,3.

es mantenien al marge, buscaven comunicar-se millor amb els déus o poder transcendir després de la mort. El fet d'apartar-se i aïllar-se pot indicar un cert grau de conflicte d'aquestes persones amb les seves societats de procedència, tot i que el seu estil de vida era vist com modèlic i admirable, des de la distància.

A partir de la segona meitat del segle IV aC, el pitagorisme apareix com la primera doctrina associada a uns grups retirats de les ciutats. És molt interessant el seu estudi, tant pels seus trets característics com per la seva llarga història que s'estén vuit segles, fins a la fi de l'Imperi romà. La principal font per conèixer els aspectes de la seva organització interna és el llibre *De vita pythagorica*, escrit per Làmblic a inicis del segle IV dC. A l'hora del seu anàlisi, cal tenir en compte que aquesta obra s'aproxima en diversos moments al gènere mític i llegendari al descriure idealitzadament unes germandats religioses. Tot i així, es evident que ens presenta a Pitàgores com un reformador religiós de gran importància, que amb les seves doctrines buscava definir un model de vida pràctic, que situés al filòsof en correcta relació amb el cosmos.

La praxis de l'escola pitagòrica va portar a accentuar amb certa heroïcitat la figura del líder, atribuint-li l'autoria de diversos coneixements ja existents, doncs, el pitagorisme era una doctrina de l'excel·lència. La naturalesa selectiva de l'escola començava ja en els sistemes d'admissió dels candidats que es basava en la renúncia de tots els seus béns, el compromís, la humilitat i la perseverança. Després de tres anys de prova, l'aspirant iniciava un noviciat de cinc anys de silenci escoltant les ensenyances del mestre, que tenia com objectiu principal fomentar l'autocontrol.

Des del dia de la seva iniciació, els pitagòrics portaven un vestit distintiu, observaven un horari regular, dedicaven un temps fix del dia al propi examen de consciència, es reunien per pregar i menjaven conjuntament d'acord amb un estricte règim dietètic vegetarià; mentre

escoltaven la lectura del més jove dels membres de la comunitat i els consells i instruccions del més ancià. En definitiva, la comunitat pitagòrica es basava en el concepte de *koinonia* o *syngéneia*, és a dir, d'amistat, de companyonia i d'amor fratern.

En canvi, més que construir un conjunt sistemàtic de teories, els cíncics predicaven amb l'exemple. Per a ells, res tenia més valor en aquest món que la virtut i la tranquil·litat. La seva moral era austera i exigent. Posteriorment, els estoics van heretar bona part dels seus ideals. El propi Epictet d'Hieràpolis sembla descriure al monjo cristià en el seu *Elogi del cínic*:

No és l'hàbit el que fa al cínic, ni la llarga barba. I en primer lloc ningú ho és sense vocació. Començar una cosa tan gran sense ser cridat, sense l'ajuda de Déu, és exposar-se a la seva còlera. El cínic ha de ser indiferent davant la vida, la mort, el desterrament. Pot ser per ventura realment desterrat? A qualsevol lloc on vagi, no podrà conversar amb Déu? Ha de predicar amb l'exemple. Mireu-me. No tinc ciutat, ni casa, dona ni fill, però posseeixo el cel i la terra i un pobre mantell. Què em falta?¹⁶

Tot i així, aquestes similituds, que semblen haver, es difuminen a l'aprofundir en els motius i no quedar-se tan sols centrat en comparar les afinitats aparents. Els monjos cristians es retiren per a buscar a Déu i seguir a Crist, mentre que hindús, budistes i pitagòrics busquen l'alliberament. En el fons, entre ells descobrim la creença en la metempsicosi: el cos (*soma*) és el sepulcre (*sema*) de l'ànima, que procedeix d'un món superior i es veu obligada a portar una vida d'expiació sobre la terra a causa d'un pecat comès en una vida anterior. A la vegada, trets semblants separen l'ideal i la vida del monacat cristià de les doctrines d'origen platònic i neoplatònic.

¹⁶ Epictet d'Hieràpolis, *Diatr.* III,22.

Els propis primers monjos cristians, que es van dedicar a escriure, rebutgen la relació amb l'ascesi filosòfica i argumenten que els seus motius tenen la seva raó de ser en l'Evangeli. Tanmateix, no significa que el monacat primitiu es veiés completament lliure d'impactes i infiltracions, que explicarien les diverses formes i originalitats de cada lloc. Per exemple, el maniqueisme influiria molt a Síria, o la saviesa de l'Antic Egipte als primers Pares del Desert, o l'estoïcisme en els ambients més grecoromans.

Altrament, cal esmentar el cas dels terapeutes d'Alexandria, o terapeutes del desert, un moviment jueu¹⁷ de sanadors que abandonaven família i béns per dedicar-se a l'oració i a la curació. S'oposaven a l'esclavitud i a la servitud, considerant a tots els homes lliures i iguals. No formaven comunitat, més enllà del suport mutu en cas de necessitat i les reunions rituals del setè dia. Vivien aïllats retirant-se amb freqüència durant el dia a un habitacle sense menjar ni beguda, en companyia exclusiva de les Escriptures. Durant els processos de curació solien entrar en èxtasi, abandonant-se a l'amor de Déu. El menjar i la beguda les prenien a la nit ja que el dia estava reservat per cultivar l'esperit. Alguns mantenien el seu dejuni durant dies. Dormien en taules de fusta cobertes per pergamí.

Optaven per la vida austera, rebutjant els delits del plaer. Rebutjaven el vi i les carns. Els sopars rituals es realitzaven amb aigua i pa àzim, en ocasions aromatitzat amb hisop. Se seguien de la celebració de la vigília que consistia a recitar càntics durant tota la nit, dirigint la vista a l'orient, per finalitzar la vigília amb les primeres llums del dia, en que es tornaven a les seves cel·les per continuar el seu

¹⁷ En veritat, entre els estudiosos hi ha un cert debat entorn a la procedència dels terapeutes alexandrins. Filó d'Alexandria especifica que eren dones i homes solitaris jueus de la diàspora que vivien en cabanyes individuals que el filòsof anomena *monasteria*. Però, de manera taxativa encara no s'ha conclòs si el seu origen era principalment jueu o hel·lènic.

recés espiritual.¹⁸ S'han assenyalat alguns punts en comú entre Jesús de Natzaret i els terapeutes d'Alexandria, quant a la seva activitat curadora, la seva renúncia a tenir família i béns propis, o el rebuig a la condició de servitud i d'esclavitud. La diferència més evident rau en l'actitud oberta, comunitària i itinerant de Jesús; la condició austera del qual es justifica des del seu apropament als pobres als que anava dirigit el seu missatge, de manera que no rebutja un banquet quan se li ofereix. No hi ha dades que Jesús rebutgi el vi, que per contra apareix en el relat de l'Últim Sopar. A més, entre els terapeutes no s'observa l'activitat profètica i l'anunci de l'arribada del Regne.

Així mateix, el descobriment al 1946 d'uns manuscrits hebreus a la regió de Qumrâm, i les excavacions que allí a partir de 1951 es van dur a terme, han desvetllat trets de la misteriosa *gens* essènia, com és anomenada per Plini el Vell. Les ruïnes trobades se les han arribat a catalogar com a «monestir» per les seves similituds amb les comunitats monàstiques cristianes. En total, el conjunt fa uns 650 m².¹⁹ Una gran sala servia per als actes litúrgics, i entorn a un pati estaven situats l'*scriptorium*, la cuina i algunes dependències secundàries. Entre els textos no bíblics que es van trobar, destaca l'anomenada *Regla de la comunitat*, de caràcter en part doctrinal, però principalment pràctic i cerimonial. En ella es troba ja la trilogia monàstica de la *lectio*, la *meditatio* i l'*oratio*, l'oració continua i la confessió dels pecats.

Les normes dels essenis eren semblants a les de les escoles de la Magna Grècia: oposaven a la via urbana el retir en el desert; a les riqueses, l'austeritat; a la concupiscència, l'abstinència; a l'esclavitud, la llibertat. Tot i així, els essenis creien en la imminència d'un Regne de pau, equitat i justícia, fonamentat en la pròxima arribada del Messies i en el compliment estricte de la Llei de

¹⁸ Cf. D. FERNÁNDEZ-GALIANO, «Un monasterio pitagórico: los Terapeutas de Alejandría», 245-269.

¹⁹ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 21.

Moisès.²⁰ A la vegada, vivien separats de la gran comunitat jueva que s'estava hel·lenitzant cada cop més.

No obstant això, s'ha de tenir en compte que no es precis admetre que no existeixin relacions directes entre el monacat cristià i el jueu, però certament el monacat cristià no va aparèixer fins a la segona meitat del segle III i el monestir de Qumrâm va ser destruït l'any 78. I si posteriorment van subsistir altres comunitats essènies, la comunitat cristiana estava tan allunyada de la Sinagoga que, per a molts estudiosos, la imitació conscient d'una institució jueva sembla inversemblant.

²⁰ Cf. Filó d'Alexandria, *Quod omnis probus liber sit*; Flavi Josep, *De Bello Iudaico*.

3. L'ASCETISME I LA CASTEDAT COM A FORMA DE VIDA EN EL CRISTIANISME ANTIC

Els primers monjos cristians tenien la plena convicció de ser els successors dels ascetes jueus que apareixen tant en l'Antic Testament com en el Nou Testament. Així ho expressa per exemple sant Jeroni d'Estridó en la seva epístola per a Paulí sobre com ha de viure un monjo, quan parla d'Elies, d'Eliseu, dels fills de Recab, entre altres, com els líders de la seva professió.²¹ Altres autors de l'antiguitat es remunten fins als orígens del propi gènere humà, com ho fa sant Joan Crisòstom, comparant als solitaris de Síria amb Adam abans de la seva desobediència²² o Asteri d'Ansedunum quan afirma que «In Adam ergo monachorum primitiae dicatae sunt».²³

En aquest sentit, convé ressaltar que el desert ocupa un lloc central en molts moments de la Bíblia, en ell es van preparar per a la seva missió homes tan importants com Abraham, Jacob, Moisès, Elies, Joan Baptista i el propi Jesucrist, podent concloure que en aquest erm inhòspit i cruel van poder trobar els monjos cristians als seus predecessors.²⁴ A més, els propis monjos antics i els Pares de l'Església coincideixen en afirmar que el monacat cristià sorgeix principalment de la doctrina i del exemple de Jesucrist.

Jesús, abans de començar la seva vida pública es va retirar al desert durant quaranta dies on va dejunar i va lluitar contra el dimoni que el temptava (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). També queda reflectit en les Escriptures que durant el seu ministeri buscava la soledat de la muntanya per pregar amb el seu Pare: «Després d'acomiar-los va pujar tot sol a la muntanya a pregar. Al vespre

²¹ Cf. Jeroni d'Estridó, *Ep.* LVIII,5: PL 22,582-583

²² Cf. Joan Crisòstom, *In Matth. Hom.* LXVIII,3: PG 57, 13-58.

²³ Cf. Asterius d'Ansedunum, *Liber ad Renatum monachum* IV,11: G. MORIN, «Un curieux inédit du IV-V siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes», *Revue Benedictine* 47 (1935) 101-113.

²⁴ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 27.

encara era allà tot sol» (Mt 14,23); «Lavors sortí i se'n va anar, com de costum, a la muntanya de les Oliveres. El seguiren també els deixebles» (Lc 22,39).²⁵ Així mateix, va practicar el més absolut despreniment dels béns: «Les guineus tenen caus, i els ocells, nius, però el Fill de l'Home no té on reposar el cap» (Mt 8,20), resultant Ell mateix per als monjos un model de castedat, de renúncia, d'obediència, de vida de pregària: «Si algú vol venir amb mi, que es negui a ell mateix, que prengui la seva creu i que em segueixi» (Mt 16,24).

Com diu sant Basili de Cesarea, monjo és aquell qui realitza la divina vocació d'imitar Jesús.²⁶ Tanmateix, els monjos tampoc dubtaven en declarar que eren els continuadors de la vida apostòlica. Joan Cassià insisteix en presentar la primera comunitat cristiana de Jerusalem com a font i origen del monacat cenobític en una tesi històricament insostenible, però espiritualment vàlida.²⁷ Al llibre dels Fets dels Apòstols es diu:

Tots els creients vivien units i tot ho tenien al servei de tots; venien les propietats i els béns per distribuir els diners de la venda segons les necessitats de cadascú. Cada dia eren constants a assistir unànimement al culte del temple. A casa, partien el pa i prenien junts el seu aliment amb joia i senzillesa de cor. Lloaven Déu i eren ben vistos de tot el poble. I cada dia el Senyor afegia a la comunitat els qui acollien la salvació.²⁸

Més endavant es torna a insistir en la mateixa idea:

La multitud dels creients tenia un sol cor i una sola ànima, i cap d'ells no considerava com a propis els béns que posseïa, sinó que tot

²⁵ Pregària de Jesús a la muntanya de les Oliveres (Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46).

²⁶ Cf. Basili de Cesarea, *Ep.* II,2: PG 32, 224-228.

²⁷ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 30.

²⁸ Ac 2,44-47

estava al servei de tots i el dipositaven als peus dels apòstols. Després era distribuït segons les necessitats de cadascú.²⁹

Aquests textos eren la base que va permetre als monjos construir tot el seu sistema d'organització,³⁰ ja que apareixen constantment en els documents que ens ha llegat el cenobitisme copte. D'altra banda, sense cap dubte, en l'imaginari del cristianisme antic existeixen dos grans models de vida cristiana realitzada en plenitud: el paradigma martirial i el paradigma ascètic de la renúncia sexual permanent —l'abstinència o *enkrateia* en el seu sentit precís d'abstenció plena de l'activitat sexual—. ³¹ Aquest últim paradigma proposa una forma de vida que, a partir de l'era constantiniana, ve a suplir l'ideal del martiri dels tres primers segles.³²

Va ser durant el pas del segle I al segle II que el cristianisme a l'Imperi va començar a popularitzar-se com una doctrina perillosa —*Religio illicita, superstitio*— que minava la religió oficial imperial i negava el caràcter diví de l'emperador. Els escriptors pagans van començar a fer apologia en contra dels cristians, acusant-los de fanàtics i ignorats. També els consideraven ateus —al no donar culte a l'emperador ni als déus, atemptant així contra la *pax deorum*—, antropòfags —tergiversades interpretacions de l'Eucaristia—, culpables de desordres morals de tot tipus —donat l'atmosfera misteriosa, sense esoterisme—, deslleials al no prestar el servei militar i, en general, plens d'odi cap al gènere humà —*Odium humani generis*—. Amb freqüència, autors pagans i cristians entraven en una dialèctica apologètica, on uns atacaven i els altres es defensaven de

²⁹ Ac 4,32.35

³⁰ El gènere literari «Fets dels Apòstols» va tenir força imitadors sobretot entre els ambients ascètics heterodoxos, entre altres raons per la reiterativa actitud encratita de les heroïnes de les llegendes dels Fets apòcrifs. Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 81-82.

³¹ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 128.

³² Cf. E. MALONE, *The monk and the martyr: the monk as the successor of the martyr*.

les acusacions que els hi feien. Entre els molts temes que es tractaven, un dels principals i que més controvèrsia causava era la qüestió de les pràctiques de puresa i virginitat.

Els autors cristians no deixaven de recordar sempre que podien, que les dones romanes havien perdut les velles costums de puresa i fidelitat al seu marit de les antigues matrones: les severes i sòbries costums republicanes havien desaparegut.³³ Però no només les dones en general, sinó també aquelles i aquells que per la seva professió, verges i sacerdots, devien de guardar amb més cura la virtut i la castedat, es deixaven emportar «per la més vergonyosa dissipació».³⁴ En aquest sentit, els autors cristians recorrien amb freqüència a les dades que els subministrava la història sobre les verges vestals que havien trencat el seu vot de castedat,³⁵ i insistien també en comparacions entre les verges vestals paganes i les verges cristianes. Això últim és un dels motius de discussió en la polèmica entre Símmac i Ambròs,³⁶ on també va intervenir Prudenci,³⁷ arribant fins i tot a comparacions entre verges heroïnes de la filosofia pagana i verges cristianes.

Ambròs de Milà comparava d'aquesta manera les verges del pitagorisme i les verges cristianes.³⁸

Tinguem els ulls oberts no sigui per casualitat les pròpies doctrines filosòfiques que s'hagin inventat una verge que reivindiqui només per a ella el magisteri de totes les virtuts. La faula celebra a una verge pitagòrica de la qual es diu que, al ser obligada pel tirà a declarar un secret, per a que no es pogués fer contra ella res, ni tan sols amb turments que l'obliguessin a confessar, es va tallar d'una mossegada

³³ Cf. Tertul·lià, *Apol.* VI,4 ss.: PL 1,160-220; CSEL 69,1.

³⁴ Minuci Fèlix, *Oct.* XXV,10-11: PL 3,231; CSEL 3,2.

³⁵ Cf. Orosi, *Hist. adversus pag.* 3,9,5; 4,2,8; 4,5,9; 5,5,22: PL 31,663; CSEL 5,1.

³⁶ Cf. Ambròs de Milà, *Ep.* 18,11-12: PL 16,339-397; CSEL 82.

³⁷ Cf. Prudenci, *Contra Symmachum libri duo* 2,1064 ss.: PL 60,348-413.

³⁸ Per saber més sobre les verges ambrosianes vegeu J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 649.

la llengua i la va escopir al rostre del tirà [...] Aquesta verge, no obstant, de fort ànim però de ventre inflat, exemple de taciturnitat i malbaratament de castedat, va ser beneïda pels plaers, tot i que no havia pogut ser derrotada pels turments... Però quan més fortes són les nostres donzelles, que vencen fins i tot a poders als que no veuen i la victòria de les quals és no només sobre la carn i la sang, sinó sobre el propi príncep del mon i rector del segle.³⁹

Les pràctiques ascètiques dels cristians també van ser motiu d'escarni per als pagans. Les següents paraules de Minuci Fèlix resumeixen amb claredat aquesta crítica:

No cobriu els vostres caps amb flors, no honoreu el vostre cos amb perfums, reserveu els unguents per als funerals i no poseu corona ni tan sols als vostres morts; esteu pàl·lids, tremolosos i no sou dignes de misericòrdia, però de la misericòrdia dels nostres déus. Amb els vostre comportament, ho esteu passant malament mentre viviu i, per un altre costat, desgraciats, no ressuscitareu mai.⁴⁰

Els autors cristians van respondre davant d'aquestes mofes assegurant que ells no menyspreaven les coses d'aquest món, que sabien apreciar-les, però no les utilitzaven amb afany de luxe.⁴¹ Per a ells, el rebuig a les coses d'aquest món no volia dir que fossin una raça inútil i irreversible a la societat.⁴² Com a contraatac, els cristians rebutjaven les accions carnavalesques dels pagans i l'abús de la beguda. Sant Jeroni afirmava que en aquest cas, als cristians no els havia d'importar la postura crítica dels pagans: que diguessin el que volguessin; ni tan sols la postura crítica de determinades jerarquies de l'Església, que en un primer moment van acceptar amb reserves i inclús amb hostilitat les manifestacions ascètiques dels primers segles.⁴³ Però, com van fer notar molts Pares de l'Església les

³⁹ Ambrós de Milà, *Virg.* I,4,17: PL 16,339-397.

⁴⁰ Minuci Fèlix, *Oct.* XII,6: PL 3,231; CSEL 3,2.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, XXXVIII,2: PL 3,231; CSEL 3,2.

⁴² Cf. Tertul·lià, *Apol.* XLII: PL 1,160-220; CSEL 69,1.

⁴³ Cf. Jeroni d'Estridó, *Ep.* XXVIII,5; LXIV,2; LIV,5: PL 30, 347-420; PL 30,15-308.

pràctiques ascètiques ja eren presents en l'Antic Testament; tenien, doncs, la sanció de la llei antiga. I per a ells no hi ha aparents contradiccions entre l'Antic i el Nou Testament al respecte. El fet de que Rebeca acceptés arracades i braçalets d'or no estava en contradicció amb l'ascetisme cristià;⁴⁴ recalcant sant Ambròs que el dejuni i la penitència es troben ja testimoniats des dels primers dies de la creació.

Per moltes raons, hi havia una certa consciència que el cristianisme era una peça de difícil encaix i així les persecucions van trobar una certa aprovació popular. El cristianisme, a diferència del judaisme, era una religió explícitament missionera i amb vocació universal i aquest era un dels motius que dificultava que se li donés l'estatus de religió tolerada. Altrament, per als cristians, el martiri durant les persecucions va esdevenir com l'expressió suprema de la perfecció evangèlica, com la imitació de Jesucrist fins l'extrem del possible, identificant-se amb ell en la participació de la seva passió: «Ningú no té un amor més gran que el qui dóna la vida pels seus amics».⁴⁵ La mort, tant en la tradició grecoromana com en la judaica, per exemple, en els llibres dels Macabeus, era sentida com un moment fort en el que es confirma el sentit de la vida. Però, com les persecucions eren fenòmens molt puntuals i cada cop menys freqüents, molts cristians van optar per una vida més perfecta i més sacrificada, desprenent-se dels seus béns, abstenint-se del vi i certs aliments i mantenint una forta admiració per la virginitat i el celibat. A les dones que portaven aquest tipus de vida se les va començar a anomenar verges i al homes, continents o ascetes. La documentació que ens ha arribat fins els nostres dies és molt més abundant sobre les verges, sobretot a partir del segle III, que sobre els continents.

Al llarg dels segles, la cultura masculina ha esguardat la imatge de la dona, també en el discurs historiogràfic, des de models

⁴⁴ Cf. Ambròs de Milà, *Abr.* LXXXIX: PL 14,339-397.

⁴⁵ Jn 15,13.

normatius, que la consideren tan sols en la funció de dona–mare. Les recerques sobre les dones en l'antiguitat cristiana no s'alliberen d'aquest procés, atès que els únics interlocutors són els documents escrits des dels esquemes mentals de l'home. El silenci, relatiu, imposat a les dones en la cultura i en l'experiència religiosa explica que aquestes no existissin com a subjecte del discurs cristià, tot i ser presents fora mida en sectors estrictament vinculats amb el cos i la sexualitat, sempre des d'una perspectiva androcèntrica. Com be diu C.M. Pifarré:

Si per una banda, en aquest procés, no sempre se salva l'escull d'idealització ahistòrica de la feminitat arquetípica (l'etern femení), per l'altra no es fàcil determinar en quina mesura, respecte de l'exegesi feminista i no feminista, som davant de «prejudicis» sexistes o feministes, o davant d'una lectura justificada per la dada textual. En tot cas, no seria legítim atribuir al llenguatge cristià l'origen dels estereotips sexistes ancorats en les mentalitats populars de l'antigor clàssica, conservadora en tants sentits si es mira des d'una mentalitat hodierna.⁴⁶

Plantejar el rol de les dones en els orígens del cristianisme en termes de lluita de poder entre els gèneres, o entre persones riques, en cerca de lideratge, seria reduir una realitat complexa a pressupòsits ideològics anacrònics. És veritat, que tot i que no en pocs textos hi és evident la condició d'inferioritat de la dona, no es pot negar que la difusió del cristianisme va contribuir a la seva dignificació. Per als seus crítics pagans, no era el cristianisme una religió notòria per la seva vinculació amb les dones? No s'ha d'oblidar el paper femení en l'àmbit missioner, evangelitzador i en el guiatge pastoral, des de l'època de les primeres comunitats paulines, com ho mostra la diaconessa Febe⁴⁷ o Júnia, àdhuc «apòstol de Crist».⁴⁸ I és que sant Pau estableix una certa regla d'igualtat: «Ja no compta ser

⁴⁶ C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 685.

⁴⁷ Cf. Rm 16,1.

⁴⁸ Cf. Rm 16,7.

jueu o grec, esclau o lliure, home o dona; tots som una sola cosa en Jesucrist». ⁴⁹ Tanmateix, fins a cert punt, el paper de les dones va ser més actiu en alguns grups heterodoxos. ⁵⁰

Si entenem el monacat femení com una associació d'un grup de verges que comparteixen alguna forma de vida comuna i que com a tals actuen visiblement en la comunitat cristiana, podríem dir que el monacat femení tal vegada va ser anterior al masculí, o si menys no, contemporani. Tanmateix, els indicis històrics que ens n'han arribat, com ja veurem, manifesten que el femení és subsidiari al masculí: ⁵¹ Pacomi i la seva germana Maria, Basili i la seva germana Macrina, Benet i la seva germana Escolàstica i d'altres casos com les fundacions d'Agustí o dels pares del Jura.

En els tres primers segles de l'Església no hi ha indicis que les verges portessin una vida comunitària ni cap distintiu especial en el seu vestir. Tot i així, la virginitat era considerada una professió estable i definitiva per a les dones que lliurement hi optaven, amb el coneixement de la comunitat i prèvia aprovació, almenys implícita, del bisbe. Ja a partir del segle IV, les verges comencen a ser cada cop més nombroses i el seu estat es fixa en una cerimònia litúrgica. A més, des del moment de la seva consagració passen a formar part d'un cos jurídic constituït, ocupant un lloc d'honor en els oficis litúrgics i confiant-hi, poc a poc, quasi exclusivament el ministeri de diaconesses. ⁵² Aquestes «reben una vera ordenació —imposició de mans del bisbe—, participen en el baptisme de les dones i fan d'intermediàries entre les dones i els ministres masculins en allò

⁴⁹ Ga 3,28.

⁵⁰ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 688.

⁵¹ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 647.

⁵² Per a més informació sobre el diaconat femení, la seva evolució i la seva desaparició a començaments del segle XI es pot consultar Manuel GUERRA GÓMEZ, *El sacerdocio femenino en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*, Toledo: Instituto teológico de San Ildefonso 1987, 404-441.

concernent a l'apostolat i la caritat». ⁵³ Tot i així, a l'Occident es va tenir certa reticència cap al diaconat femení, tement potser veure-hi una primera etapa en l'aspiració al ministeri eucarístic, en definitiva, al presbiterat. ⁵⁴

Es conserven algunes referències sobre les primeres verges consagrades de l'Església, moltes de les quals van donar la seva vida per Jesucrist fins al punt del mateix martiri. ⁵⁵ Alguns dels relats que trobem estan envoltats de llegendes i tradicions, altres pertanyen a textos apòcrifs i hermètics, però això no treu no prestar certa atenció a la presència de dones, amb noms concrets, que en els començaments de l'era cristiana van consagrar a Déu la seva vida i que van morir en les diferents persecucions. Molts altres relats han pogut ser confirmats per l'arqueologia, per testimonis litúrgics o per cites de la tradició ortodoxa. En el segle I es situa a santa Irene, que en Constantinoble va tenir una gran veneració, les actes martirials de la qual la descriuen tancada pel seu pare en una torre; però instruïda per àngels i batejada per Timoteu, deixeble de Pau de Tars. A Cilícia es va donar culte a les verges Ceneida i Filonia, que segons les tradicions eren cosines de l'Apòstol dels gentils.

En les Actes apòcrifes de sant Mateu, es llegeix que aquest va convertir a Ifigènia, filla del rei d'Etiòpia, consagrant-se junt amb dues

⁵³ C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 689.

⁵⁴ En l'actualitat, la qüestió del presbiterat i diaconat femení és un tema indubtablement controvertit ja que el confinament de les dones a la invisibilitat eclesial no és en absolut un assumpte ni marginal ni accidental. Per que si, com diu Karl Rahner, les dues potestats de l'orde i la jurisdicció són la base de la visibilitat i de la unitat de l'Església, així, evidentment, les dones, allunyades constantment d'ambdues potestats, donada la seva incapacitat per a rebre el sagrament de l'orde, són mantingudes en la invisibilitat i convertides en imperceptibles feligreses de molt segon ordre, prolongant una llarga història de dependència i submissió. Cf. K. RAHNER, «La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mistici Corporis Christi*», 15. I no sempre ha estat així. Pifarré posa l'exemple del sistema monàstic irlandès, on algunes abadeses de monestirs dobles tenien ministeri i jurisdicció. Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 690.

⁵⁵ Cf. S. CARRASQUER PEDRÓS, *Primeras Madres Occidentales*.

de les seves donzelles. Dels Fets apòcrifs de Pau i Tecla es pot extreure, tot i l'atmosfera de fets prodigiosos on s'emmarca,⁵⁶ a una santa Tecla prototip de la primitiva verge cristiana d'incansable vida missionera i evangelitzadora extàtica en la seva contemplació, indomable en la seva voluntat i apòstol en els seus ideals.⁵⁷ Tecla va esdevenir l'ideal cristià en una època de persecució. La seva història era una lluita per evitar quelcom pitjor que la mort, l'aniquilació de la pròpia identitat.⁵⁸

Per una altra banda, a Roma es fa referència a santa Petronila i santa Flàvia Domicília, aquesta segona procedent d'una família suposadament intruïda per sant Pere, a les que, segons la tradició, va ser el propi Papa Climent qui els hi va imposar el vel com a signe de consagració. També a Roma va viure santa Prisca,⁵⁹ a qui les tradicions suposen batejada per sant Pere i a la que se la considera com a protomàrtir de les verges romanes al morir sota la persecució promoguda per l'emperador Claudi, a l'edat de 13 anys.

De les figures del segle II destaca santa Blandina que va ser una de les màrtirs de Lió, tal com ho descriu el Martirologi Romà, després d'encoratjar als seus companys va suportar valentament les prolongades i cruels tortures, afirmant la seva fe davant dels seus botxins. Les venerades catacumbes de Priscilla, les pintures de les quals ens mostren una veritable consagració de verges, acullen entre els seus nínxols els cossos de santa Prudenciana i santa Pràxedes, les verges no màrtirs més venerades a la Ciutat Eterna i que es van considerar, infundadament, les primeres que van consagrar la seva vida a Crist. Ja a partir del segle III, les referències sobre verges són més abundants.

⁵⁶ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 141.

⁵⁷ Cf. F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 411-417.

⁵⁸ Cf. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, 219-223.

⁵⁹ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 142.

Santa Mustiola que, en temps de l'emperador Aurelià, visitava la presó per a donar menjar i assistència als futurs màrtirs de Chiusi, la seva ciutat, cridada a declarar al no voler sacrificar als déus, va ser assotada amb planxes de plom fins a perdre la vida. Santa Juliana, verge de Troies va morir degollada al atreure a la fe a molts soldats de les tropes d'Aurelià. I així es poden anar sumant noms de verges màrtirs com santa Teodora, santa Eulàlia, santa Leocàdia, santa Agnès, entre moltes altres.

En aquests segles són nombroses les referències a las verges i les obres dels Pares de l'Església respecte al tema de la virginitat. Els seus escrits ja posen la base dels fonaments teològics. Ignasi d'Antioquia és el primer testimoni del que disposem. També Climent d'Alexandria, Orígenes i Cebrià de Cartago s'estenen en les seves lloances a la virginitat. Tanmateix, principalment és Tertul·lià el que reflexa amb certa precisió l'estat de virginitat del seu temps i escriu alguns tractats destinats exclusivament a exaltar per sobre de tot la continència, com per exemple *De virginibus velandis* o *De exhortatione castitatis*.⁶⁰ Diu Tertul·lià a la primeria del segle III:

Quants homes i dones no hi ha, en els ordes de l'Església (*in ecclesiasticis ordinibus*) que practiquen la continència! Han preferit contractar matrimoni amb Déu, han restablert llur carn en la seva primera dignitat i s'han consagrat ells mateixos com a fins del món venidor, fent morir en ells el desig, el fruit de la passió, i tot allò que no ha pogut ser admès al paradís.⁶¹

Fent una sistematització dels temes que apareixen en els textos dels Pares dels tres primers segles, es pot dir que la virginitat consagrada es concebia com una consagració total de la persona i un servei a la comunitat, com a model per a la resta de fidels. La motivació és la imitació i el seguiment de Crist. La virginitat

⁶⁰ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 252.

⁶¹ Tertul·lià, *Exh. cast.* XIII,4: PL 2,160-220; CSEL 70,125.

comportava unes virtuts pròpies com la humilitat, la modèstia, la serenitat, la gravetat. Es tracta d'una vida dedicada a l'oració, l'ascesi, el dejuni i a la lectura de la Sagrada Escripura, enmig d'una vida quotidiana de treball.⁶² Es compara a la verge amb l'Església i el seu model és Maria. La verge és l'Esposa de Crist i això la fa romandre en un estat de vida per sempre. La seva vida virginal és un combat contra el dimoni i la temptació, és concep com un do de Déu, a la vegada que ofrena de la persona; és recuperació del seu estat original perdut a causa del pecat i té una clara referència escatològica.

Respecte als ascetes, continents, barons hi ha una informació molt més escassa. La *Didaché* menciona a certs apòstols itinerants, a la vegada doctors, profetes i missioners, que observaven el celibat i la pobresa.⁶³ A més, molts Pares de l'Església, com Tertul·lià, sant Cebrià, Orígenes i sant Ambròs, van portar vida ascètica. Aviat i en distints llocs es poden testificar grups de continents, com el format al voltant d'Orígenes pels seus deixebles, tant a Alexandria com més tard a Cesarea de Palestina, o el que es reunia a Aquileia sota la direcció de Cromaci, el futur bisbe de la ciutat, i al que van pertànyer Jeroni i Rufí. El seu ideal i el seu model de vida era molt similar al de les verges, al viure en el món, conservant la propietat dels seus béns i certa llibertat de moviment, a més de no portar cap vestit especial ni cap distintiu. Donaven almoïna als pobres i a la comunitat eclesial, a demés de prendre part molt activa de la salmodia.

A diferència de les verges, la gran majoria dels ascetes barons eren conversos: en la seva joventut havien portat una vida més o menys dissoluta i no havien abraçat la continència fins a la seva conversió al cristianisme, com és el cas de Tertul·lià, o fins que decidien batejar-se després d'un llarg catecumenat, com és el cas de

⁶² Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 646.

⁶³ Cf. *Did.* XI,8; VI,2.

Jeroni.⁶⁴ A més, part del clergat era reclutat d'entre els cristians i cristianes que es mantenien cèlibes o entre els casats que practicaven total continència.

Tot i que la soledat era un valor en tenir en compte per a la seva vocació de pregària, verges i continents van anar agrupant-se cada cop més estretament, ja fos per pròpia iniciativa o per la voluntat dels seus respectius bisbes. I d'una organització molt rudimentària van passar poc a poc a formar vertaderes comunitats que, a vegades, es van convertir en formes de vida protomonàstica a mesura que el monacat cenobític s'anava imposant.

Es buscaven fórmules per evitar pràctiques tan escandaloses per aquells temps com el de les *virgines subintroductae*, molt comunes a Orient i a l'Àfrica romana.⁶⁵ És tractava d'una cohabitació d'una verge amb un clergue o un asceta baró, simulant una espècie de matrimoni espiritual,⁶⁶ sota el pretext d'una ajuda mútua tant en lo temporal com en lo espiritual en la convivència. Evidentment, el fet que comportés un greu perill per als interessants motivava una forta confusió per als estranys i una rigorosa i bel·ligerant oposició per part dels Pares de l'Església.⁶⁷

En el cas de la renúncia permanent es pot parlar de continència o *enkrateia* en un sentit ampli per a referir-se a l'autocontrol enfront a tot desig desordenat. Tot i així, des dels primers segles va haver una propensió a situar-ho molt concretament en el terreny de la sexualitat. Quan aquesta renúncia es la única opció vàlida per als cristians, llavors ens trobem en el nivell de l'encratisme radical o heterodox. En canvi, si es una renúncia que accepta també com a vàlida l'opció contrària, el matrimoni, aquesta *enkrateia* es mou

⁶⁴ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 547.

⁶⁵ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 146.

⁶⁶ Cf. P. DE LABRIOLLE, «Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne», 204.

⁶⁷ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss.I-VII)*, 737.

dintre dels límits de l'ortodòxia. Per als encratites radicals tot cristià, per a ser autèntic, estava obligat a practicar la continència, dintre i fora del matrimoni. L'encratisme radical que va tenir una gran difusió a partir del segle II, no constituïa en si una heretgia, era més be una actitud rigorista, que en el terreny pràctic pretenia imposar a tots els fidels l'ascetisme més estricte.

Un dels seus promotors més rellevants va ser Tacià, que en la seva obra *Diatessaron* va reinterpretar subtilment el passatge del Gènesis del moment de la creació d'Adam i Eva. Els dos haurien abandonat el seu matrimoni amb l'Esperit de Déu i obligats per la mort, van haver de mantenir relacions entre ells d'una manera que no era l'originalment pretesa per Déu. Fins i tot, alguns seguidors de Tacià van radicalitzar el discurs considerant que la serp, representant el món animal, havia ensenyat a Eva a copular i d'aquesta manera, «Adam i Eva es van trobar en una relliscosa pendent que conduïa, a través de la sexualitat, al regne animal i, d'aquest, a la tomba».⁶⁸ El fet de compartir amb els animals la realitat del sexe hauria provocat la pèrdua de la preeminència dels homes sobre les bèsties. Per un altre costat, de manera temporalment paral·lela i amb fortes connexions, els gnòstics concebien la matèria com a producte del principi del mal i, conseqüentment, font d'impuresa per a l'ànima. És normal que sostinguessin un encratisme també radical. Així ho va ensenyar Valentí, introduint en aquesta opció les peculiaritats de la seva comprensió de la redempció:

El propi univers havia caigut i devia ser restaurat mitjançant una tasca intricada en les mateixes arrels de l'ànima. [...] Els homes i dones que havien estat redimits per la iniciació i els ensenyaments valentinians veien en l'assossegament dels sentiments sexuals el signe exterior visible del fort aquietament que s'havia produït primer en els dominis espirituals de l'univers.⁶⁹

⁶⁸ P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, 139.

⁶⁹ *Ibid.*, 160-161.

Entre els propers al gnosticisme, cal situar a Marció com a gran defensor de l'abstinència sexual per a tots els cristians batejats, però des de pressupòsits distints als de Tacià. Ressaltava la dimensió vertical de la persona humana i per tant, el motiu d'aquesta pràctica residia en la necessitat d'alliberar-se del cos per unir-se plenament amb l'Esperit, centre de gravetat de tot el seu pensament. En canvi, Marció proclamava l'abstinència perquè la sexualitat, així com el matrimoni i la família, pertanyien a l'ordre del Déu Creador, ordre que és superat pel Déu del Nou Testament. «Abandonar al Déu Creador suposava desbordar els confins estrets d'una societat basada en la família i entrar en la inesperada apertura d'una Església cèlibe i missionera».⁷⁰ També els maniqueus sostenien teories semblants a les dels encratites radicals. Per als primers, la sexualitat no era una realitat innocent o que quedés justificada per la seva funció procreativa dintre del matrimoni. Tot exercici de la sexualitat ajudava a les forces del Regne de les Tenebres:

Els Elegits no pertanyien a aquest món. S'abstenien tot lo humanament possible dels processos relacionats amb menjar, amb produir o preparar aliments, i amb engendrar fills amb els que mantenir la societat humana. Els seus cossos extenuats feien pensar en esperits ja alliberats del Regne de les Tenebres. Només la intercessió solemne de criatures sense sexe, desarrelades i meticulosament asocials, com eren els Elegits, alliberarien poc a poc a l'*auditor* [oient o catecumen] dels tràfecs d'aquest Regne.⁷¹

Així mateix, van anar sorgint grups de cristians influïts per aquests moviments extremistes. Els montanistes, tot i que no prescrivien l'abstinència sexual com una llei, la proclamaven com el pas per a una vida cristiana millor. Era la condició necessària per a que el profeta rebés els oracles i la visió de Déu. També, el grup cismàtic dels novacians es va caracteritzar per un rigorós ascetisme enfront a la postura de la Gran Església, considerada per ells com

⁷⁰ P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, 134.

⁷¹ *Ibid.*, 525.

excessivament condescendent davant els *lapsi* amb motiu de les persecucions dels segle II i III. Novacià comprenia a l'Església com la comunitat dels sants (*coetus sanctorum*) i defensava que les prescripcions judaiques sobre els aliments seguien tenint validesa per als cristians i condemnava les segones núpcies. Més tard, el concili de Toledo de l'any 477 va condemnar al priscil·lianisme per rebutjar el matrimoni, veient en la seva doctrina adherències dels ensenyaments gnòstics o maniqueus. Aquests són uns pocs exemples de la gran diversitat de pensament sobre la qüestió de la renúncia sexual en el cristianisme antic. En definitiva, aquestes actituds extremes que exalçaven la virginitat, però depreciaven el matrimoni van anar mantenint-se durant els segles o ressorgint de distintes maneres i, a la vegada, van estar reiteradament condemnades.

En definitiva, Colombás considera que l'únic element que el monacat naixent va aportar a l'ascetisme tradicional va ser una major separació del món: la *fuga mundi*, en sentit local i no tan sols en l'espiritual que sempre es va predicar en l'Església.⁷² A la Carta de Bernabé, el verb *monazein* queda relacionat amb el de *monachos*, no per aconsellar la soledat, sinó per a tot lo contrari: «No visqueu solitaris, replegats en vosaltres mateixos, com si ja estiguéssiu justificats».⁷³ El que indica que ja probablement en el segle II havia una tendència cap a la vida anacorètica.

L'originalitat del monacat vers a l'ascetisme anterior i contemporani està en la separació no només moral, sinó també material de la resta d'éssers humans. Els ascetes d'ambdós sexes anteriors al monacat constitueixen la primera manifestació de la vida religiosa en l'Església cristiana. Entorn al nucli primitiu i essencial del celibat com a renúncia més radical en una societat on la família i el matrimoni era el nucli, van aparèixer la pobresa voluntària, l'abstinència de determinats aliments, les vetlles nocturnes, l'oració

⁷² Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 35.

⁷³ *Bern IV,10: PG 2, 727-782.*

més freqüent, la salmodia diària, en suma, quasi totes les observances que després seran patrimoni dels monjos. Fins i tot es va afirmar més i més la vida comunitària.

És la confluència de diferents visions i formes de viure la vida ascètica i religiosa, les que aniran formant el que designem amb el nom genèric de monacat. Però no només es pot considerar monacat el que la historiografia tradicional ha centrat en Egipte els seus orígens i als seus iniciadors. A tota la geografia del món romà en procés de cristianització sorgirien individus o agrupacions. És el cas dels anomenats fills i filles de l'Aliança a Síria que ja en el segle IV formaven petits grups de vida cèlibe i ascètica o de les comunitats urbanes de Milà i Roma, elogiades pel propi sant Agustí. D'aquesta manera, cal centrar-se en les causes de l'aparició d'aquestes formes de vida, tan similars, però amb característiques pròpies, arreu de l'Imperi.

4. EL MONACAT CRISTIÀ ANTIC

Com ja s'ha expressat, el monacat és un fenomen que es dóna, amb diversitat de formes, en diverses religions i moviments sapiencials. En el cristianisme és una realitat de gran significació. Sense deixar de reconèixer influències extrabíbliques i, sobre tot, bíbliques i admetent l'existència d'un monacat germinal en l'ascetisme dels primers cristians, el monacat pròpiament fa la seva aparició en connexió temporal, i també causal, amb la pau constantiniana del segle IV:

El cristianisme s'estava fent popular, gregari. Veient minvar fatalment el nivell religiós i moral de les seves comunitats, els ascetes es van sentir incòmodes. El contrast entre ells i la resta de cristians cada vegada es va anar fent més patent i les seves relacions més difícils. El moviment monàstic sorgeix per a revifar una antinòmia que començava a desvirtuar-se: la incompatibilitat entre el cristianisme i el món, com protesta heroica i silenciosa contra el relaxament de la vida cristiana i esforç per reintegrar-se al pur i primitiu esperit de Pentecosta.⁷⁴

D'aquesta manera, Colombás destaca que «la pau de l'Església i la conseqüent onada de profanitat i mediocritat que va penetrar en ella amb els neòfits mal preparats i poc convençuts»,⁷⁵ va ajudar a incrementar el nombre d'anacoretas. I només cal veure l'obsessió d'aquesta època en recuperar l'ideal de la comunitat apostòlica de Jerusalem, sentint una profunda nostàlgia de l'Església primitiva.⁷⁶ Davant d'aquesta opinió que analitza el monacat com la continuació del primigeni cristianisme separat del món, també s'ha afirmat la hipòtesi de que els primes monjos fossin cristians refugiats

⁷⁴ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 36-37.

⁷⁵ *Ibid.*, 39.

⁷⁶ Cf. G.M. COLOMBÁS, «El concepto del monje i la vida monástica hasta fines del siglo V», 326-329.

en les muntanyes o els deserts durant les persecucions, acostumats a viure en soledat.

En canvi, una tercera opinió completament oposada a l'anterior considera que les persones que buscaven aquesta separació volien infringir-se un martiri que l'Imperi ja no els proporcionava. Era necessari exercitar-se en l'ascetisme corporal i espiritual, treballar durament, viure en la soledat, observar el silenci, dejunar, passar en vetlla llargues hores de la nit, suportar la pobresa i nuesa, guardar castedat perfecta, lluitar contra les passions i els dimonis, humiliar-se, obeir, esforçar-se per a conquerir totes les virtuts. És el martiri espiritual, segon martiri o martiri de la consciència del que parlen molts escriptors de l'antiguitat.

Aquesta analogia era altament honorífica, doncs el martiri gaudia de la màxima consideració en aquells temps, constituïa l'ideal suprem. Durant les persecucions els màrtirs havien estat considerats com els imitadors de Crist per excel·lència i, a la vegada, els monjos van ser considerats com els hereus dels màrtirs, perquè mitjançant l'ascetisme també revivien la Passió de Crist, lluitaven contra el dimoni i renunciaven als honors i plaers del món.⁷⁷ També s'ha considerat com a hipòtesi que els primers monjos desitjaven, per sobre de tot, lluitar amb el dimoni en els seus propis dominis, això és, en el desert; altres autors defensen que buscaven el paradís perdut o que els movia el desig de contemplar a Déu i les coses divines; altres, que anaven fugint de les angoixes econòmiques i de la inestable situació que es vivia tan en el camp com en la ciutat.

La realitat és que la crisi de l'Imperi romà a partir del segle III proporcionava bons motius per intentar escapar d'una burocràcia asfixiants, una situació social i política convulsa, una fiscalitat abusiva i una generalitzada sensació de decadència en diferents nivells:

⁷⁷ Cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad*, 221-232.

moral, polític, social i cultural. I fins i tot, podrien haver influït algunes corrents de pensament que propagaven la immediatesa del final dels temps. Però en definitiva, no es pot descartar res, ja que la vocació monàstica és susceptible de rebre nombroses motivacions. És un fenomen tan extremadament complex que atribuir els seus orígens a una sola causa seria un error.

4.1. ELS ORÍGENS DE L'ANACORETISME I DEL CENOBITISME A EGIPTE

Segons totes les probabilitats, el moviment monàstic va sorgir més o menys al mateix tems en diversos països. L'afirmació habitualment repetida que va néixer a Egipte i des d'allí es va propagar a la resta del món cristià constitueix una simplificació insostenible. És, amb tot, innegable que Egipte va representar en la història del monacat primitiu un paper extraordinàriament brillant, únic.

En Egipte van aparèixer les primeres grans figures de monjos, universalment admirades i proposades com a model. En Egipte també es van especificar relativament aviat les principals formes de vida monàstica, l'anacoretisme i el cenobitisme, amb perfils nítids, perfectament determinats. Per això, a finals del segle IV, el país del Nil és el país clàssic del monacat i un ideal del paradís dels monjos. Com deia sant Joan Crisòstom: «Si ara visites el desert d'Egipte, el veuràs convertit en el més bonic paradís; allí hi ha cors incomptables d'àngels amb forma humana i multitud de màrtirs i congregacions de verges; allí s'ha destruït la tirania del diable i resplendeix el Regne de Crist».⁷⁸

La veu que clamava en el desert es va fer escoltar per arreu. Els solitaris coptes, que havien renunciat al món, van atreure l'admiració del món, tan dels cristians com dels pagans. Es va formar entorn al desert egipci una corrent turística, meitat curiosa, meitat piadosa, de persones que viatjaven al país del Nil no per admirar les

⁷⁸ Joan Crisòstom, *Hom.* VIII,4: PG 57, 13–58.

piràmides sinó per a contemplar les gestes ascètiques i la profunda saviesa dels anacoretetes.⁷⁹ Es coneixen alguns d'aquests peregrins i peregrines, que en molts casos feien la seva parada d'anada o tornada de Terra Santa. El cas més conegut són els viatges de la noble Egèria entorn a l'any 400.⁸⁰

En les pàgines de la *Historia Lausiaca*⁸¹ hi ha una espècie d'itinerari de l'Egipte monàstic. Pal·ladi, després de visitar Alexandria i els seus voltants, va travessar el llac Mareotis i va arribar al desert de Nítria, on va restar la major part del temps en el seu viatge a Egipte; després es va embarcar en el Nil fins Licòpolis. Els viatgers estrangers no solien aventurar-se més lluny i, per tant, només coneixien de fonts orals el monacat pacomià que floria en la Tebaida.

Si situem sobre un mapa les localitats mencionades en els documents de l'època, es veu que les principals colònies comencen en la costa d'Alexandria, es dispersen pel delta del Nil i cobreixen tota la vall del gran riu fins al sud de Tebes. Amb tota probabilitat, la població monàstica era especialment densa en ambdós braços del delta i sobretot a l'oest del ramal de Roseta, entre Alexandria i l'actualment anomenat Wadi-en-Natrum, on es trobaven les famoses colònies anacorètiques de Nítria, Escete i les Celes.⁸²

En aquest ambient del segle IV va ressaltar fortament la figura de sant Antoni com model per als monjos en l'observança fidel de les pràctiques de penitència, al retirar-se per un llarg temps a les cel·les i no conferir-se cap concessió, desprenent-se d'una manera total dels seus béns i enfrontant-se al desànim i al tedi. Va ser un visionari diví (sobre l'heretgia arriana),⁸³ va mantenir una postura de valentia en la denúncia dels tirans i sobretot va lluitar contra el dimoni i les seves

⁷⁹ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 46.

⁸⁰ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 364-365.

⁸¹ Cf. Pal·ladi d'Helenòpolis, *Historia Lausiaca*.

⁸² Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 48.

⁸³ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 324.

temptacions, i el va vèncer. Tot un arquetipus de l'asceta i l'eremita perfecte. Així és evident que els seus actes van esdevenir una espècie de guia per aquells primers anacoretas que volien imitar el seu exemple. En molts casos, l'aïllament que buscaven els anacoretas i eremites eren unes formes d'expressió espiritual sorgides del xoc cultural que va suposar el canvi de paradigma de l'Església en l'oficialitat romana.

La jerarquia i les castes dominants de les grans urbs, recentment convertides al cristianisme, veien amb recel aquests moviments que s'escapaven del seu control i que tenien un gran prestigi popular. Trencaven en certa manera l'ordre establert, sobretot per a les dones, ja que la virginitat consagrada era molt limitada en una societat romana, on era primordial com a nucli estructural, la família. No és d'estranyar que sant Antoni sorgís com el gran representat de la vida monacal tal i com el presenta Atanasi d'Alexandria en la seva *Vita Antonii*.

Per entendre millor la obra cal situar en context al seu autor. Atanasi d'Alexandria és la gran figura de l'Església en el segle IV, juntament amb sant Basili el Gran, sant Gregori Nazianzè i sant Gregori de Nissa, a Orient, sant Hilari i sant Ambròs en Occident. Per la seva incansable defensa del símbol de fe promulgat en el concili de Nicea, se'l denomina Pare de l'ortodòxia i columna de la fe. Nascut a Alexandria d'Egipte, a l'any 295, en aquesta ciutat va rebre la seua formació filosòfica i teològica.⁸⁴

Va ser ordenat diaca als 24 anys, i va acompanyar al bisbe Alexandre, Patriarca d'Alexandria, al concili de Nicea (any 325) en qualitat de secretari. En aquest concili, el primer dels ecumènics, l'Església va condemnar l'heretgia d'Arri, que negava la consubstancialitat del Pare i del Fill, afirmant pel contrari que el Verb, encara que superior a les criatures, és inferior al Pare.

⁸⁴ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 51.

A pesar d'aquesta condemna, els seguidors d'Arri, emparats moltes vegades per l'autoritat imperial, van seguir difonent les seves doctrines, sobretot a Orient. És aleshores quan cobra enorme importància Atanasi, que, elegit per substituir Alexandre a la seu d'Alexandria, és consagrat bisbe a l'any 328. Des d'aquest moment, es converteix en el gran adalid del Credo de Nicea, fet que li va costar sis desterraments, però de tots ells va tornar invicte a Alexandria. Va morir en el 373, vuit anys abans que el concili I de Constantinoble, segon ecumènic, on es va reafirmar solemnement la fe de Nicea i es va donar un impuls definitiu per tancar la qüestió arriana.

Atanasi va escriure la biografia de l'ermità Antoni, la *Vita Antonii*, poc després de la mort del protagonista, al 356. La historicitat d'aquesta obra ha estat objecte de controvèrsies. R. Reitzenstein i H. Dörries neguen el seu valor.⁸⁵ J. Mayer admet la seva validesa per als investigadors a l'hora d'ocupar-se d'analitzar els periples vitals d'Atanasi i Antoni.⁸⁶ L. Bouyer accepta aquesta tesis amb reserves.⁸⁷ A. Eichhorn estima que en la *Vita Antonii* apareixen elements d'Antoni i altres d'Atanasi, encara que uns i altres siguin difícils de destriar.⁸⁸ K. Heussi defensa la recepció en la biografia del ideal monàstic que Atanasi vol difondre.

L'alexandrí reuneix les diferents tradicions que existeixen sobre Antoni en la *Vita* presa en el seu conjunt. Tanmateix el discerniment de forma individualitzada de les aportacions de l'autor o de fonts externes a ell és quasi impossible. Només pot afirmar-se que

⁸⁵ Cf. R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 18; H. DÖRRIES, «Die Vita Antonii als Geschichtesquell», 388.

⁸⁶ Cf. J. MAYER, «Über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem heiligen Athanasius d.C. zugeschrieben *Vita Antonii*», 181.

⁸⁷ Cf. L. BOUYER, *La Vie de S. Antoine*, 37.

⁸⁸ Cf. A. EICHORN, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Dissertatio Theologica*, 52.

hi ha passatges on la ideologia d'Atanasi i tota la seva voluntat apologètica es percep de manera més nítida que en uns altres.⁸⁹

La *Vita Antonii* ofereix contradiccions. Retrata a Antoni com un monjo il·lustrat, procedent del profund Egipte, que prega en la seva llengua vernacle i necessita un intèrpret per entendre's amb uns visitants grecoparlants.⁹⁰ Però aquest mateix personatge investiga la funció oracular i la ideologia arriana amb mètode filosòfic, especula entorn del Misteri de l'Encarnació, al·ludeix un passatge del Fedre quan menciona el llenguatge de Plató, condemna la teoria de Plotí sobre la descendència de l'ànima d'una llei única de naturalesa universal i efectua elucubracions que concerneixen a l'estoïcisme i a l'exegesi evemerista de la mitologia grega.⁹¹

Així mateix Atanasi exposa la fredor d'Antoni respecte el poder imperial.⁹² Això s'explica perquè en el segle III les relacions dels alexandrins i els diferents emperadors havien estat dificultoses. Ho demostren les rebel·lions de Marcus Firmus sota Aurelià (270–275) i Aquileu contra Dioclecià al 296. Ambdós moviments subversius presenten la peculiaritat d'unir entorn dels seus caps a l'element urbà d'Alexandria amb predomini, encara que no exclusivament, de persones influenciades per la cultura grega, els coptes de la resta d'Egipte i unes altres ètnies marginals. Tots ells sorgiren arran la greu crisi econòmica que en el segle III assolava al país del Nil.

Una segona font per a la biografia del monjo Antoni és la miscel·lània de sentències dels jerarques monàstics que rep el nom de *Verba Seniorum*. Alguns estudiosos han assenyalat el reflex d'una preocupació ètica i un esperit hostil al rigorisme en l'etopeia d'Antoni dintre de les *Verba Seniorum* que són comuns als retrats d'altres

⁸⁹ Cf. K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, 84.

⁹⁰ Cf. Atanasi d'Alexandria, *Vit. Ant.* 1, 16, 72, 74, 77: PG 26,837–976.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, 33, 69, 74, 76: PG 26,837–976.; PLATÓ, *Fedre* CCXLVII; PLOTÍ, *Enneàdes*, IV 8, 1.

⁹² Cf. *Ibid.*, 81: PG 26,837–976.

homes savis que figuren en la mateixa obra. Es mostra a Antoni com un penitent que s'educa en l'escola de medicina d'Alexandria i per aquest motiu tindria un gran coneixement de la filosofia en general i de la fisiologia i la medicina interna en particular. També té un gran interès el fragments de les *Verba Seniorum* que fa referència a Antoni com «apa» o superior d'un cenobi pacomià a l'interior d'Egipte.⁹³ Des d'allà va poder entrar en plena sintonia amb Atanasi i la tendència moderada de la *Logos-theologie*, la Teologia del Logos.

Amb tota probabilitat, Atanasi es basa en l'existència real d'Antoni, encara que canvia molt els seus avatars vitals per fer un arquetip de monjo del seu protagonista i al temps una ègloga del monacat que té gran influència en la generació posterior. Les novetats introduïdes per Atanasi en el seu escrit converteixen a Antoni d'un alexandrí culte en un monjo il·letrat. La causa d'aquest canvi radica en la pertinença de quasi tots els monjos i anacoretas egipcis a l'ètnia copta en els anys mitjans del segle IV. En la seua *Vita Antonii* Atanasi proposa Antoni a aquells monjos i eremites com a paradigma d'espiritualitat, model de sintonia ideològica amb la seva ortodòxia i exemple de subordinació al govern eclesiàstic d'Egipte des de la seu d'Alexandria.⁹⁴

Sobta, de manera interessant, com Atanasi escriu la *Vita Antonii* seguint la vida de Jesús com apareix en els texts evangèlics. Trobem molts indicis, entre els més importants, la infància (Cf. Lc 2,51-52; VA 1,3), el Baptisme amb la seva corresponent teofania (Cf. Mt 3,16-17; VA 10,1-3), les temptacions (Cf. Lc 4,1-12; VA 5,1-2 i 40,1), els miracles de curacions (Cf. Mt 8,5-13; VA 48), els miracles de l'expulsió de dimonis (Cf. Mc 5,1-20; VA 64), el final de la vida (Cf. Jn 19,24, VA 91,8) i l'ascensió de Jesús (Cf. Ac 1,9; VA 92,1). Com exemple, la infància d'Antoni es presentada amb trets dels evangelis de la infància i d'altres personatges bíblics:

⁹³ Cf. *Verba Seniorum* VIII,1.

⁹⁴ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 322.

Baixà amb ells a Natzaret i els era obedient. La seva mare conservava tot això en el seu cor. Jesús es feia gran, avançava en enteniment i tenia el favor de Déu i dels homes.⁹⁵

Tot el seu desig era romandre amb tota senzillesa a casa seva, com està escrit. Anava a la Casa del Senyor en companyia dels seus pares. De petit no era mandrós ni amb el pas dels anys es va tornar desdenyós, estava atent a les lectures i guardava el fruit en el seu interior.⁹⁶

Atanasi no només volia presentar a Antoni com a imitador de Crist, sinó col·locar-lo en la línia dels grans imitadors de Crist, entre els que destaca Pau. D'ací que siguin forts els paral·lelismes amb l'Apòstol, per a ressaltar, sobretot, que aquest camí no es simplement fruit de la voluntat humana, sinó que s'insereix en la dinàmica de la recreació que Crist ha fet possible: no és Antoni el que actua, sinó que Crist obra en ell. També recorre a personatges de l'Antic Testament, per a subratllar algun aspecte de la vida antoniana. L'Adam prelapsari és model de l'harmonia que Antoni experimenta amb si mateix, amb els altres i amb la Creació. Abraham i Elies apareixen com a espill d'obediència i de puixança en l'exercici ascètic. En aquest mateix sentit, la *Vita Antonii* constitueix un model de seguiment, ja que, un cop acabades les persecucions, la vida monàstica va aparèixer com hereva del martiri com a perfecte seguiment i imitació de Crist, és a dir, com a testimoni i manifestació visible radical de que res s'anteposa a l'amor de Crist. Llavors es dóna un pas de la imitació martirial, centrada en els relats evangèlics de la Passió, a la imitació monacal i ascètica, centrada en el conjunt de la vida terrena de Jesús.

Quan Antoni, després de la mort dels seus pares, reflexionava com els apòstols ho havien abandonat tot per a seguir a Jesús, va escoltar aquelles paraules com si personalment fossin dirigides cap a

⁹⁵ Lc 2,51-52

⁹⁶ Atanasi d'Alexandria, *Vit. Ant.* 1,3: PG 26,837-976.

ell: «Si vols ser perfecte, vés, ven tot el que tens i dóna-ho als pobres, i tindràs un tresor al cel. Després vine i segueix-me».⁹⁷

Antoni es va desposseir de totes les seves possessions i es va retirar de tots els seus per entregar-se a l'ascesi, seguint l'exemple d'altres que ja ho feien.⁹⁸ Tot el seu temps el va dedicar a l'oració, al treball manual amb el que guanyar-se el seu manteniment i ajudar als necessitats, i a la perseverança en l'ascesi.⁹⁹ Aquesta asceti és el martiri interior pel qual el monjo respira sempre a Crist. D'aquesta manera l'ésser humà aconsegueix l'harmonia i l'equilibri perduts o deteriorats pel pecat.¹⁰⁰ També ofereix Atanasi en la *Vita Antonii* una doctrina o ensenyança a través d'una sèrie de discursos i, en alguna ocasió, diàleg, que s'insereixen al llarg de la narració. Hi ha dues exhortacions als monjos: una bastant extensa en el capítol 17 i una altra molt breu en el capítol 55; dos breus discussions amb filòsofs pagans i un discurs una mica més extens dirigit a uns savis grecs;¹⁰¹ i, finalment, dos breus exhortacions de comiat dirigides als monjos poc abans de la seva mort, als capítols 89 i 91.

En tots ells hi ha una insistent invitació a la perseverança en l'asceti i s'aborden breument tres temes fonamentals: la Creu de Crist com revelació d'una saviesa superior a la dels filòsofs i a la dels déus pagans; la fe, no els sil·logismes sofístics, com principi d'un coneixement exacte, i la paradoxa de l'extensió del cristianisme a pesar de la persecució, perquè Crist segueix actuant en mig dels que creuen en Ell. Aquests discursos i diàlegs estan intercalats segurament per adaptar-se al mon dels ascetes, a la tradició del desert, on la instrucció estava basada en la paraula viva. Com ja s'ha esmentat amb anterioritat, més problemàtic resulta determinar fins

⁹⁷ Cf. Atanasi d'Alexandria, *Vit. Ant.* 2,2-3: PG 26,837-976.

⁹⁸ Cf. *Ibid.* 3-4: PG 26,837-976.

⁹⁹ Cf. *Ibid.* 3,5-6: PG 26,837-976.

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.* 91,3; 20: PG 26,837-976.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.* 72-73; 74-80: PG 26,837-976.

quin punt el contingut dels discursos s'ha d'atribuir a Antoni o a Atanasi.¹⁰²

Atanasi vol lliurar-nos en la seva obra un testimoni de comunió eclesial.¹⁰³ Antoni no es mostrat com un rebel que, descontent amb l'Església, intenta establir una alternativa fent «del desert una ciutat de monjos que havien abandonat les seves propietats i imitaven la manera de via del cel».¹⁰⁴ Se'ns vol mostrar que la vocació d'Antoni neix en l'Església. Quan meditava com els apòstols ho havien deixat tot per a seguir a Jesús acabava d'escoltar la lectura de l'evangeli a l'església.¹⁰⁵ Quan Antoni es retira, la seva comunió eclesial no desapareix.

A l'any 311, amb l'ocasió de la persecució de Maximí, Antoni viatja fins Alexandria per fer-se partícip dels desvetllaments de l'Església pels confessors.¹⁰⁶ Cap al 338, torna a viatjar a Alexandria per defensar la postura del bisbe Atanasi davant els arrians i, fins i tot, arriba a plorar quan s'adona de les grans dificultats i problemes que suposa la crisi arriana.¹⁰⁷ També es mostra com Antoni va tenir sempre un tracte de respecte i afecte per la jerarquia de l'Església¹⁰⁸ fins al final de la seva vida, com ho demostra en el seu discurs de comiat en la muntanya interior, tenint un últim record per a dos bisbes, Atanasi i Serapió de Thumis.¹⁰⁹ No és el fet que Atanasi vulgui enganyar als lectors, perquè no és així, sinó els seus contemporanis no haguessin apreciat tantíssim aquesta obra, sinó que reforça en la

¹⁰² Una panoràmica de les diverses postures es pot veure en L. VON HERTLING, «Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni» en B. STEIDLE *Antonius Magnus Eremita (356-1956). Studia ad antiquum monachismum spectantia*, Roma, 1956, 25-27.

¹⁰³ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 321.

¹⁰⁴ Cf. Atanasi d'Alexandria, *Vit. Ant.* 14,7: PG 26,837-976.

¹⁰⁵ Cf. *Ibíd.*, 2, 3-4: PG 26,837-976.

¹⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, *Ant.* 46,2: PG 26,837-976.

¹⁰⁷ Cf. *Ibíd.*, 69,2; 82,4-13; 89,4-5: PG 26,837-976.

¹⁰⁸ Cf. *Ibíd.*, 67,1-2: PG 26,837-976.

¹⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 91,8-9; 92,3: PG 26,837-976.

figura d'Antoni, aquell model de monjo que es positiu per a la jerarquia i no pas aquell que causa crispació i recel.

Aquesta obra va conèixer una rapidíssima difusió, per aquest motiu. Existeixen diverses versions: copta, siríaca, armènia, geòrgica, etiop, àrab, paleoeslava. La versió llatina que circulava encara en vida d'Atanasi resultava massa literal i d'escàs valor literari. Per aquest motiu Evagri d'Antioquia abans del 373 la va tornar a traduir de manera bastant lliure i literària. No va tardar massa en fructificar.

Durant molts segles l'atribució de l'autoria a Atanasi no va ser qüestionada, fins i tot el propi san Jeroni ho va afirmar amb claredat. Tot i així, durant la Reforma es va iniciar una corrent que ho negava i la polèmica s'anava reobrint de manera intermitent fins ben entrada la dècada del 1980, amb els estudis de R. Draguet, T.D. Barnes i M. Tetz, les tesis dels quals no han estat acceptades entre la crítica especialitzada.

El pròleg de la *Vita Antonii* manifesta que Atanasi d'Alexandria va començar aquesta obra a petició d'uns monjos que desitjaven conèixer la personalitat d'Antoni. El fet que el portador de l'obra hagués de navegar per arribar al seu destí evidencia que la petició no ha vingut precisament de la pròpia zona d'Egipte:

Sed quoniam et nauigationis tempora labebantur et litterarum portitor uehementissime festinabat, ideoque et ipse noueram – frequenter enim eum uisitauit – et quae ab eo didici, qui ad praebendam ei aquam non paululum temporis cum eo fecit, dilectioni uestrae indicare propeaui.¹¹⁰

Així cap la possibilitat que els destinataris fossin ascetes o comunitats monàstiques que Atanasi hauria conegut durant els seus

¹¹⁰ Atanasi d'Alexandria, *Vit. Ant.* 5: PG 26,837–976.

exilis i estances a Trèves i a Roma. De fet és a estrangers, literalment, als que es dirigeix en el començament del prefaci:

Optimum fratres iniistis certamen, aut aequare Aegypti monachos, aut superare nitentes uirtutis instantia. Etenim apud uos iam plurima sunt monasteria, monachorum quoque nomen est celebre. Et hanc uoluntatem uestram iuste quisque mirabitur, orantibusque uobis optatum Deus tribuet effectum. Quoniam igitur exegistis a me, ut uobis scriberem de conuersatione beati Antonii, uolentibus discere, quemadmodum coeperit, quique fuerit ante sanctum propositum, qualem etiam habuerit terminum uitae et si uera sint ea quae de ipso fama dispersit, ut ad eius aemulationem atque exemplum uos instituere possitis, magna cum laetitia suscepi uestrae charitatis imperium. [...] Et uos cum admiratione audientes, scio eius propositum cupere sectari; perfecta est siquidem ad uirtutem uia, Antonium scire quis fuerit. Ergo ut breuiter dicam et omnibus quae de eo referentium sermo iactauit, credite, et minima uos existimate audisse de maximis.¹¹¹

La veritat és que l'obra es va difondre molt ràpidament a Orient i a Occident, convertint-se en un dels primers best-seller de la literatura cristiana després de la Bíblia, òbviament. Mitjançant la *Vita Antonii*, Atanasi es va convertir en l'herald i el teòleg del monacat naixent;¹¹² i la seva obra en el manifest ideològic del mateix.¹¹³

De la seva difusió, prestigi i influència donen compte les *Confessions* d'Agustí d'Hipona:

I com jo vaig indicar-li que aquelles Escriptures ocupaven la meua màxima atenció, prenent ell (=Ponticianus) llavors la paraula, va començar a parlar-nos d'Antoni, monjo d'Egipte, el nom del qual era celebrat entre els teus fidels i nosaltres ignoràvem fins a aquella hora. El que com ell advertís, es detingué en la narració, donant-nos

¹¹¹ Atanasi d'Alexandria, *Vit. Ant.* 1-3: PG 26,837-976.

¹¹² Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 50.

¹¹³ Cf. M.G. MARA, «Bibbia e storia del fenómeno monástico: La Vita Antonii», 564.

a conèixer a tan gran home, que nosaltres desconeixíem, admirant-se de la nostra ignorància. Estupefactes quedarem sentint les teves més que provades meravelles realitzades en la vertadera fe i Església catòlica i en època tan recent i pròpera als nostres temps.¹¹⁴

A continuació es fa al·lusió a algunes conversacions a la vida ascètica amb ocasió de la lectura de la *Vita Antonii*, per lo que sant Agustí comenta:

Narrava aquestes coses Ponticianus, i mentre ell parlava, tu, Senyor, em trastocaves a mi mateix, llevant-me de la meva esquena, on jo m'havia posat per a no veure'm, i posant-me davant del meu rostre perquè veiés quan lleig era, quan deforme i brut, tacat i ulcerós.¹¹⁵

I és que llavors l'obra d'Atanasi, destinada a monjos que desitjaven ser edificats amb l'exemple d'Antoni, ja s'havia convertit en una guia d'espiritualitat. Els monjos d'Europa van veure en la *Vita Antonii* els principis fonamentals de la vida ascètica i la van acollir amb entusiasme. Va influir profundament en la concepció del monacat a Europa i, gràcies a nombroses adaptacions i reescriptures, es va estendre per tot arreu. Per exemple, en el segle VIII a Irlanda, un monjo anomenat Fèlix va imitar la *Vita Antonii* redactant la biografia de l'ermità Guthlac (mort en el 714). En ella, els dimonis arrossequen al sant a l'infern i als pantans. La vida exemplar d'Antoni es va convertir en poc temps en una sort de referència per a tot l'occident cristià.

Tanmateix, sant Antoni no va ser el primer anacoreta en el sentit monàstic, és a dir, el primer cristià que es va retirar del segle per motius religiosos i va viure separat de la societat dels homes.¹¹⁶

¹¹⁴ Agustí d'Hipona, *Conf.* VIII, 6,14-15: PL 32,659, CSEL 33,1.

¹¹⁵ Agustí d'Hipona, *Ibid.* VIII, 7,16: PL 32,659, CSEL 33,1.

¹¹⁶ Per als anacoretas coptes cf. R. DRAGUET, *Les Pères du désert*, París: Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré 1949.

Els solitaris d'Egipte es reclutaven majoritàriament entre les classes baixes de la societat copta.¹¹⁷ Pocs eren els de classe mitjana i encara menys els de les capes superiors. La seva instrucció era escassa en general. Molt pocs coneixien el grec; parlaven, llegien i escrivien en copte. Però molts no sabien llegir ni escriure i, per tant, desconfiaven de tota especulació intel·lectual.¹¹⁸

Els textos insisteixen en prevenir als monjos de tota mena de vicis greus, tenint en compte que molts d'ells tenien un passat poc exemplar i alguns en el seu present tampoc portaven una vida del tot edificant.¹¹⁹ A més, un altre aspecte a destacar dels anacoretas és la seva simple condició de laics. El sacerdoti era entre ells cosa excepcional. No es prestaven de cap manera a rebre l'ordre sagrada. Els que eren ordenats preveres o diaques i romanien al desert estaven al servei dels seus germans d'ascetisme en les colònies d'ermitans.¹²⁰

També van haver dones que van optar per una vida anacorètica en el desert d'Egipte i així ho remarquen alguns autors antics: «No només entre els homes triomfa aquesta vida, sinó també entre les dones. I, en efecte, no menys que aquelles filosofen aquestes. Comú els hi és amb els homes la guerra contra el diable. Moltes vegades les dones han lluitat millor i han obtingut més brillants victòries».¹²¹ I en una altra homilia, sant Joan Crisòstom afegeix: «Aquesta filosofia no només la practiquen homes, sinó dones també, que saben vèncer amb la decisió de la seva voluntat la flaqueza del seu sexe. Avergonyim-nos, doncs nosaltres davant la constància i fermesa d'aquestes dones».¹²²

¹¹⁷ Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 65.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, 66.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, 67.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, 68.

¹²¹ Joan Crisòstom, *Hom.* VIII,4: PG 57, 13–58.

¹²² *Ibid.*, LV,5-6: PG 57, 13–58.

Els Pares del Desert van considerar aptes a aquestes dones per a transmetre les doctrines espirituals. Ho demostra el fet que «els apotegmes de les “mares” han estat admesos entre els apotegmes dels pares, i no al final, com apèndix que podria suposar-se com un afegit, sinó en el lloc corresponent conforme a l'ordre alfabètic».¹²³ D'aquesta manera, la *Història Lausiaca* ens menciona heroïques anacoretes com ara la serventa Alexandra, o bé *ammà* Sinclètica, verge macedònia que, traslladada de jove amb els pares a Alexandria, «es va endinsar al desert ver viure-hi la vida solitària per amor a Déu, i hi va romandre com la primera, vivint en una tomba oberta, no gaire lluny de la ciutat».¹²⁴

Aviat, novament com per a sant Antoni, diverses joves pietoses es van congregar com en una laura al seu voltant, per tal d'aprendre d'ella l'experiència i la doctrina espirituals.¹²⁵ I de manera molt similar a Síria, Teodoret en la seva obra *Història religiosa* parla d'altres ascetes femenines «com ara Domnina, admirable per l'austeritat de vida i el do de llàgrimes, que vivia en una pobra cabana constituïda a l'hort de la casa paterna»,¹²⁶ o bé les verges de Berea Marana i Cira, conegudes personalment per Teodoret, que imitaven les pràctiques extremes dels ascetes sirians, i portaven un gruixut collar de ferro al coll i argolles als canells i als turmells, vida en la qual perseveraven més de quaranta anys.¹²⁷

La impressió que els anacoretes o eremites vivien completament aïllats no és totalment certa. El règim de soledat absoluta només es podia practicar durant algun temps o amb intermitències. No és fàcil procurar-se en el desert els aliments per a subsistir; tampoc és donada a tots la vocació de viure espiritualment sense freqüentar els Sagraments de l'Església; ni la fortalesa anímica

¹²³ G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 89.

¹²⁴ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 147.

¹²⁵ Cf. G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 90.

¹²⁶ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 148.

¹²⁷ Cf. F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 477-479.

i mental de la incomunicació total. Tot va impulsar als anacoretas a congregar-se, a organitzar-se, i es van crear colònies de solitaris, comunitats cooperatives,¹²⁸ molts cops entorn a figures insignes i grans pares del desert. El nombre sempre creixent de solitaris anava plantejant problemes de tipus material. El seu avituallament va fer necessària la institució de diversos intendents o ecònoms i la construcció d'alguns humils edificis destinats a cuines, despenses, bodegues, etc.¹²⁹

El més convenient per als solitaris era agregar-se a una de tantes colònies anacorètiques, importants o modestes, que cobrien la geografia d'Egipte. Això els solucionava molts problemes tant en allò material com en allò espiritual. En una colònia no havien de preocupar-se del seu sosteniment ni de com rebre els Sagraments. Tot i vivint sols, es sentien ajudats i recolzats per la presència, l'exemple i, de tant en tant, les converses edificants i els consells espirituals dels seus mestres i germans d'ascetisme. A més, «les seves obligacions respecte a la comunitat eren molt escasses i la seva llibertat pràcticament il·limitada».¹³⁰

Des de l'arqueologia, amb el treball de Sawyer (1930) s'inauguren els estudis que tracten de recrear com eren els establiments monàstics que van habitar aquests primers ascetes i que van convertir els paratges desèrtics en pròsperes congregacions de monjos.¹³¹ Centra les seves investigacions en l'oasi de *Wadi natrum*, una depressió de vint-i-dos milles de longitud pròxima al desert libi i en el que es succeeixen les fundacions de Nítria (Ammonas), Kellia (Antoni)¹³² i Scetis (Macari). Aquest sembla ser el lloc escollit pels

¹²⁸ Cf. E.R. HARDY, *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, 89.

¹²⁹ Cf. Pal·ladi d'Helenòpolis, *Hist. Laus.* VII, 2.

¹³⁰ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 72.

¹³¹ Cf. E.H. SAWYER, «The Firts Monasteries», 316-326.

¹³² La comunitat de Kellia, fundada per sant Antoni en la primera meitat del segle IV, té una extensió de 22 kilòmetres de longitud i tres d'amplada.

primers solitaris que, en el segle III decideixen fugir al desert per evitar les persecucions. Les comunitats constituïdes en Nítria, més de tres-cents cinquanta, es formaven a partir de la concentració de cel·les individuals ocupades per anacoretas que decidien unir-se per a portar a terme l'oració i la refacció comú.¹³³

Segons Sawyer, el procés de formació de la laura es desenvolupava a partir de l'aglutinament entorn a un monjo d'edat molt avançada o major fama i, tot i que no se'l consideri abat, si que exercia certa autoritat emanada de la saviesa dels seus ensenyaments.¹³⁴ La mort del precursor, lluny d'apagar la flama de la comunitat, produïa un efecte dinamitzador gràcies al culte de les seves relíquies.¹³⁵ A mesura que creixia la comunitat, es construïen els edificis per als esdeveniments comuns, l'església i el refectori.¹³⁶ En el cas de Nítria, va aparèixer un tercer element, el *kasr* o torre de refugi, adoptada amb posterioritat per molts altres monestirs egipcis. Finalment, es protegia el recinte amb una tanca. Es probable que això fos una adaptació al sistema cenobític pacomià, doncs no era propi de l'esperit obert i individual de les laures.¹³⁷ Això ens porta a la idea que en la pràctica la diferència entre comunitats eremítiques i cenobis es bastant difosa.

Al llarg de la vasta superfície del desert, es van disposar «illots» de vida monàstica que es poden dividir en dos grans grups. El primer, el componen els conjunts d'estructures tancades per un mur, amb un nucli central rodejat per edificis, clarament dissenyada per a un cert nombre de monjos. Fins al moment només s'han pogut localitzar dues d'aquestes agrupacions, conegudes en àrab com *Qasr*

¹³³ Cf. E.H. SAWYER, «The Firts Monasteries», 317.

¹³⁴ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 74.

¹³⁵ Cf. C.C. WALTERS, *Monastic Archaeology in Egypt*, 7.

¹³⁶ Les cerimònies en l'església només es celebraven els dissabtes i els diumenges, els altres diez els monjos pregaven en les seves cel·les de manera individual.

¹³⁷ Cf. C.C. WALTERS, *Monastic Archaeology in Egypt*, 12.

Wuaheida i *Qasr Isa*.¹³⁸ Posseeixen un esquema comú basat en dos petits magatzems, dues petites esglésies,¹³⁹ una gran sala que segurament funcionava com a refectori i un petit nombre de cel·les que probablement estaven destinades per als que treballaven per a la comunitat. A falta d'una cronologia segura, s'ha volgut establir una seqüència d'organització: en el segle IV es formarien nuclis independents d'anacoretas i deixebles, al segle V van aparèixer els primers edificis comuns però mantenint les divisions originals, al segle VII el conjunt tendria cap al cenobitisme i, finalment, al segle IX, el monestir desapareixeria.¹⁴⁰

La segona de les modalitats d'assentament monàstic en Kellia ha sigut localitzada en set jaciments i va ser dissenyada per a l'ús d'un únic monjo i els seus deixebles.¹⁴¹ Cada solitari disposava de sis a vuit habitacions —rebedor, taller, oratori, dormitori, cuina i magatzem— un pati i una cel·la annexa de dos, tres o quatre peces, adossada a la principal i destinada segurament al deixeble de l'anacoreta.¹⁴² També apareixen torres en aquests complexos, annexades al mur de clausura o fora d'aquest, que servien com a lloc de refugi de les possibles amenaces.

Exemple d'això és el monestir de al-Baramus. El seu nom deriva de l'arameu i sembla significar que els eremites que vivien en l'inici d'aquesta comunitat eren d'origen romà. Entre les seves restes més antigues trobem una església i una torre que semblen correspondre al segle VI o VII. Tot el recinte està rodejat per un mur de clausura en el que s'obren dues petites portes. En el seu interior

¹³⁸ Cf. J. PATRICH, «Monastic Landscapes», 419.

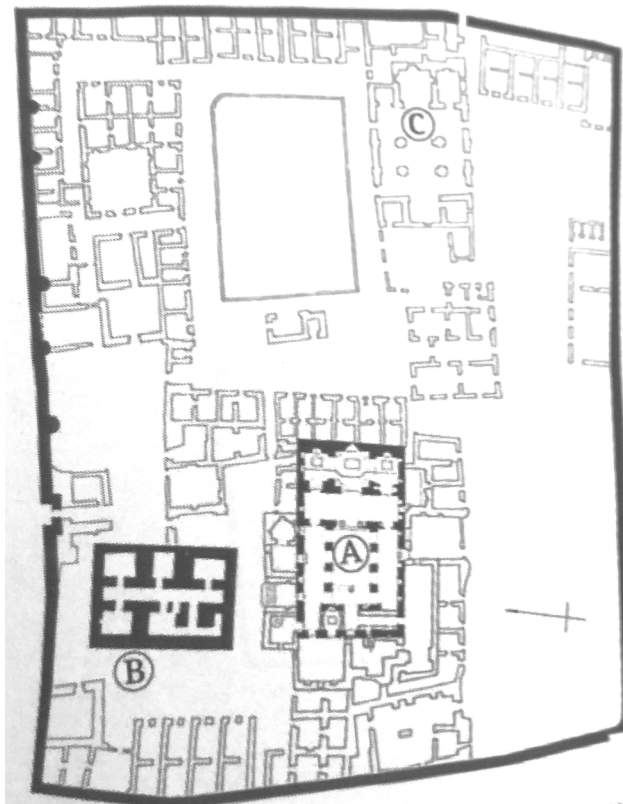
¹³⁹ Cada església posseïa el seu propi baptisteri. La comunitat de Kellia mostra clarament la distinció entre cristians monofisites i melkites, ja que la segona església apareix a partir de l'any 451, data del concili de Calcedònia.

¹⁴⁰ Cf. C.C. WALTERS, *Monastic Archaeology in Egypt*, 9.

¹⁴¹ *Qusur al Rubaiyat, Qusur el-Izeila, Qusur el-Abiad, Qusur el-Higeila* i *Qusur el-Ireima*.

¹⁴² Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 75.

es conserven dos refectoris, tot i que només un sembla més antic i consisteix en una estància quadrada amb un gran pilar central. Els monjos s'asseien en els bancs que formaven quadrats, una tipologia que va continuar fins a finals del període fatimí, quan es va imposar una única taula longitudinal.¹⁴³

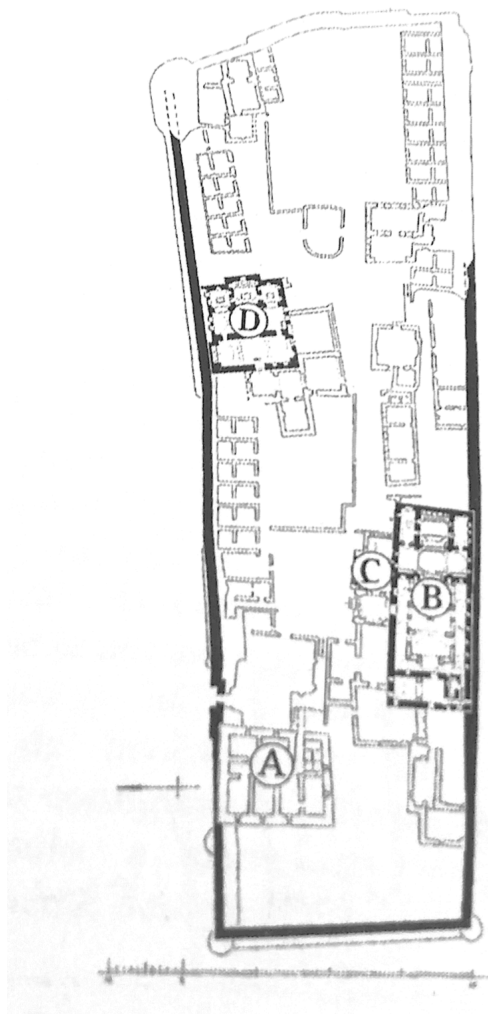


Il·lustració I. Monestir d'al-Baramus (GABRA, 2002)

Un altre cas és el monestir fundat per l'anacoreta Phosoi a finals del segle IV. Avui en dia és la segona residència del patriarca copte. Les seves estructures han sigut molt alterades, conservant com a part més antiga la torre residència de monjos, del segle XIII. Cap a l'any 710, aquest monestir va ser adquirit per mercaders sirians

¹⁴³ Cf. G. GABRA, *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, 38-42.

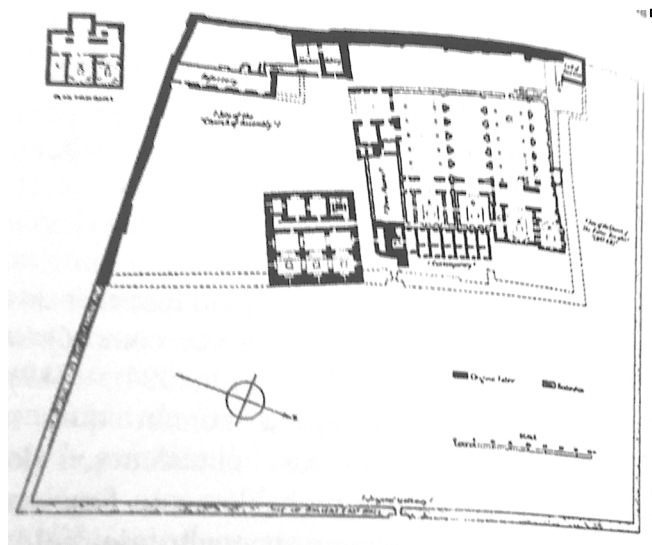
i el van cedir pera que fos llar dels seus compatriotes monjos de Nitíria. Per aquest motiu, actualment es coneix com a monestir dels sirians. Els elements arquitectònics més curiosos són l'església dedicada a la Mare de Déu i erigida a mitjans del segle VII, però intensament reformada, i la capella dels Quaranta-nou màrtirs, en la que s'han trobat restes de pintura mural d'una datació similar.¹⁴⁴



Il·lustració II. Monestir dels sirians (GABRA, 2002)

¹⁴⁴ Cf. G. GABRA, *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, 47-56.

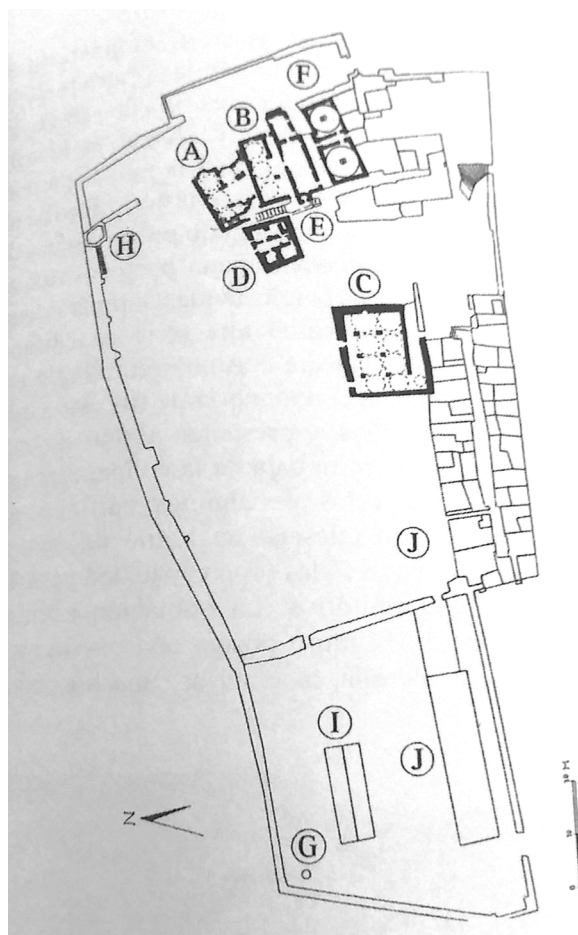
També cal esmentar el monestir de sant Macari, fundació d'un dels deixebles de sant Ammonas, Macari el Gran (ca. 345) i casa de la que han procedit nombrosos patriarques coptes. Tot i que posseeix nombroses estructures antigues, com l'església del segle VII i la torre del segle XIII, va ser profundament reformat als anys seixanta del segle XX. Dintre dels murs, en una superfície d'aproximadament vuit hectàrees, s'estén un petit poble de cases amb dues plantes que són les estàncies de cada monjo, on viu sol i prepara el seu menjar. Dintre el «poble» es distribueixen edificis d'ús comú: quatre capelles, una casa d'hostes, un refectori per a les festivitats, un molí, magatzems, forns i pous. Destaca sobre la silueta de tots aquests edificis la torre (*kasr*), edifici quadrat l'única entrada del qual és una petita porta en el primer pis a la que s'accedeix mitjançant un pont de fusta. Si la resta del monestir era capturat, romandria com el lloc final de retirada dels monjos. El seu interior seria una replica en petit del monestir: magatzems en la planta baixa, estances i capelles en les superiors, la biblioteca i el tresor.¹⁴⁵



Il·lustració III. Monestir de sant Macari (GABRA, 2002)

¹⁴⁵ Cf. E.H. SAWYER, «The Firts Monasteries», 320.

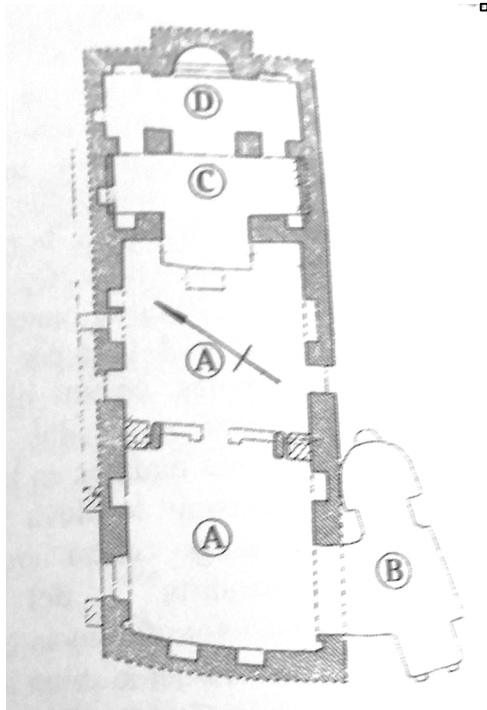
En el desert oriental, situat al sud-est de l'actual El Caire i junt al Mar Roig, es troben els monestirs l'origen dels quals està en la veneració i la memòria dels dos més il·lustres ermitans, sant Pau i sant Antoni. A començaments el segle V ja registra Sulpici Sever una comunitat entorn a la cova on va habitar sant Pau de Tebes. A falta d'un estudi arqueològic, els frescos que la decoren tenen una cronologia entre el segle XII i XIII.¹⁴⁶



Il·lustració IV. Monestir de sant Pau de Tebes (GABRA, 2002)

¹⁴⁶ Cf. G. GABRA, *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, 87-93.

En aquesta mateixa zona, encara avui es pot visitar el monestir de sant Antoni, que s'ha d'entendre com una extrapolació de la vida eremítica que ja va instituir amb anterioritat a Nítria. Gràcies als textos del segle XIII se sap que el monestir estava rodejat per una muralla i que les cel·les dels monjos s'orientaven cap a un jardí que era únic entre els monestirs egipcis. L'única església del conjunt anterior al segle XVIII és la coneguda com «vella església» o «gran església de sant Antoni». En ella, després de la restauració de les pintures del segle XII, es van trobar representacions que daten del segle VII.¹⁴⁷ Fins aquí els exemples coneguts del tipus d'assentament monàstic que sorgeix de manera orgànica després de la unió de les cel·les de solitaris, les laures.



Il·lustració V. Església del monestir de sant Antoni (GABRA, 2002)

¹⁴⁷ Cf. G. GABRA, *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, 73-86.

Pel comú dels monjos, el cenobitisme¹⁴⁸ va constituir un pas ulterior i, en certa manera, definitiu. No va ser un pas ulterior en el sentit cronològic, sinó en el lògic, precisament, ja que va aparèixer pràcticament al mateix temps en Egipte que en la vida cooperativa de les primeres colònies eremítiques. El que consta és que Pacomi, figura principal del cenobitisme primitiu, va morir abans que Antoni, i que els pacomians organitzaven a la Tebaida la seva famosa *koinonia* al mateix temps que es formava en el nord del país la no menys famosa colònia anacorètica d'Escete.¹⁴⁹

Sant Pacomi va ser qui va canalitzar, i donar una forma disciplinada i coherent al cenobitisme. No va ser fàcil, «la primera lleva d'aspirants a cenobites va fracassar; la vida cenobítica pacomiana no va reeixir fins que tothom renuncià a la possessió de béns o del peculi i formaren tots una autèntica comunitat».¹⁵⁰ Aquestes comunitats estaven composades d'un nombre, més o menys, important de cases, on estava dividida la comunitat per grups. Cada casa tenia entre 20 i 40 monjos. Es repartien segons la funció que exercien: sabaters, hortolans, pastors, bouers i pescadors, que només eren a prop del Nil a Egipte. Per a ells va redactar unes normes o Regla l'any 315 i va fundar el primer monestir cristià en l'Alt Egipte. En el seu convent vivia una comunitat de diversos centenars de monjos. Vivien en edificis separats cada un amb el seu propi superior i la seva capella, refectoris, etc. Però tots es reunien a la gran església del monestir per als solemnes oficis. No hi ha en Pacomi agrupació entorn d'un carismàtic, sinó comunitat de germans. El paper del superior «se situa en el si d'aqueixa fraternitat i dins el pla de comunió de vida, i no pas de l'autoritat jeràrquica».¹⁵¹

¹⁴⁸ Vocable derivat de dos termes grecs *koinós* que significa comú i *bios* que significa vida.

¹⁴⁹ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 91.

¹⁵⁰ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 577.

¹⁵¹ A. VEILLEUX, «La Théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques», 362.

Per tant, els autors, com De Vogüé o Louis Bouyer, que tendeixen a afirmar massa indiscriminadament que el *koenobion* és fonamentalment una temptativa d'organitzar a escala comunitària la paternitat espiritual de desert, i que l'origen de l'abadiat cenobític és la relació entre mestre i deixeble del desert, realitzen unes consideracions excessivament simplificades. Alexandre Masoliver considera aquestes teories una manera de «transportar dins l'Església de Crist un monestir budista, de cap manera un monestir cristià».¹⁵²

En la seva Regla, Pacomi determina que els germans tinguin un moderat nombre de pràctiques obligatòries per a tots, donant llibertat a cada un per superar els mínims fixats en qüestió de penitències i dejunis. Aquests monjos pacomians es distingien dels antonians en que donaven molta importància al treball manual. Treballaven en els camps, tenien horts i estaven ocupats en tota classe d'oficis com ferrers, forners, fusters, sabaters, sastres, etc.¹⁵³ Tenien un règim de vida organitzat. El treball només era una part del programa monàstic.

La Sagrada Escripura tenia la major importància. La pregària, sota els seus aspectes comunitari i personal, constituïa la trama mateixa de la vida del monjo. Sembla que són dues les *sinaxis*, és a dir, assemblees litúrgiques, que es celebraven conjuntament: la del matí, abans de que sortís el sol, i a la nit, abans d'anar-se'n a dormir.¹⁵⁴ Comparant-ho amb l'actualitat, correspondrien a les nostres hores de matines i completes. L'oració comú del cenobita pacomià és essencialment una comunió en la oració.¹⁵⁵ Al costat del monestir de Pacomi va ser construït un altre per a dones, fundat per

¹⁵² A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 49.

¹⁵³ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 109.

¹⁵⁴ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 51.

¹⁵⁵ Cf. A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pochômien au quatrième siècle*, 323.

Maria, germana de Pacomi.¹⁵⁶ Aquest delegà un monjo no sacerdot, Pere, perquè regulés la vida monàstica de les monges.¹⁵⁷

Les *vides coptes* editades per Lefort ens donen el clixé de la conversió de Maria, la qual va anar a cercar el seu germà a Tebennisi, però tot i que Pacomi no la va voler veure, li féu unes paraules que la portaren a una conversió de cor i un desig d'abraçar la vida que ell portava.¹⁵⁸ I, certament, aviat es van congregar moltes dones a la casa on es va retirar Maria, constituint-se un veritable cenobi, una *koinonia* femenina, que si creiem a Pal·ladi va comptar aviat amb quatre-cents monges.¹⁵⁹ A més, encara en vida de Pacomi, es va constituir un segon cenobi femení a Tesmine. Després Horsiesi en va erigir un altre prop de Fboú, a Faknah. El règim de vida era semblant al de llurs germans, i elles es dedicaven principalment a la preparació del cotó i de la llana i a teixir vestits, alternant això amb l'assídua lectura dels Evangelis, que calia que sabessin de memòria i dels salms, i amb la pregària comunitària una vegada al matí i una altra sinaxi a la tarda.¹⁶⁰

Malauradament, la informació que ens proporciona l'arqueologia sobre aquestes comunitats és pràcticament nul·la. És probable que per a les primeres fundacions del segle IV el material constructiu utilitzat fos el llim del propi Nil, tal i com avui en dia continuen fent els camperols coptes.¹⁶¹ En absència que va haver de ser el principal referent de tots ells, els investigadors que han tractat de concretar la imatge d'aquests primers centres cenobítics tendeixen a oferir altres monestirs que, almenys, poguessin ser resultat d'aquesta pràctica de vida en comú en altres zones del territori copte.

¹⁵⁶ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 578.

¹⁵⁷ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 98.

¹⁵⁸ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 148-149.

¹⁵⁹ Cf. *Ibíd.*, 149.

¹⁶⁰ Cf. F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 490-493.

¹⁶¹ Tenim constància d'un infructuós intent de localització del monestir de Pacomi a Tabennisi durant una exploració topogràfica de L. Th. Lefort l'any 1938. Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 103.

A jutjar per les limitades excavacions en el monestir d'Apa Apollo en Bawit, el monestir urbà¹⁶² posseïa l'aspecte d'una petita ciutat amurallada constituïda per petites cases molt pròximes l'una amb l'altra. Les cel·les tenien tres components: un pati, una habitació exterior que servia com vivenda i una habitació interior amb un nínxol en el mur est que era l'oratori. Van poder tenir una segona planta.

L'estructura de les cel·les en el monestir de Apa Jeremies en Saqqara era similar.¹⁶³ Un cas ben conegut és el de Dayr al-Bala'yzah, a 11 kilòmetres al sud d'Asyut, a la riba esquerra del Nil, contemporani a la majoria dels eremitoris de Kellia. És un monestir fortificat construït cap a l'any 500 i abandonat poc després del 750. Es va explotar una cantera romana per a construir les primeres cel·les, mentre l'església més antiga era una cova. Després es van construir una sèrie d'edificis dintre d'una àrea de clausura amb muralla de més d'una milla de longitud. La majoria de les seves estructures es van realitzar amb maons i presenten altures d'entre dos i tres pisos. En la part baixa del turó, aprop de la vall, es conserven restes d'alguns edificis que inclouen tres o quatre esglésies, un forn de pa, un refectori dividit en tres sales i diversos dormitoris. La població estimada era de mil monjos. El mur posseïa una porta en el seu costat est, i aprop d'ella, a l'exterior, una hostatgeria.¹⁶⁴

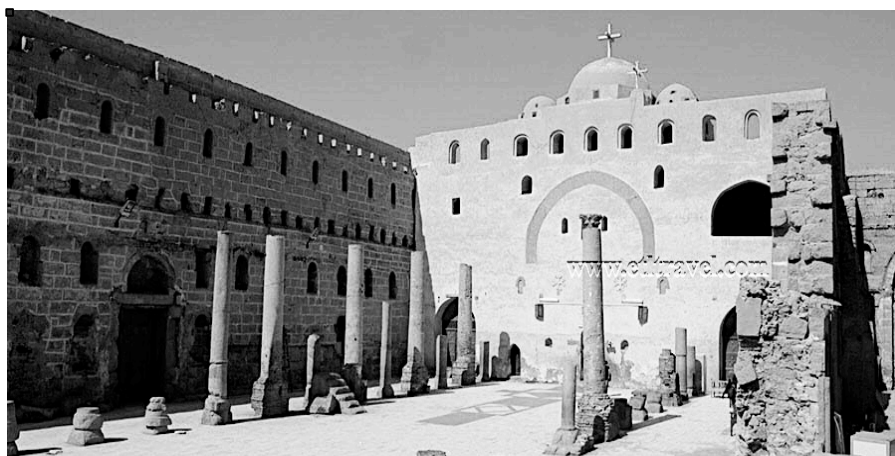
No tot el cenobitisme copte va ser pacomià. En Egipte va haver, certament, monestirs en el qual, al marge de la institució de sant Pacomi, es desenvolupava la vida de comunitat més o menys perfecta. Cap a l'any 335, cap el mitjà i l'alt Egipte, els melecians posseïen monestirs normalment organitzats, que molt possiblement van tenir relació amb els de Pacomi. Algunes cartes privades ens donen a conèixer set comunitats monàstiques masculines i una

¹⁶² La diferència dels monestirs pacomians és que no cercaven la separació total amb les ciutats i pobles, sinó que sorgeixen a recer de nuclis habitats.

¹⁶³ Cf. J. PATRICH, «Monastic Landscapes», 422.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 424.

femenina que no vivien aïllades, sinó que es relacionaven entre si. Cassià i la *Historia monachorum* parlen sobre alguns cenobis no pacomians.¹⁶⁵ De tots ells, cal destacar el Monestir Blanc (Deir-el-Abiod), els murs del qual perduren encara, tot i que en un estat ruïnós. La comunitat constava de diversos monestir federats i d'ermitans que vivien en coves. I, a la vegada, també estava dotat d'una branca femenina.¹⁶⁶ Va obtenir «el seu màxim esplendor durant la primera meitat del segle V, quan n'era superior el rigorós Shenute»,¹⁶⁷ que passa per ser un dels més eminents escriptors coptes per la seva excel·lent formació i la seva elevada capacitat oratòria. Va desplegar una notable acció social ajudant als pobres i acollint als que fugien dels atacs dels bàrbars. Però a la vegada, va fomentar el fanatisme i el radicalisme contra els pagans, destruint els seus temples i santuaris. No guiava els seus monjos amb discreció, amabilitat i comprensió, sinó més aviat de manera despòtica i minuciosament rigorista.¹⁶⁸



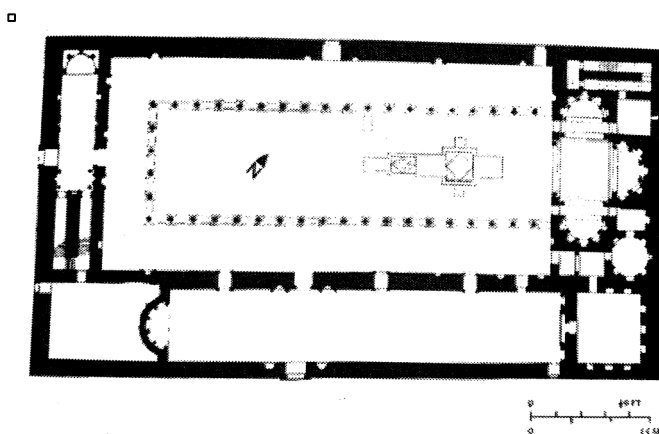
Il·lustració VI. Monestir Blanc, Deir-el-Abiod, Egipte (foto actual)

¹⁶⁵ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 115.

¹⁶⁶ Cf. F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 493-496.

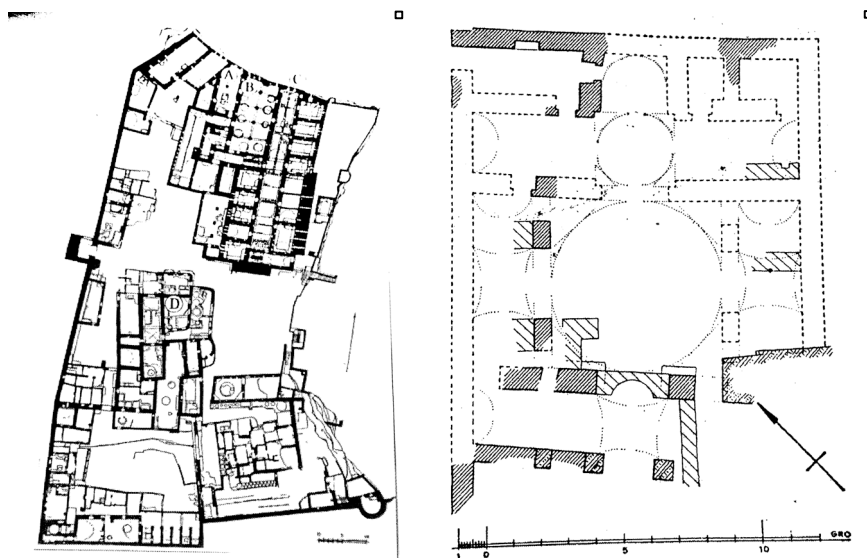
¹⁶⁷ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 579.

¹⁶⁸ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 117.



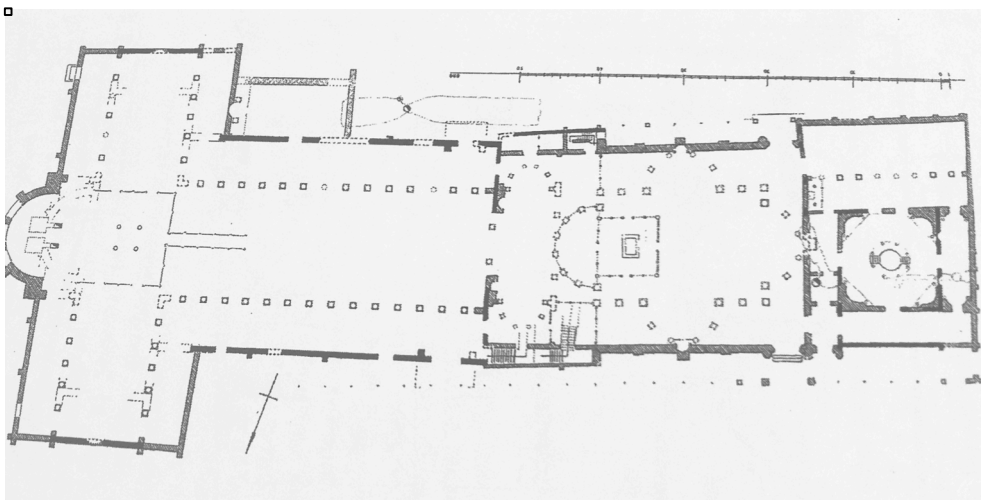
Il·lustració VII. Plànol del monestir Blanc, Deir-el-Abiod (KRAUTHEIMER, 1993)

Un altre dels nuclis més antics del monacat copte es localitza a l'Alt Nil, entorn a la seu episcopal d'Assuan, on sembla que existien centres de culte cristià en la primera meitat del segle IV. En l'actualitat només són visibles algunes restes tardanes del monestir d'Anba Hatre i del de Qubbat al-Hawa, amb una església octogonal que s'ha de datar posteriorment al segle IX.



Il·lustració VIII. Anba Hatre, esquerra, i Qubbat al-Hawa, dreta (GABRA, 2002)

En els últims anys ha sigut objecte d'estudi un important centre de peregrinació situat en la regió entorn a la ciutat d'Alexandria. Les excavacions d'Abu Mina són una extraordinària font d'informació per a conèixer l'arquitectura que sorgeix en relació a la comunitat cristiana de la seu del patriarcat,¹⁶⁹ així com per a conèixer com s'estructurava un complex destinat a la recepció de visitants. A més d'una espectacular basílica datada de finals del segle V o principis del segle VI amb un monumental baptisteri als seus peus, la intervenció a fet sortir a la llum les restes d'una àrea residencial al costat sud del conjunt que ha sigut considerat com el palau de l'*hegoumenous* del complex, una figura assimilable a la del preposit dels monestirs occidentals. A més, s'ha pogut contrastar arqueològicament l'existència d'almenys dos *xenodochia*, un per a visitants dels *loca santa* d'elevada posició social i un altre destinat a donar recer als més pobres. El primer es componia d'estances individualitzades, mentre que l'hostatgeria per a la majoria de visitants simplement oferia com a refugi les arqueries del peristil.¹⁷⁰



Il·lustració IX. Gran Basílica d'Abu Mina (GROSSMAN, 2007)

¹⁶⁹ Cf. P. GROSSMAN, «Early Christian Architecture in Egypt and its relationship to the architecture of the Byzantine world», 103.

¹⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 132.

4.2. EL MONACAT D'ORIENT PRÒXIM I PALESTINA

El monacat a Síria, Fenícia i Mesopotàmia, corresponent al patriarcat d'Antioquia, va ser molt particular. Alguns autors, entre ells A. Vööbus, citat per G.M. Colombás, senyalen en la gènesi i primer desenvolupament del monacat siríac la petjada del judaisme, relacionat amb l'espiritualitat de Qumrâm, i de doctrines i pràctiques procedents de Pèrsia i del maniqueisme. Tenint en compte aquesta interpretació, el monacat siríac seria un perllongament, a la llum del cristianisme, de les tradicions i forces misterioses que han constituït l'ànima del drama religiós de la humanitat i segueixen sent encara elements importantíssims del mateix.¹⁷¹ Cal contemplar aquesta hipòtesi, considerant que el fet que el monacat siríac fos tan sols un producte importat d'Egipte és una tesi avui en dia ja insostenible.

En el segle IV, quan tots els batejats ja no estaven obligats a portar una vida severament ascètica, va aparèixer una institució pròpia de les Esglésies de llengua siríaca, els anomenats «fills i filles de l'aliança». Vivien amb els seus familiars o completament sols. Tots havien de mantenir-se cèlibes, abstenir-se del vi i la carn, i portar un hàbit distintiu. Per a la seva disciplina i manutenció, depenien del clergat que solia reclutar-se entre les seves files. Oraven amb freqüència i prenien part de les celebracions litúrgiques.¹⁷² En suma, es tracta d'un monacat urbà similar al que hi havia en altres llocs.

Al mateix temps, van començar a aparèixer els primers anacoretas en les muntanyes i deserts de Síria i Mesopotàmia. Es caracteritza per la seva diversitat de formes i per l'ascesi extremista i implacable: «no era solament una *fuga mundi* sinó un desafiament a la naturalesa humana».¹⁷³

¹⁷¹ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 121-123.

¹⁷² Cf. Íbid, 124.

¹⁷³ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 581.

Hi havia eremites que vivien en coves i en cavernes, d'altres en barraques de fang i sostre de fulles de palmeres, altres renunciaven a tenir qualsevol aixopluc i vivien a la intempèrie; alguns mortificaven especialment la son, i romanien sempre drets i en pregària fins que es desplomaven; els vells sepulcres o cisternes abandonades eren aprofitades com eremita; abundaven els reclusos i recluses emparedats entre quatre murs, a vegades, sense sostre; altres es lligaven amb cadenes a una roca. Amb aquests exemples «A. Vööbus veu en aquest ambient apassionat per la mortificació una influència del monacat hindú». ¹⁷⁴ No calia allunyar-se massa de les ciutats per trobar aquests anacoretas, alguns dels quals, establerts a les afores de les ciutats o pobles, no defugien el contacte amb la gent.

D'entre totes aquestes varietats anacorètiques cal destacar als estilites. Van ser solitaris que fixaven el seu estatge a la part alta d'una columna (en grec: *stylos*), i triaven passar els seus dies enmig de les restriccions que això implicava i, per tant, en l'exercici d'altres formes d'ascetisme. Aquesta pràctica pot ser considerada com el punt culminant d'una tendència que es va fer molt pronunciada en els països orientals en l'última part del segle IV. La durada i severitat dels dejunis practicats llavors eren gairebé increïbles, però l'evidència de les fonts que ho corroboren és aclaparadora, ¹⁷⁵ i l'exactitud general dels relats conservats tot just està en disputa. A més de la mortificació de la gana, en aquesta època la submissió a les restriccions de tota mena es va fer un fi en si mateixa.

Pal·ladi ens diu d'un eremita a Palestina que habitava en una cova al cim d'una muntanya, i que per espai de vint anys, mai va tornar la cara cap a Occident. ¹⁷⁶ Sant Gregori Nazianzè ¹⁷⁷ parla d'un solitari que es va mantenir dempeus durant molts anys consecutius,

¹⁷⁴ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 582.

¹⁷⁵ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 126.

¹⁷⁶ Cf. Pal·ladi d'Helenòpolis, *Hist. Laus.* 48.

¹⁷⁷ Cf. Gregori Nazianzè, *Poemata*: PG, XXXVII, 1456.

absort en la contemplació, sense anar a dormir mai. No sembla haver cap raó per dubtar que va ser l'esperit ascètic manifestat en exemples com aquests el que va impulsar als homes a concebre noves i més enginyoses formes d'auto-crucifixió i el que en 423 va portar a sant Simeó Estilita el Vell a ser el primer en prendre la seva estada a la part alta d'un pilar.

Els crítics, és cert, han recordat un passatge de Lluetà de Samòstata que parla d'una alta columna a Hieràpolis on a la part superior pujava un home dues vegades a l'any i passava una setmana en conversa amb els déus,¹⁷⁸ però realment es poc probable que Simeó hagués derivat cap suggeriment d'aquesta costum pagana, que sens dubte havia desaparegut abans de la seva època. En qualsevol cas, Simeó va tenir una sèrie contínua d'imitadors, especialment a Síria i Palestina.

Sant Daniel l'Estilita, de naixement sirià, però que es va establir a prop de Constantinoble, pot haver estat el primer d'ells, ja que havia estat deixeble de sant Simeó, i va començar la seva rigorosa manera de vida poc després de la mort del seu mestre. Sant Simeó Estilita el Jove, igual que el seu homònim, va viure prop d'Antioquia; va morir al 596, i va tenir com contemporani a un no menys famós estilita, a sant Alipi, el pilar havia estat erigit prop d'Adrianòpolis en Paflagònia. Després d'haver estat cinquanta-tres anys en posició vertical, sant Alipi es va adonar que els seus peus ja no podien sostenir-ho, però en lloc de baixar de la seva columna es va anar a dormir de costat i va passar els últims catorze anys de la seva vida en aquesta posició. A més d'aquests, hi va haver molts altres, entre els quals hi van destacar certes dones.

Per posar un exemple del tipus d'ascetisme que practicaven podem esmentar el relat que en fa Teodoret de Cir sobre el miracle

¹⁷⁸ Cf. Lluetà de Samòstata, *Syri. dea* 28-29.

anual de sant Simeó el Jove per sobreviure la quaresma dalt de la columna sense prendre aliment:

Els primers dies s'estava dret i cantava himnes a Déu; després, com que el dejuni no li permetia d'estar dret, feia l'ofici diví assegut; però els últims dies havia d'estar ajagut, car les forces l'havien abandonat i es trobava mig mort... Posteriorment imaginà una altra forma per restar dret sobre la columna: lligà una biga a la columna i s'hi lligà, i d'aquesta manera hi passà els quaranta dies. Després es féu més capaç de la gràcia divina i no li calgué ja aquesta ajuda, s'aguantava dret surant els quaranta dies sense prendre aliment i traient forces del seu zel i de la gràcia divina.¹⁷⁹

Sembla que es van fer un o dos intents aïllats per introduir aquest tipus d'ascetisme a Occident, però no va reeixir. A Orient, es van trobar casos fins al segle XII; a l'Església Ortodoxa Russa va durar fins 1461. No hi ha dubte que per a la majoria dels anacoretas dels pilars es va mitigar una mica l'extrema austeritat que seguien alguns dels personatges citats per Teodoret de Cir en la seva obra *Histories dels monjos de Siria*. Per exemple, sobre el límit d'algunes de les columnes es construïa una petita cabana com a refugi contra el sol i la pluja, i es coneix d'altres ermitans de la mateixa classe entre els monofisites, que vivien a l'interior d'un pilar buit en lloc de sobre ell; però en tots els casos la vida era d'una resistència i privació extraordinàries. Probablement, la millor justificació per a aquests excessos d'austeritat es troba en el fet que en una època de terrible corrupció i decadència social, van optar més que mai per la necessitat de penitència en la mentalitat i l'imaginari cristià oriental. Paral·lelament, la vida cenobítica a la regió va tenir com a principal exponent el monestir mesopotàmic de Julià de Sabes (300–367),¹⁸⁰ al nord d'Edessa. Un monjo d'aquest monestir en va fundar un altre en el camí d'Antioquia a Edessa i els monjos d'aquest monestir encara fundaren el de Teleda, entre Antioquia i Alep.

¹⁷⁹ Teodoret de Cir, *Hist. rel.* 26, 9.

¹⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, 2.

A principis del segle V, els territoris dominats per l'església siríaca posseïen tants monestirs com qualsevol altra regió d'Orient. La vida comunitària es va anar imposant provocant que alguns grans monestirs es convertissin en vertaderes multituds de monjos.¹⁸¹ Però, el fet que no existís res similar a una regla o unes normes tipificades que reguessin la vida dels ascetes feia que el cenobi resultés més aviat una escola de solitaris que una comunitat.

L'ideal de monjo va seguir sent l'anacoresi, per aquest motiu se seleccionaven entre els millors els monjos que havien de viure en reclusió, per a convertir-se en autèntics especialistes de la mortificació i de l'oració continua.¹⁸² La mateixa arquitectura dels monestirs revela aquesta manera de concebre la vida conventual: en tots ells es troben torres i cel·les especials destinades als reclusos i a altres monjos que vivien al marge de la comunitat. D'aquesta manera s'entén la insistència dels estudiosos a no fer excessives distincions entre eremites i cenobites, tenint en compte que les pràctiques d'uns i altres eren essencialment les mateixes.

Entre els exemples més representatius que podem citar es troba el monestir siríac de Qal'at Si'man,¹⁸³ que és un important complex per al culte, en realitat un *martyrium* que va adquirir el seu monumental aspecte sota el regnat de Zenó, aixecat al voltant de la columna de sant Simeó Estilita, que va ser envoltada per un octògon, des d'on partien quatre basíliques de tres naus, formant una planta cruciforme; aquest monestir rebia múltiples visites dels fidels i seguidors de Simeó, i després de la mort del sant van continuar les peregrinacions.¹⁸⁴

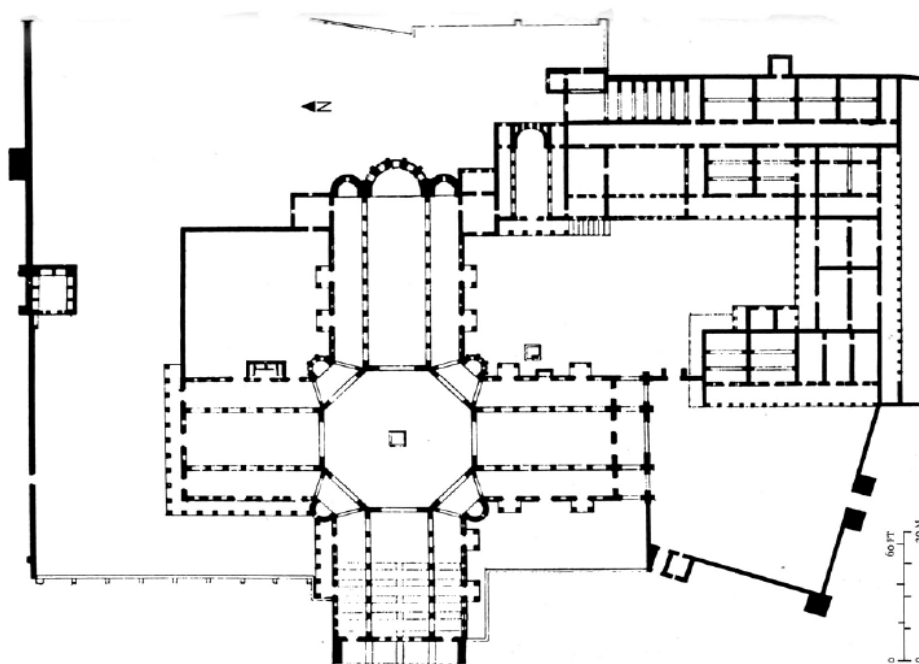
¹⁸¹ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 136.

¹⁸² Cf. *Ibíd.*, 138.

¹⁸³ La toponímia siriana té sovint indicis per delatar la presència de cenobis, com és la presència de «Qal'at», «Deir» i «Mar» en els noms de llocs que abunden en tota la geografia del país.

¹⁸⁴ Cf. C. MANGO, *Arquitectura bizantina*, 87.

El complex es pot dividir en dues grans àrees. En el costat nord, que és on es trobava l'església, es situaven els edificis monàstics i la tomba col·lectiva, mentre que al sud es trobaven els propileus, l'hostatgeria i el baptisteri, en total més de 15000 m² que van haver de ser anivellats amb el fi de portar a terme tan insigne obra.¹⁸⁵ A la columna de l'estilita s'hi accedia a través de quatre grans arcs orientats als quatre punts cardinals a partir dels quals es disposaven altres tantes estructures basilicals dividides en tres naus, contenint la més oriental el santuari en si, rematat per tres àbsis franquejats per dues sagristies. El monestir es situava en l'angle format pels braços est i sud de l'església en forma de creu, amb la que es comunica a través d'una petita basílica privada d'ús exclusiu per als monjos.



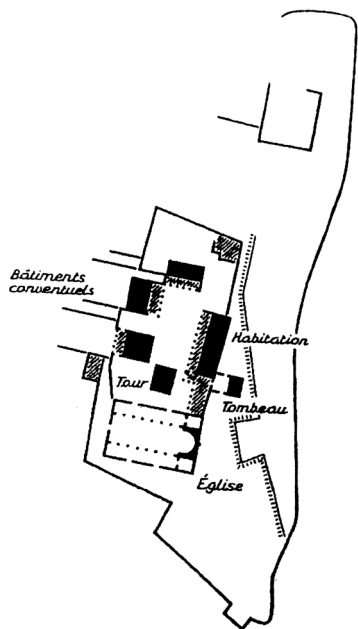
Il·lustració X. Monestir de Qal'at Si'man, basílica de sant Simeó Estilita, Síria
(TCHALENKO, 1953)

¹⁸⁵ Cf. C. MANGO, *Arquitectura bizantina*, 87.

Hi havia una altra zona més al sud, separada per un ampli espai diàfan on estava situat el baptisteri, de planta octogonal inscrita en un quadrat i amb un absis orientat. Adossada al seu costat meridional hi ha una altra petita basílica formant un conjunt homogeni rodejat per pòrtics en tres dels seus quatre costats. En un costat i en l'altre del baptisteri es van construir dos edificis allargats i porticats, formant una espècie d'«U» en la que, en l'extrem oest del seu braç sud, s'obria la porta principal al recinte amb una funció d'acollida i recepció, en definitiva, l'hostatgeria.

Tant en la propera ciutat de Deir Sim'an com en el camí que unia Antioquia amb el santuari de Simeó van créixer una sèrie de cases monàstiques amb la missió d'atendre als qui viatjaven de peregrinació a Terra Santa o a la famosa columna de l'estilita. Aquest és el cas de Qasr el-Banat, situat entre l'actual frontera de Turquia i Síria. Construït completament en pedra, estava situat als peus d'un turó en el que va ser possible identificar la cantera oberta per a la

▫ seva edificació. Tot i que existia una cinta murària que servia com element delimitador, en el seu interior els edificis monàstics es van construir seguint un esquema rectangular. En el costat meridional es trobava l'església, actualment espoliada per complet, que tancava el costat sud del recinte claustral, de planta basilical amb tres naus, absis semicircular i estances laterals.¹⁸⁶



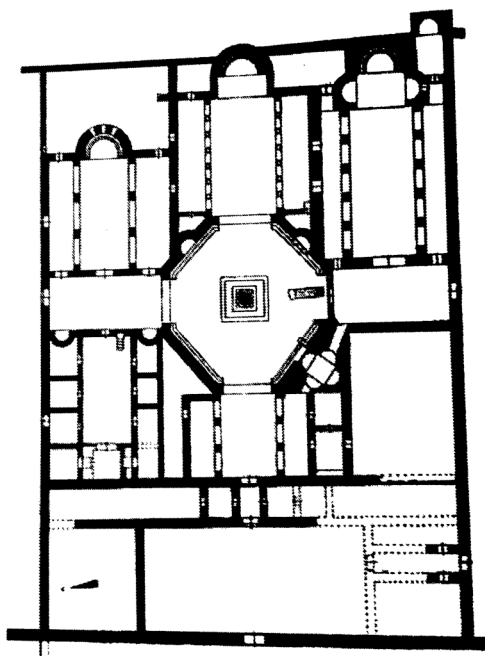
Il·lustració XI. Qasr el-Banat (TCHALENKO, 1953)

¹⁸⁶ Cf. P. VERZONE, «Il complesso di Qasr el-Banat», 251.

La resta d'edificis monàstics ocupaven la resta dels costats del rectangle articulant-se en quatre pavellons independents; el més occidental, que és el de menors dimensions, va poder albergar la porteria en el seu pis inferior, desconeixent-se l'ús que es donava als dos pisos superiors, tot i que el més plausible és que formessin part de l'hostatgeria. De la resta d'edificis, de moment, no se'n coneix la funció, a excepció de la tomba col·lectiva situada a l'est, extramurs, i que es composava d'una antecàmara i una estança funerària amb sis arcosolis sobre els que descansava el forjat per un segon pis.

Menys conegut, tan per als especialistes com per al públic en general, és el monestir de Sant Simeó el Jove, situat al costat de la ciutat d'Antakia.¹⁸⁷ El cenobi va ser conegut en el segle VI com «la

Muntanya de les Meravelles» pels prodigis que allí portava a terme Simeó el Jove. El santuari allí aixecat té una clara relació amb Qala'at Sim'an, especialment en el seu nucli format per un octògon que rodeja la columna que utilitzava el sant i, tot i que les limitacions espacials provoquen una altra organització, aquí també trobem tres espais basilicals, construïts aquesta vegada en paral·lel i que mostren algunes diferències tipològiques entre ells.



□

Il·lustració XII. Monestir de Simeó el Jove (MANGO, 1975)

¹⁸⁷ Es pot consultar P. VERZONE, «Il complesso di Qasr el-Banat», *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 21 (1974) 249-257.

Cal destacar la tasca desenvolupada per un grup d'investigadors de la Universitat de Múrcia (IPOA) que han desenvolupat una minuciosa comesa de prospecció encaminada a augmentar el coneixement arqueològic i les estructures d'assentament d'alguns centres monàstics situats en els penya-segats del curs alt del riu Eufrates, centrant la seva atenció en els conjunts rupestres.¹⁸⁸ Han concluit una sèrie de característiques essencials d'aquests establiments. Primer, tot i que es persegueix la soledat, no es distancien massa dels centres urbans i sempre existeix una via o camí pròxima per a facilitar els contactes de tipus espiritual, econòmic o disciplinari. Segon, per la tipologia, els hipogeus de l'Eufrates s'asimilen a l'esquema bàsic de les laures palestines —que veurem tot seguit— on les cavitats eren completades amb espais construïts amb material llenyós, com confirma l'existència de forats per a ser lligats a la paret. Tercer, els espais que els componen. La primera sala que connecta amb l'entrada és un vestíbul, a partir de la qual es distribueixen la resta d'estances. Les cel·les són petites, per a un únic monjo, i incòmodes amb l'objectiu d'emfatitzar les circumstàncies que rodejen l'*askesis*. El llit no és més que un banc tallat a la roca. Les parets es troben repletes de petits nínxols amb una funció difícil de precisar, tot i que es possible que en ells es col·loquessin petites imatges de sants. Quart i últim, determinats espais, que per la seva grandària superior a les cel·les unipersonals, poden ser interpretades com hostatgeries i hospitals.

El fet que insistim en la presència d'hostatgeries no és anodina. Els monjos siríacs es movien en un horitzó carismàtic, eren protagonistes d'episodis taumatúrgics, resultaven els vencedors del dimoni i els intercessors del poble davant les seves autoritats:

Quan un home sant moria, la seva vida es recordava sovint a la localitat com un fràgil retall de sol que impia en el dur clima de la vida

¹⁸⁸ Cf. J.A. MOLINA GÓMEZ, «El monacato cristiano en Siria, problemas y prouestas», 396.

normal, ja que la influència del sant al Regne del cel havia aconseguit una amnistia i alliberament momentànies de les fèrries lleis del comportament rígid de Déu amb la pagesia mediterrani: la barrera contra les plagues, la fam, els terratrèmols i les pedregades.¹⁸⁹

La fama d'aquests monjos va arribar fins occident. La hispana Egèria va haver de parlar molt d'ells quan va tornar a Hispània després del seu viatge pels sants llocs, i en referència entusiasmada el fet que va arribar a conèixer-los en el transcurs del seu periple. La pia viatgera confirma l'existència a Síria i Mesopotàmia del culte als homes sants: «Vaig veure molts sepulcres de màrtirs i sants monjos que vivien al costat dels sepulcres o lluny de la ciutat en monestirs solitaris».¹⁹⁰

Les cerimònies al voltant d'un sant màrtir mobilitzaven tota les zones veïnes, i suposava el momentani aixecament del desterrament per als anacoretas que s'havien retirat al desert, com ella mateixa refereix en relació al culte al monjo sant Helpidi: «Baixen a Xatrac els monjos de totes regions de Mesopotàmia, encara els més vells als que diuen ascetes i viuen al desert. Fan també memòria de sant Abraham, perquè sobre les ruïnes de casa s'aixeca l'església sobre la qual està sepultat el sant màrtir Helpidi».¹⁹¹ I segueix descrivint l'ambient de festa religiosa que es feia al voltant al martyrium d'Abraham i Helpidi:

Ens va resultar gratíssima sorpresa veure reunits allà als monjos de Mesopotàmia, veritables sants homes de Déu. Van acudir fins i tot aquells la fama de santedat està molt estesa. Mai m'havia passat poder-los veure. Res és impossible per a Déu que tant m'anava concedint. Jo havia sentit dir que aquells monjos, sants que fan molts miracles no baixaven més que el dia de pasqua per a la festa

¹⁸⁹ P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad Tardía*, 121.

¹⁹⁰ Egèria, *Itinerarium Egeriae* 19, 4: PLS 1,1047; CSEL 39,37.

¹⁹¹ *Ibid.* 19,5: PLS 1,1047; CSEL 39,37.

d'aquest màrtir, la data jo ignorava. Déu voler, que sense jo sospitar-ho, arribés en el precís dia. Ens vam aturar quedar dos dies per ser la festa del màrtir i per veure a aquells sants que es van dignar rebre'm i parlar-me amb molt grat, sense jo merèixer-ho. Acabada la festa del màrtir dels monjos van desaparèixer; van marxar seguida al desert, de nit, cadascú al seu eremitori.¹⁹²

Malgrat l'apartament rigorós que vivien els monjos, podien, arribat el cas, rebre alguna visita pia, fins i tot una dona com Egèria, podia visitar-los, si anava acompanyada del bisbe, segons ella explica:

Després de fer oració a l'església, vaig anar amb el bisbe a visitar els sants monjos en el seus eremitoris, donant gràcies a Déu i a ells per lo bé que em van rebre en els quals vaig entrar, i per les converses tan pròpies d'aquells sants. A més es van dignar a donar-nos eulògia a mi i als que m'acompanyaven. Acostumaven a fer-ho tots els monjos, però únicament amb les persones la visita dels quals els és grata. Com aquests camps són molt extensos, el sant bisbe em va mostrar un poble bastant gran, a uns cinc-cents passos del pou, i per allà vam passar de camí. Aquest poble, es diu Fadama. Segons diu el bisbe, en un altre temps va ser propietat de Laban el sirià, sogre de Jacob. Allà em van mostrar el sepulcre de Laban, el sirià, sogre de Jacob, i el lloc on Raque1 va agafar els ídols al seu pare. En nom de Déu, una vegada que ho vam veure tot, ens acomiadem del sant bisbe i dels sants monjos que s'havien dignat a acompanyar-nos a aquell lloc; tornem pel mateix camí i jornades que havíem vingut des Antioquia.¹⁹³

Cal recalcar que els monestirs sirians van deixar una gran obra cultural. L'idioma siríac es va convertir en idioma d'altura teològica a la fi amb el grec. De fet, sembla que en l'ambient monàstic oriental, el siríac i el copte eren llengües fonamentals, més que el grec, el que

¹⁹² Egèria, *Itinerarium Egeriae* 19,6-7: PLS 1,1047; CSEL 39,37.

¹⁹³ *Ibid.*, 21, 2: PLS 1,1047; CSEL 39,37.

afavoria un cristianisme lingüísticament diferenciat enfront de la resta de l'Imperi i a la cultura oficial hel·lenística.

El poeta i teòleg sant Efrem constitueix l'exemple més clar de la florida intel·lectual de l'església siríaca, de les seves tradicions i del seu idioma, al que va cantar les excel·lències de la virginitat.¹⁹⁴ D'altra banda, en els monestirs s'estudiaven obres clàssiques en grec i siríac, obres que després van ser traduïdes a l'àrab, exercint per tant els monjos cristians un paper protagonista en la transmissió de la cultura clàssica al món musulmà. La cultura cristiana a Síria recull tot el llegat de la cultura clàssica, i es converteix en el seu continuadora, deixant a la perifèria del cristianisme a jueus i pagans, contra els quals escriurà Teodoret de Cir, que coneixia bé la cultura clàssica a través de Climent d'Alexandria i d'Eusebi de Cesarea.

Pel que fa a Palestina, sant Jeroni assegura que el monacat va ser importat el 330 per sant Hilarió,¹⁹⁵ del qual ell va escriure la biografia.¹⁹⁶ Connecta el monacat palestí amb el dels pares del desert. Però no es pot dir que tot fos d'importació, hi ha evidències d'un monacat autòcton. La realitat és molt més complexa ja que «al costat dels sants llocs, des de temps molt remots, s'havien establert dones i homes virtuoses (*spoudaíoi*) que portaven vida ascètica i asseguraven la veneració de la memòria del lloc».¹⁹⁷

També apareixen documentats els anomenats «monazontes» per referir-se als homes i «parthenae» per a les verges. Practicaven la castedat perfecta i una ascesis molt rigorosa, especialment per al que es refereix al dejuni i l'abstinència.. no prenen vi ni carn. Durant tot l'any només menjaven un cop al dia i durant la quaresma

¹⁹⁴ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 67-69.

¹⁹⁵ Cf. F. MORENO, *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto*, 91-96.

¹⁹⁶ Cf. Jeroni, *Vit Hil.* 24.

¹⁹⁷ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 585.

dejunaven la setmana sencera, reservant-se l'aliment pel dissabte i el diumenge després de combregar.¹⁹⁸

Tanmateix, la manifestació monacal més característica a Palestina van ser les laures del desert de Judà. Una laura «és una petita població formada per cel·les o coves on vivien els eremites, amb la supervisió d'un pare espiritual i l'assistència d'un prevere que celebrava l'eucaristia a l'església comuna».¹⁹⁹ El terme «laura» en grec significa «camí estret» pel fet que aquest tipus de construcció s'aixecava sobre terrenys escarpats i muntanyosos. Els edificis centrals es recolzaven en la penya o, fins i tot, estaven excavats en ella; molts cops disposats de manera escalonada. Al seu entorn es trobaven les cel·les dels solitaris. En elles romanien durant tota la setmana, pregant, llegint, meditant i treballant. Generalment «constaven de dues habitacions: un vestíbul i una petita càmera interior. El nucli central estava compost d'una església, una sala de reunions, un forn, un magatzem i, en general, un estable».²⁰⁰

El 405, el prevere armeni sant Eutimi (377–473) es va establir en una laura a l'arribar a Palestina. Posteriorment, va esdevenir el director espiritual de molts monjos, entre ells el capadoci Martiri i l'àrab Elies, els quals fundaren nous monestirs i esdevingueren consecutivament bisbes de Jerusalem. Poc abans de morir Eutimi, va arribar a la seva laura el capadoci sant Sabes (436–532). El 478 es va establir en una cova a la vall del Cedró, on després va formar la Gran Laura de sant Sabes. Va ser ordenat sacerdot i anomenat «arximandrita de totes les laures palestinenques»,²⁰¹ algunes de les quals eren fundacions seva. Tot i així, considerava que les cel·les eren tan sols una escola preparatòria per abraçar més endavant una vida encara més solitària. Per tant, no és sinó amb el també

¹⁹⁸ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 157.

¹⁹⁹ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 588.

²⁰⁰ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 159-160.

²⁰¹ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 589.

arximandrita Teodosi el Cenobiarca (423–529) que es va revitalitzar la valoració del cenobitisme a Terra Santa. En definitiva, van coexistir dues tendències: grups de monjos que portaven una vida més anacorètica i altres que potenciaven més la vida comunitària.



II-lustració XIII. Gran laura de sant Sabes, Palestina (HIRSCHFELD, 1992)

Entre els exemples més paradigmàtics del cenobitisme palestí trobaríem el monestir de Khirbert ed-Deir, acomodat en un penya-segat. El recinte que tanca el *vallum monasterii* posseeix una superfície total de 4000 m² aproximadament, on van haver de residir no més de quaranta monjos.²⁰² Per l'anàlisi dels materials trobats en l'excavació es data la seva fundació a principis del segle VI, mantenint activitat més enllà de la conquesta de Palestina de part de la dinastia

²⁰² Es pot consultar l'obra de Y. HIRSHGFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* (1992) on es poden trobar molts més exemples de l'arquitectura monàstica de Palestina: Khirbert el-Murassas o Deir Qal'a, entre d'altres.

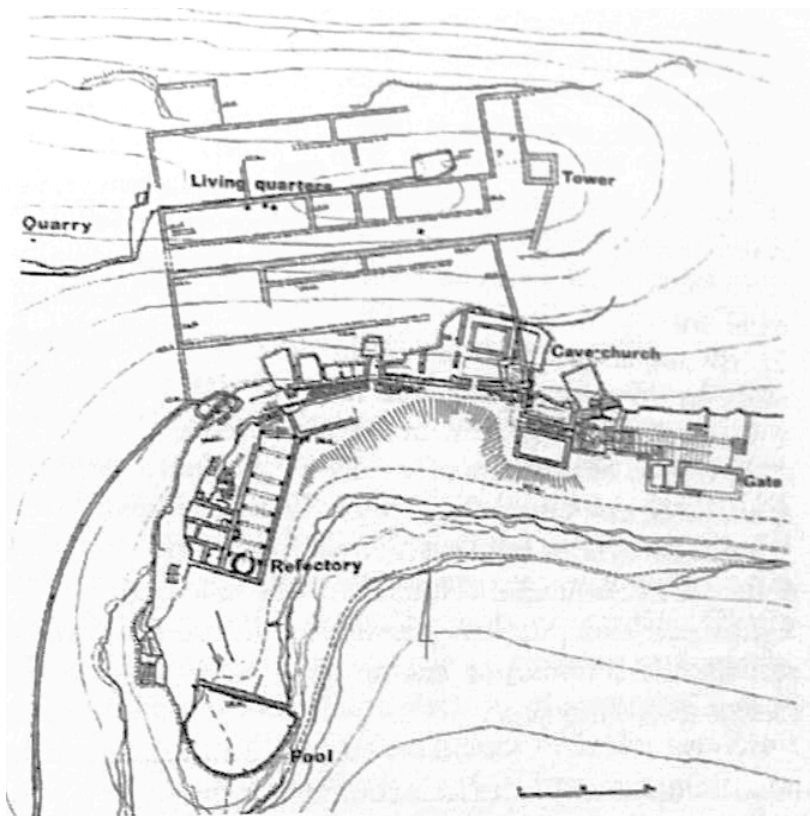
Omeia. La disposició en terrasses de les seves estructures propicia l'aparició de tres nivells diferents, interconnectats mitjançant camins pavimentats, que permeten compartimentar el conjunt en una zona media d'usos comuns i una altra superior per a les cel·les. A través de l'estudi de la zona immediata a la porta principal, s'han pogut deduir unes condicions de clausura que eren certament flexibles. Enfront aquest accés, a l'interior, es va projectar un pati en el que havia un banc de pedra, probablement utilitzat pels visitants. El mur de la muntanya, parcialment excavat, dóna accés a una petita capella. Una inscripció en grec trobada en el mosaic ens informa que el complex va ser lloc d'enterrament dels preveres associats al monestir. D'aquesta manera, visitants i peregrins podien visitar els enterraments i pregar —tal i com diu la inscripció— per la intercessió d'aquests pares sense la necessitat d'entrar al monestir.

L'església, amb una part important excavada en la roca però completada amb carreus, és un gran rectangle de 25 metres de longitud i 13 d'amplada. El paviment de la part central està ornamentat amb mosaics molt colorits i de motius vegetals, a més d'una inscripció que és un fragment del salm 106,4–5.²⁰³ En el costat oriental de la seva entrada va ser excavada una habitació en el que van aparèixer restes d'una pila baptismal i el que indica una possible ubicació per al baptisteri. Sense dubte, s'aprecia amb claredat que no és una simple església rupestre, sinó que té com objectiu la commemoració d'un espai sagrat per a la comunitat. De fet, a uns metres a ponent es va obrir un altre espai en la roca en el que s'accedeix a través d'una porta angosta, possible lloc d'enterrament d'algú tan important com el propi fundador del monestir mateix.

Continuant el camí pel pas pavimentat cap a occident es situa el complex destinat al menjar comú. El refectori i els magatzems van ser concebuts com una unitat que rodejava un petit pati. Un menjador

²⁰³ Cf. Y. HIRSHGELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 124.

allargat i estret es va construir sobre la cuina, on podem trobar un forn a la zona sud.



Il·lustració XIV. Khirbet ed Deir (HIRSCHFELD, 1992)

El camí continua amunt per unes escales que condueixen a les estances dels monjos. Només s'ha excavat parcialment i la seva divisió interna encara no està clara.²⁰⁴ A l'exterior crida l'atenció la torre —element freqüent en la majoria de monestirs coptes— elevada junt al perfil de la roca i sobre l'espai ocupat pel temple. Debia posseir un segon pis i els que allí s'hostatjaven tenien un control visual de

²⁰⁴ Cf. Y. HIRSHGELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 177.

l'entrada principal al recinte i un pou propi. Hirshgfeld hipotitza aquest espai com la residència del arximandrita.²⁰⁵

Dintre de la zona delimitada pel mur es va trobar també una zona de cultiu que va ser identificada com l'hort monàstic.²⁰⁶ Tenia 150 metres de longitud i la seva amplada variava entre 10 i 20 metres. Els monjos també van construir terrasses amb bus agrícola a ambdós costats de la vall. Es van construir murs de pedra per a dividir l'àrea en tres grans camps, possiblement d'oliveres. En total, els terrenys agrícoles descoberts entorn al monestir ocupaven una zona de més de 33000m², tenint gran importància en elles el cultiu intensiu de verdures i fruites de temporada.

Molt important també, entre Palestina i Egipte, trobaríem la zona del desert del Sinaí. Desgraciadament sabem molt poc de l'origen del monacat en aquesta regió. La font més rigorosa és la ja esmentada obra de la verge pelegrina hispana Egèria, que va visitar els llocs sants als voltants de l'any 400. Aquesta ressalta que va ser molt ben rebuda pels monjos dels diversos monestirs allà existents. Cal entendre, però, que d'acord amb llur sentit etimològic es tracten d'eremites.²⁰⁷ Molt més tardà és el famosíssim monestir de Santa Caterina, avui encara existent, fundat al segle VI per l'emperador Justinià per tal de reunir-hi els monjos dels encontorns en un edifici sòlid protegit per fortes muralles pràcticament inaccessibles, que els poguessin deslliurar de les sagnants incursions dels beduïns.²⁰⁸

Va ser fundat en el lloc on es creu que Moisès va veure l'àngel de Déu en la bardissa encesa.²⁰⁹ Va ser el centre religiós administratiu de tot el mont Sinaí i dels territoris adjacents. El mur de

²⁰⁵ Cf. Y. HIRSHGFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, 172.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 202.

²⁰⁷ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 77.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 78.

²⁰⁹ Cf. U. DAHARI, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period*, 54.

clausura tanca un total de 6030m² i està aixecat en carreus granítics perfectament tallats, el que indica la proximitat tècnica amb el món siri.²¹⁰ Al llarg de la cara oest de la cantonada nord del recinte es va localitzar un gran edifici rectangular de més de 31 metres de longitud i aproximadament 8 d'amplada. Aquesta estança estava dividida en dues naus separades per pilars que sustentaven arcs dissenyats per sustentar una teulada de volta de canó. La gran majoria de vivendes i edificis de servei es van construir adosant-se a la cara interior de les muralles, rodejant totalment tota la clausura.



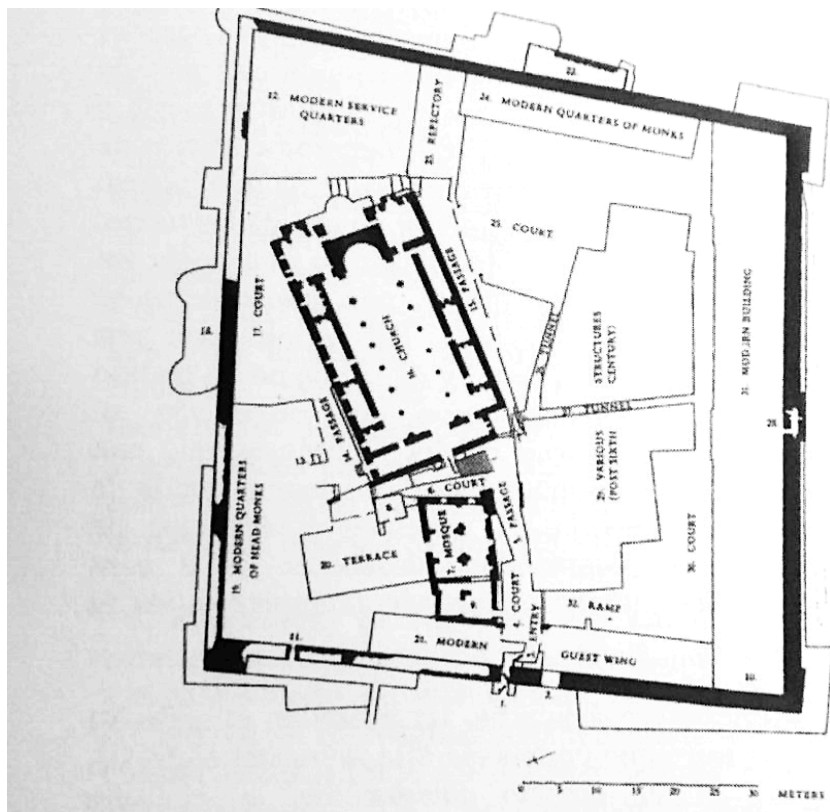
Il·lustració XV. Monestir de Santa Caterina del Sinai en l'actualitat, Egipte

L'església monàstica va ser aixecada al segle VI juntament a la torre que pertanyia a una laura anterior del segle IV, això és en l'espai interior de la clausura permetint la seva circulació pels peregrins. Poseeix planta basilical (37 metres de longitud i 20 d'amplada), tres naus separades per columnes, capçalera triple d'absis semicircular i estances laterals.²¹¹ Els trets paleogràfics de les inscripcions tallades

²¹⁰ Cf. DAHARI, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period*, 57.

²¹¹ Cf. U. DAHARI, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period*, 63.

en la fusta de la teulada ens permeten datar l'edifici en l'època de Justinià. A més en una d'elles es menciona a l'emperadriu Teodora. En el seu interior es conserva un dels més importants conjunts de decoració i mobiliari litúrgic d'art bizantí. En el jardí del monestir, a l'oest del mur occidental, es troba la capella de sant Trifó. El cementiri dels monjos es troba als peus de la capella i en el seu interior el paviment es compon d'ossos dels germans com a mostra de la insignificança del cos vers l'eternitat de l'ànima.



Il·lustració XVI. Planta del monestir de santa Caterina del Sinaí (DAHARI, 2000)

4.3. EL MONACAT A L'ÀSIA MENOR, EL PONT I CONSTANTINOBLE

L'Àsia Menor i el Pont van ser regions molt promptament cristianitzades i, per tant, el més probable és que el monacat hi arrelés també molt aviat; tanmateix no hi ha referències que ho puguin assegurar fins al segle IV, quan el moviment ascètic exagerat que encapçalava Eustaci de Sebaste (300–380) va provocar la celebració del concili de Gangres (343).²¹²

Eustaci exigia als seus deixebles el celibat i la pobresa totals com a condicions ideals de la vida cristiana, i animava als casats a trencar llur matrimoni per emprendre una vida ascètica lluny de la societat, i també incitava als deutors a no pagar llurs deures i fugir, i encara, els esclaus a alliberar-se de llurs amos per servir només a Déu.²¹³ Els seguidors d'Eustaci menystenien el clergat casat, el desacreditaven i no assistien als seus oficis litúrgics. Consideraven que les lleis del dejuni eclesiàstic eren poc estrictes i ells dejunaven fins i tot els diumenges. Insistien al poble a no pagar els delmes al clergat i repartir ells mateixos els diners als pobres. Anaven vestits miserablement i en feien ostentació; més encara, el seu vestit era igual per als homes i per a les dones i això originava escàndol.²¹⁴

Aquells qui adoptaven les ensenyaments del mestre amb excessiu rigorisme i entusiasme van ser condemnats en el concili celebrat a Gangres, a l'Armènia Menor, a l'any 343. Tot i així moltes persones van seguir venerant a Eustaci, especialment després de ser anomenat bisbe de Sebaste i metropolità de la regió, «com un gran mestre espiritual, edificant per la seva austeritat de vida i per la seva predicació fervorosa».²¹⁵ Aquest és el cas de Basili de Cesarea i la seva família. Tanmateix, la controvèrsia amb l'heretgia dels

²¹² Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 590.

²¹³ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 382.

²¹⁴ Per a més informació sobre Eustaci de Sebaste i el mesalianisme consultar: G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 180-184.

²¹⁵ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 591.

pneumatòmacs els va distanciar: «Eustaci va fer causa comuna amb els qui negaven la divinitat de l'Esperit Sant, que foren condemnats pel concili I de Constantinoble del 381 i desposseïts dels seus bisbats».²¹⁶

A Basili de Cesarea se'l considera com el primer teòleg del monacat.²¹⁷ No només va conèixer l'ascetisme d'Eustaci, va viatjar per diversos països on es va trobar amb una multitud d'ascetes que el van edificar i el van impactar profundament:

Vaig admirar la seva moderació en el menjar i la seva resistència en el treball. Estava meravellat de la seva constància en l'oració i de com dominaven la son. Sense deixar-se doblegar per cap necessitat natural i conservant sempre alt i lliure el propòsit de la seva ànima, enmig de la gana i la set, amb fred i nuesa, no prestaven atenció al cos ni estaven disposats a malgastar cures amb ell.

Com si visquessin en una carn que no era seva, mostraven amb fets el que es peregrinar en aquesta vida i tenir la ciutadania en el cel. Tot això va provocar la meva admiració. Vaig considerar joïoses les vides d'aquests homes, ja que provaven amb obres que porten en el seu cos la mort de Jesús. I vaig desitjar també ser jo imitador d'ells en la mesura de les meves forces.²¹⁸

Per a Basili, el monjo és el cristià integral, aquell qui s'escarrassa per viure en plenitud el cristianisme. Cal que abraçi rigorosament l'observança de l'Evangelí i compleixi de manera exhaustiva els manaments del Crist. Ha de realitzar rectament aquest ideal de vida que en la seva concepció només es pot dur a terme dins d'un cenobi.²¹⁹

²¹⁶ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 592.

²¹⁷ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 375-381.

²¹⁸ Basili de Cesarea, *Ep.* 223,3: PG 32,220-1112.

²¹⁹ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 61.

La vida comuna val més que la solitud per a conservar millor els dons que Déu ens ha fet [...]. tu que vius de cara a tu mateix, a qui rentaràs els peus? Després de qui et posaràs el darrer? Qui serviràs? Aquell gran goig, aquella joia de viure junts els germans, que l'Esperit Sant compara al perfum que s'escola per la barba del Gran Sacerdot, com l'experimentaràs si fas vida de solitari?²²⁰

Per a Basili l'obediència esdevé la virtut primordial. Les seves comunitats, molt més reduïdes que les pacomianes, esdevenien gairebé una família: tots coneixien bé al superior, tots vivien, pregaven, llegien i treballaven junts. La perfecció total de llur vida s'aconseguia amb «una vida comunitària estable, combinada amb l'exercici de les obres de caritat, dins el marc de l'Església local».²²¹ Quan redacta els seus escrits sobre la vida monàstica realitza essencialment una teologia dels principis bàsics de la vida religiosa. Les seves Regles no formen pas un cos de lleis que ordenen la vida externa d'una comunitat monàstica; són una compilació de directrius més o menys ocasionals de caràcter eminentment teològic, no jurídic.²²²

En morir Basili el primer de gener del 379, el seu germà Gregori, que el 372 havia estat nomenat bisbe de Nissa, va ocupar el lloc del seu germà com a líder del moviment monàstic a Capadòcia i per extensió a tot l'Orient, sobretot per la influència dels seus llibres, que infongueren al monacat una més gran elevació mística.²²³ Els principals escrits ascètics de Gregori són *De virginitate*, un dels escrits de primera època, *De vita Moysis*, *De vita Macrinae*, la seva germana,²²⁴ i els tres petits tractats *De instituto cristiano*, *De professione christiana* i *De perfectione*, que constitueixen una petita summa de la vida cenobítica.

²²⁰ Basili de Cesarea, *Regula* VII,1,3: PG 31, 928- 933.

²²¹ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 189.

²²² Cf. *Ibid.*, 199.

²²³ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 406-407.

²²⁴ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 150.

La realitat és que l'Àsia Menor i principalment a Constantinoble, com a capital administrativa de l'Orient, degué tenir verges i ascetes, però la presència del monacat, en la capital o les rodalies, no està documentada fins al 382. El senador Sadurní va construir un monestir per al monjo siríac sant Isaac i per als seus companys. Un altre dels primers monestirs importants va ser el que féu construir a la part asiàtica del Bòsfor, el 383, Flavi Rufí, ministre d'Arcadi, i que prengué el nom de Rufinianes, essent governat per quaranta anys per sant Hipaci (366–446).²²⁵

A partir de mitjans del segle V van proliferar moltíssim els monestirs, com el dels acemetes governat per sant Marcel, o el monestir de Sant Joan Baptista que els mateixos acemetes van fundar posteriorment, obtenint gran influència a la ciutat de Constantinoble. També va ser important el monestir de Sant Bassià, a l'església de Santa Anna de la barriada de Déuteron, que «amb la protecció de l'emperador Marcia (450–457), va prosperar molt i va arribar a tenir tres-cents monjos».²²⁶

Durant aquest període també va haver a Constantinoble un estilita: sant Daniel (409–493). Havia nascut a Síria i havia conegut personalment Simeó Estilita. El 451 va arribar a la capital de l'Orient i es va establir a les ruïnes d'un vell temple pagà, a Anaplous, on va viure com eremita. Quan va morir Simeó, es va sentir inspirat a continuar aquell gènere de vida. Va viure en tres columnes diferents, cada cop més altes. La multitud hi confluïa per veure'l i demanar-li pregàries i consell. D'aquesta manera, esdevingué molt influent. L'emperador Lleó I es va fer construir un palau a prop d'ell per observar-lo i encomanar-se a la seva oració. Quan va morir va ser edificat un monestir en aquell lloc que portava el seu nom.²²⁷

²²⁵ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 597.

²²⁶ *Ibid.*, 598.

²²⁷ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 208-209.

En certa manera, els monjos bizantins no es van distingir per la seva originalitat. Res nou van aportar a la vida religiosa. San Daniel ofereix els mateixos trets característics que sant Simeó, que es va proposar imitar. Colombás fa èmfasi en el fet que els pocs documents fidedignes que permeten endinsar-se fins a cert punt dins l'interior dels monestirs revelen un cenobitisme oriental sense característiques peculiars.²²⁸ En una època que es distingeix per les discussions dogmàtiques, monjos i monges van constituir-se en guardians incorruptibles de l'ortodòxia o, tot lo contrari, en veritables agitadors heterodoxos, causant series dificultats als bisbes amb la seva intransigència i extremismes ascètics i teològics.

La colònia monàstica del mont Athos és, potser, la que ha suscitat més atenció per part dels peregrins de l'església ortodoxa, erigint-se en el centre de pràctica ascètica més important de tota l'Edat Mitjana bizantina. Situat en la vessant sud de la península Calcidice, en la regió de Tràcia (nord-est de Grècia), aquesta muntanya va ser dedicada totalment al culte a la Mare de Déu per l'emperador Nicèfor Focas (963-969) ja que la tradició deia que havia sigut un lloc clau escollit per Maria per al desenvolupament de l'espiritualitat monàstica, activitat que continua fins avui en dia en cada un dels vint monestirs actius que hi ha.²²⁹

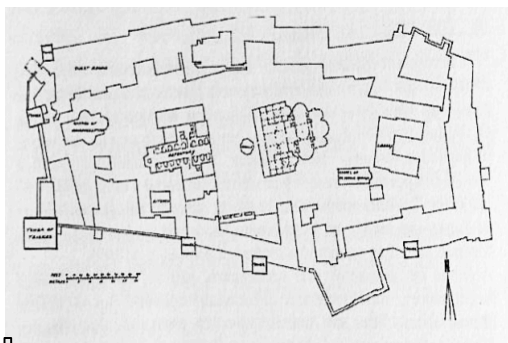
El seu origen es troba en l'establiment de cel·les eremítiques, fonamentalment durant la crisi iconoclasta (762-843), van anar agrupant-se fins a formar laures del tipus descrit en altres àmbits com Egipte i Palestina, no documentant-se la construcció de cap cenobi fins al segle X, sota la protecció del mencionat emperador i gràcies a l'activa participació del seu confessor i amic Atanasi (920-1003), qui construí l'anomenada «Gran Laura». Al 972 i sota el dictàmen de l'emperador Joan Tsimiskis (969-976), el mont Athos va ser reconegut com un estat monàstic independent on es practicaven els

²²⁸ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 210.

²²⁹ Cf. R.W. ALLISSON, «Mount Athos, Greece», 889.

tres models d'ascetisme: anacorètic, en comunitats tipus laura i cenobític.²³⁰

Fins al segle X, quan es construeix la Gran Laura, els monjos que ocupaven aquest lloc conformaven una comunitat d'anacoretas que havitaben en cel·les individuals distribuïdes entorn a una església principal —*katholikon*— protegits segurament per una valla i una torre defensiva.²³¹ La fundació d'Atanasi al 963 amb la participació imperial marca el punt d'inflexió, com hem dit, doncs la Gran Laura és, tot i el seu nom, estrictament un cenobi. Les activitats comunals exigeixen la presència almenys de dos edificis que són imprescindibles d'acord a les regles monàstiques: l'església i el refectori. La Gran Laura encara mostra la seva monumental església aïllada dintre del pati, en tant que la resta d'estructures s'ordenen de manera centrípeta al seu entorn, sintre de l'espai fixat per la clausura.²³² Les cel·les es



disponen dins dels edificis longitudinals que s'adosaven a les muralles i que obrien les seves obertures cap a l'interior del recinte. Atenent a això, els especialistes conclouen que els plantejaments estructurals que caracteritzen les construccions de patrocini imperial han perdurat almenys des del segle VI i amb possibilitat d'imitació de l'*Apoteion* de Constantinoble.

Il·lustració XVII. Esquema de la Gran Laura del Mont Athos (BURRIDGE, 1996)

²³⁰ Només l'última d'aquestes fórmules és perceptible als ulls del visitant, una vida en comunitat estrictament regulada, combinació de reclusió i seguretat vers el món, que requereix de plantejaments arquitectònics en el que tot allò necessari per a la vida del monestir es troba dins dels límits dels seus murs, que hauran de ser necessàriament fortificats com mecanisme de protecció del microcosmos espiritual que guarda.

²³¹ Cf. P. BURRIDGE, «The architectural development of the Athonite monastery», 172.

²³² Cf. P.L. TEOCHARIDES, «Recent research into Athonite monastic architecture, tenth-sixteenth centuries», 211.

4.4. L'ENLLAÇ DE LA TRADICIÓ MONÀSTICA: D'ORIENT A OCCIDENT

Evagri Pòntic és un dels noms més importants de la història de l'espiritualitat i del misticisme, influint-hi enormement.²³³ Va ser l'autor espiritual més fecund i més interessant del desert egipci.²³⁴ Si l'Occident ha arribat a conèixer l'espiritualitat del desert, de la qual Evagri és sens dubte un dels seus grans exponents, ha estat per obra i gràcia de tres fonts secundàries: la *Història lausíaca* de Pal·ladi, obra del primer quart del segle V que ens parla dels monjos egipcis entre els quals l'autor havia fet diverses estades; els *Apophtegmes* dels Pares i les Mares del Desert,²³⁵ i les *Institucions* i les *Col·lacions* de Joan Cassià.²³⁶ Aquest últim, com agent material, com enllaç excepcional, de la transmissió del missatge monàstic a Occident, va estar fortament influenciat per l'espiritualitat d'Evagri, del que fou «en gran mesura deixeble seu».²³⁷

Cassià no va ser un fundador de monestirs qualsevol. «El seu programa monàstic era audaç i precís: reformar el monacat occidental, que critica gustosament, pel retorn dels temps apostòlics, i això intentant d'adaptar a la vida cenobítica les pràctiques de l'anacoresi per ell viscuda a l'Orient».²³⁸ Cap al 415 Cassià va arribar a Marsella; allà va trobar totes les facilitats per establir-s'hi. Va organitzar un monestir d'homes a la basílica martirial de Sant Víctor, extramurs de la ciutat, i un altre de dones prop de l'església del Salvador, dintre de la ciutat antiga. El cor de Cassià estava en el monacat pur, en el dels deserts egipcis; però la realitat li va ensenyar que hom també pot ser monjo vora de la ciutat.

²³³ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*, 356-366.

²³⁴ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 339-340.

²³⁵ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*, 352-355.

²³⁶ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 622.

²³⁷ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 81.

²³⁸ *Ibid.*, 90.

Les seves obres tenen com a finalitat «encaminar el monjo cap a la perfecció de la caritat i la contemplació».²³⁹ Per a ell, el cenobi és una escola que forma veritables fills de l'Església, dins la qual es constitueix. Per això cal passar per tres renúncies. En primer lloc, l'*abrenuntiatio prima*, conjunt de renúncies materials que calen al monjo, en les que destaquen la família, la riquesa i el matrimoni, a les quals s'afegeix encara el dejuni, port d'entrada a l'ascesi. Ve després un segon graó, l'*abrenuntiatio secunda*, que consisteix en la purificació del cor, la renúncia als vicis de l'home interior i la consecució de totes les virtuts, en definitiva la perfecta *apàtheia*. Resta, però, encara l'*abrenuntiatio tertia*, renúncia a tot el que passa; aquesta porta a la contemplació.

Una cosa manca aquí, que hom troba, en canvi, al cenobi: l'obediència. L'anacoreta perd el que té amb l'obediència, amb la manca de preocupacions materials, amb la caritat fraterna, sobretot, per guanyar en llibertat d'esperit.²⁴⁰ L'Orient i l'Església de Marsella veneren a Cassià com a sant; l'Occident, en canvi, se l'ha mirat amb recel per la seva posició contrària a Agustí en la doctrina de la Gràcia.

En general, la influència a Occident de les versions llatines d'obres monàstiques gregues i d'obres originals d'escriptors llatins plenes de l'esperit del monacat copte i oriental va ser molt gran. Els monjos orientals tenien molt bona fama a Occident. El mateix vocabulari emprat pels autors llatins revela una admiració sorprenent, sobretot a l'utilitzar molts neologismes calcats sobre el grec, com *monachus*, *monasterium*, *anachoreta*, etc., i també innovacions semasiològiques que s'inspiren en el vocabulari bíblic, com *frater*, *religio*, *conversatio* i tantes altres. Fins i tot, Colombás assegura que «els solitaris i les agrupacions d'Occident van viure, en bona part, de l'esperit dels seus models orientals i van intentar imitar les seves

²³⁹ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 91.

²⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 94.

institucions i costums, fent certes concessions i adaptacions, imprescindibles, al clima, ambient social i caràcter occidental».²⁴¹

Resultaria simplista voler oposar el monacat llatí a l'oriental, prenent com a terme de comparació la Regla de sant Benet. Els pares del desert no esgoten el significat del monacat oriental que, com ja s'ha vist, és singularment variat i ric en matisos; ni la Regla benedictina és l'únic exponent dels monjos d'Occident. Tot i així, personalment crec que cal considerar que el monacat no va ser un producte oriental importat. Hi ha prou indicis per concloure que es va desenvolupar el moviment monàstic de manera simultània a ambdós llocs, estimulat arreu per una lògica interna a partir del món dels ascetes i de les verges. Només a finals del segle IV, com ja s'ha fet notar, es troben elements orientals importats que s'adapten a unes característiques pròpies occidentals, tot i que no exclusives. Entre aquestes, Laplana remarca el caràcter basilical i àdhuc episcopal de moltes comunitats monàstiques.²⁴²

El nou cenobitisme, en gran part, es va posar al servei d'una Església urbana o suburbana, i en molts casos també al servei de l'evangelització de les zones rurals. Però cal insistir, no és quelcom exclusiu. Si a Orient el moviment monàstic va madurar abans, sobretot gràcies al mestratge dels Capadocis, a Occident va ser més lent, però més estructurat.²⁴³ A Roma, el monacat degué ser conegut molt d'hora, sobretot per mitjà dels monjos orientals que pelegrinaven a la ciutat i, a la vegada, pels ascetes i verges devots dels sepulcres dels apòstols i dels màrtirs, que sense dir-se monjos, podien portar un regim de vida semblant als *monazóntes* de Palestina. Tanmateix el moviment monàstic va aparèixer a Roma públicament quan la noble vídua Marcel·la,²⁴⁴ que havia conegut a Atanasi a Roma el 340 i Pere

²⁴¹ G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 214.

²⁴² Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 599.

²⁴³ Cf. *Ibíd.*, 600.

²⁴⁴ Cf. F. MORENO, *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto*, 61-63.

d'Alexandria el 373, va convèncer la seva mare Albina i unes altres dones nobles de fer vida monàstica a la seva casa romana de l'Aventí.²⁴⁵ Sant Jeroni destaca aquest fet: «cap dona noble no coneixia en aquell temps la professió dels monjos».²⁴⁶ Això no exclou en absolut que la coneguessin, en canvi, altres classes socials, i encara més, això sembla postular Jeroni mateix tot seguit, quan diu «no, atenent la seva novetat, cap d'elles gosava prendre aquest nom que hom tenia llavors per ignominiós i vil entre la gent».²⁴⁷

Marcel·la s'havia quedat vídua al setè mes del seu matrimoni, i després de refusar unes segones núpcies, havia fet professió de castedat. De seguida la seva mansió de l'Aventí va esdevenir un lloc de trobada d'altres nobles romanes. Algunes d'aquestes dones «van residir temporalment a casa de Marcel·la i altres, la imitaren en el *sanctum propositum* i van convertir també les seves cases en petits monestirs familiars».²⁴⁸ Tot i així, la forma de vida d'aquestes famílies no era pròpiament monàstica; eren un grup de dones individuals que vivien l'ascetisme sense cap estructura orgànica. El propi Jeroni les assessorava, empenyent-les cap a una vida més rigorosa i iniciant-les en l'estudi de les Sagrades Escripures.²⁴⁹ Marcel·la va arribar a aprendre hebreu per a entendre millor el sentit dels salms i, quan faltava Jeroni a les reunions, era ella qui portava el debat bíblic.

El papa Damas, molt sufragat econòmicament per aquestes dones, va afavorir de manera incondicional l'apostolat monàstic de Jeroni, tot i que era una figura controvertida entre el clergat per la seva eloqüència corrosiva i els atacs contra tot allò que considerava mediocre o dolent en l'Església.

²⁴⁵ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 607.

²⁴⁶ Jeroni d'Estridó, *Ep.* 127,5: BAC 220; PL 30,15-308.

²⁴⁷ *Ibid.*, 127,5: BAC 220; PL 30,15-308.

²⁴⁸ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 608.

²⁴⁹ Cf. L. GUTIÉRREZ, «St. Jerome and Roman Monasticism. A Historical Study on His Spiritual Influence», *Philippiniana Sacra* 10 (1975) 256-307.

Jeroni es burlava dels seus detractors i assegura que utilitzaven el nom de «monja» com un insult: «si veuen alguna (verge) trista o pàl·lida, li diuen miserable, monja i maniquea, i amb raó; ja que pensen que el dejuni és una heretgia».²⁵⁰ Però al costat de l'ascetisme autèntic, en va néixer un de fals, que Jeroni blasfemava amb ironia mordaç:

Hi ha dones amb cara d'eunuc, que es vesteixen amb cilicis, amb caputxes brodades artísticament com si tornessin a la infantesa, i s'assemblen als mussols i a les òlibes. Defuig també els homes que ronden pel món carregats de cadenes i amb cabelleres de dona. Fingeixen tristesa i es rescabalen amb àpats nocturns fent veure a la gent que prolonguen un dejuni. N'hi ha d'altres que només es preocupen dels vestits, d'anar ben perfumats i de portar sabates ajustades. Aquests quan els vegis, pensa més aviat que són nuvis que clergues.²⁵¹

Quan va morir el papa Damas, el 384, i va pujar al pontificat el papa Sirici, Jeroni es va trobar desprotegit i va marxar a Terra Santa, establint-se a Betlem. Allà se li van afegir Paula i la seva filla Eustòquia,²⁵² que sota l'orientació de Jeroni organitzaren un autèntic monestir llatí.²⁵³

Però, Marcel·la va restar a Roma, continuant unida epistolàriament i espiritualment a Jeroni i el seu cercle. Ella al final del segle IV va abandonar la seva casa de l'Aventí i, amb Príncipia, van anar a viure a l'*ager suburbanus* de Roma, fins que les sorprengué la invasió dels gots, encapçalada per Alaric, el 410, havent-se de refugiar a la basílica de Sant Pau Extramurs.²⁵⁴

²⁵⁰ Jeroni d'Estridó, *Ep.* 22,13: BAC 219; PL 30,15–308.

²⁵¹ *Ibid.*, 22,27-28: BAC 219; PL 30,15–308.

²⁵² Cf. F. MORENO, *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto*, 63-64.

²⁵³ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 233.

²⁵⁴ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 609.

Aleshores el panorama de Roma havia canviat substancialment, com reconeix el mateix Jeroni: «pertot arreu hi ha monestirs de verges, hi ha una innombrable multitud de monjos; n'hi ha tants, que allò que abans sonava com un insult, actualment és considerat un honor».²⁵⁵

A l'Església romana a partir del papa Damas, els bisbes comencen a preocupar-se del monacat i a legislar-lo. El papa Sirici va manar de no ordenar diaques ni preveres passavolants a Roma, dels quals no es coneixia ni el passat ni la professió de fe, però indicava que personalment els monjos que en foren dignes, fossin integrats al clergat.²⁵⁶ El papa Innocenci (401–417), al qual és atribuït un *constitutum de regulis monasteriorum*, condemna severament els monjos que es volen fer clergues per casar-se i recomana que abans d'integrar-los al clergat cal que tinguin bones referències de llurs monestirs.²⁵⁷ En temps del papa Zòsim (417–418) els monjos ja són bastant nombrosos a Roma, talment que el papa regula llur activitat i mana de no donar-los les ordes majors, si abans no han fet el degut *cursus* eclesiàstic.²⁵⁸ Però els papes no promouen el monacat a Roma fins Sixte III (432–440) que va instituir un monestir *in catacumbes*, a Sant Sebastià a la via Àpia.

A partir d'aleshores comencen a proliferar els monestirs de fundació papal: sant Lleó (440–461) va instituir el monestir dels Sants Joan i Pau al costat de Sant Pere al Vaticà, Hilari (461–468) en va fer un altre *inta urbem ad Lunam* (lloc desconegut), un altre monestir dedicat a sant Esteve prop de Sant Llorenç extramurs i dues biblioteques al mateix lloc.²⁵⁹

²⁵⁵ Jeroni d'Estridó, *Ep.* 127,8: BAC 220; PL 30,15–308.

²⁵⁶ Cf. Sirici, *Ep.* 1,17; 6,4: PL 13, 1144-1165.

²⁵⁷ Cf. Innocenci, *Ep.* 2,10, 13,37; 4,6: PL 20, 477-604.

²⁵⁸ Cf. Zòsim, *Ep.* 9,1: PL 20,670.

²⁵⁹ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 611.

Pel que fa a la resta d'Itàlia, es va produir una ràpida proliferació de monestirs al Laci: a Terracina, on ses va establir un temps Rufí, a Montecalvo, on va residir Romà, amic de sant Benet; i més enllà, a cremona, Novara, Pavia, Ravenna, Nàpols, Perugia, Pescara... i a les illes Gal·linària, Gorgona o Capraia.²⁶⁰ La realitat és que a la regió hi havia una forta presència de l'anacoretisme, que algunes vegades, per l'afluència de nous candidats, es convertien en colònies monàstiques amb alguns elements cenobítics i amb alguna projecció pastoral o catequètica. N'és un exemple sant Severí, l'apòstol del Noricum (actual Àustria).

Dos casos, però, sobresurten entre tots: els de sant Paulí de Nola i sant Eusebi de Vercel·li. El primer, va néixer a Bordeus cap a l'any 353.²⁶¹ Els seus pares eren romans, pertanyents a la més elevada noblesa. D'acord al rang del seu naixement, la seva educació va ser acurada i completa, i l'any 378, comptant vint d'edat i sent ja cònsol, va prendre per esposa a la noble hispana Teràsia. Tant va sobresortir Paulí pel seu tacte en l'acompliment dels assumptes públics que l'emperador Valentinià el va posar al capdavant del govern de Roma en el càrrec de prefecte de la ciutat. Però, després d'exercir per curt temps aquest càrrec, es va veure precisat, per una sèrie d'importants negocis, a recórrer durant quinze anys diversos territoris d'Itàlia, les Gàl·lies i Hispània.

Aquestes ocupacions i els corresponents viatges van ser els mitjans de què es va servir la Providència per transformar per complet el seu esperit. En ells va tenir ocasió de parlar amb sant Ambròs, sant Agustí i altres persones eminents. Trobant-se a Bordeus l'any 389, el seu bisbe el va acabar de convèncer, i, havent rebut aquest mateix any el baptisme, es va retirar a Barcelona. Allà, doncs, va començar a posar en pràctica la resolució que havia pres de renunciar a tots els

²⁶⁰ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 223-224.

²⁶¹ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 538.

honors i riqueses amb què profusament li brindava el món i lliurar-se absolutament al servei de Déu en la solitud.

Paulí va rebre a l'any 394 a Barcelona l'ordenació sacerdotal.²⁶² Poc temps després, es va retirar definitivament a Nola, al costat del sepulcre de Sant Feliu, per viure-hi la resta de la seva vida. La seva vida en aquest retir va ser la d'un solitari, vida de lliurament absoluta a Déu, vida de continència voluntària amb el consentiment de la seva esposa, vida d'oració, dejuni i penitència. Ordenat bisbe ben aviat, «va organitzar una *fraternitas monacha* que ell mateix dirigí, i el mateix féu Teràsia respecte a les monges».²⁶³ Va morir l'any 431 havent conjuminat la vida monàstica amb l'episcopal, sense minva de l'una o l'altra.²⁶⁴

Eusebi de Vercel·li va néixer a Sardenya a principis del segle IV, va formar part del clergat de Roma i, l'any 345, va ser elegit primer bisbe de Vercel·li. Amb la seva predicació, va contribuir a l'increment de la religió cristiana i va introduir en la seva diòcesi la vida monàstica. El 363 va fundar a la seva catedral el primer monestir clerical, on es va retirar amb bona part dels seus clergues, que com a monjos es dedicaven a les pràctiques de l'ascetisme.²⁶⁵ La novetat i la dificultat d'aquesta forma de vida era la conjunció de la vida cenobítica amb la vida clerical que comportava la cura d'ànimes. Eusebi personalment accentuava l'aspecte monàstic governant el bisbat amb el dejuni.²⁶⁶ No hi havia cap regla escrita, sinó que era simplement un estil de vida monacal dintre de la ciutat. Paulí va patir molts disgustos per la defensa de la fe, sent desterrat per l'emperador Constanci. En tornar a la seva pàtria, va treballar assíduament per la

²⁶² Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*, 399.

²⁶³ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 104.

²⁶⁴ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*, 399.

²⁶⁵ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 105.

²⁶⁶ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 604.

restauració de la fe, contra els arrians. Va morir a Vercel·li l'any 370.²⁶⁷

Una altra experiència monàstica coetània en l'Església d'Occident es va donar a la regió de les Gàl·lies, amb els referents de sant Martí de Tours, el monacat establert entorn el celebèrrim centre de Lerins i, per últim, els monjos del Jura. Tanmateix, amb anterioritat, Eusebi de Cesarea cita ja entre els màrtirs de Lió un tal Alcibíades, asceta que sols s'alimentava de pa i aigua,²⁶⁸ i més en concret, són també conegudes a la Gàl·lia verges consagrades que vivien a voltes en comunitat.²⁶⁹ Molt més interessant resulta el fet bastant probable de vida monàstica clerical en sant Hilari de Poitiers i els seus clergues,²⁷⁰ comparable a la vida comuna que Eusebi de Vercel·li portava, potser des del 350.

Martí trobarà un biògraf entusiasta en el seu amic i deixeble Sulpici Sever, monjo a Pimuliac. El sant va néixer cap a l'any 316–317 a Sabària, actual Hongria. De família pagana i acomodada, el seu pare era tribú militar. Segons Sulpici Sever, ja vers els dotze anys Martí es va sentir atret per la vida eremítica, cosa que no sembla gaire versemblant.²⁷¹ Va seguir de moment la carrera militar del pare i als quinze anys va formar part de la guàrdia de l'emperador Constanci. Als divuit va rebre el baptisme, però va continuar dins les rengles militars encara durant dos anys. Poc abans del baptisme va tenir lloc, a la porta d'Amiens, la coneguda feta de la capa, la clàmide militar de Martí: en trobar un pobre nu i enfredorit, la va partir amb l'espasa i li'n donà la meitat.²⁷² L'any 356, Martí va poder obtenir de l'emperador Julià, el seu llicenciament. Va tenir l'ocasió d'abandonar l'exèrcit amb la decisió d'ésser únicament soldat de Crist i de servir

²⁶⁷ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 536-537.

²⁶⁸ Cf. Eusebi de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* 5,3: BAC 349.

²⁶⁹ Cf. F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, 570.

²⁷⁰ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*, 373-375.

²⁷¹ Cf. Sulpici Sever, *Vita Sancti Martini* 2,4: SC 133.

²⁷² Cf. *Ibíd.*, 3,1-3.

només a Déu.²⁷³ A l'estiu del 356 va anar a trobar a Hilari de Poitiers,²⁷⁴ al qual ja coneixia, «amb la finalitat d'entrar a la seva escola, entre els *frates* que l'envoltaven i que constituïen la *família episcopal*».²⁷⁵ De seguida Hilari proposa a Martí ser ordenat diaca, però aquest ho refusa humilment i només accedeix a ser ordenat exorcista.²⁷⁶

Posteriorment va marxar a Panònia, per tal de convertir als seus parents del paganisme. Va assolir la conversió de la mare i es va aturar a Milà en el camí de tornada. Allí va començar la vida pròpiament monàstica en una cel·la eremítica, en un *monasterium*.²⁷⁷ El 362, Martí va tornar a Poitiers, per retrobar-se amb Hilari, que ja havia tornat del seu exili. Segurament aleshores va ser ordenat diaca i després prevere. Tot i així, Hilari, conscient de que la vocació de Martí era fer vida anacorètica, li va permetre retirar-se a una propietat seva no lluny de la ciutat, on posteriorment va sorgir el monestir de Ligugé, i aviat se li afegiren deixebles.²⁷⁸ Es tractava més be d'una veritable *laura* on es van multiplicar, al voltant de la seva, les cabanes dels deixebles a l'estil egipci, constituït ell mateix «en un nou *apa* que, tot volent ésser sol amb Déu, és encalçat pels deixebles que en nombre creixent desitgen aprendre d'ell la santedat».²⁷⁹

No tenien cap regla, però sí un estil de vida clarament monàstic, de permanència a la cel·la, de pregària, de *lectio divina*, de pobresa i ús comú de la propietat, de simplicitat en l'alimentació i en el vestit. Martí, però, sentia molt forta la crida a la solitud i de tant en tant es retirava a un lloc apartat.²⁸⁰ El treball de Martí consistia

²⁷³ Cf. Sulpici Sever, *Vita Sancti Martini*, IV,2-4.

²⁷⁴ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 517.

²⁷⁵ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 601.

²⁷⁶ Cf. Sulpici Sever, *Vita Sancti Martini* 5,2: SC 133.

²⁷⁷ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 240.

²⁷⁸ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 115.

²⁷⁹ *Ibid.*, 116.

²⁸⁰ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 242.

principalment en la còpia de llibres;²⁸¹ en aquest caràcter culte del monacat martinià es pot trobar la petjada d'Hilari. L'origen dels monjos era molt variat, però n'hi havia bastants de classe noble, ja que la comunitat podia sobreviure de les rendes que els hi passaven les seves famílies adinerades.²⁸² El 371, els cristians de Tours van elegir Martí per llur bisbe. Malgrat el seu episcopat, Martí no va alterar gens el seu estil de vida; «era un monjo–bisbe i la seva condició es manifestava en la pobresa del vestit i en la simplicitat del tracte».²⁸³ No va descurar la seva tasca episcopal en la ciutat ni en les zones rurals, on realitzava unes llargues incursions missioneres.

La seva predicació, el seu ascetisme i els seus miracles li va atorgar la màxima autoritat moral de l'Església gal·la del seu temps; a la dignitat de bisbe «unia el carisma de pare espiritual, *pater pneumatikós*, que feia reviure a Occident el que havia estat Antoni el Gran a l'Orient».²⁸⁴ Aquesta és precisament la tesi de la *Vita Martini* que va escriure Sulpici Sever.

No cal, però, oblidar un gran segon centre irradiador de vida monàstica a la Gàl·lia: Lerins, l'«illa dels sants» enfront de Cannes. El seu fundador va ser sant Honorat (350–430). La vida d'aquest sant ens és coneguda per un sermó panegíric que va pronunciar Hilari d'Arle, parent i successor d'Honorat, cap al 431.²⁸⁵ El propi Hilari va ser el que va impulsar, a la mort d'Honorat, una família episcopal a la manera d'un monestir de clergues. D'acord amb el concili d'Arle del 454, els monjos es governaven segons les prescripcions d'una regla promulgada realment per el seu fundador, que no ha arribat fins a nosaltres. Es sap en tot cas que, a la manera oriental, els monjos portaven una vida mixta, on es combinava la pràctica del cenobitisme

²⁸¹ Cf. Sulpici Sever, *Vita Sancti Martini* 10,6-7: SC 133.

²⁸² Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 243.

²⁸³ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 602.

²⁸⁴ *Ibid.*, 602.

²⁸⁵ Hilari d'Arle, *Vida de sant Honorat*: SC 235.

i l'ascetisme anacorètic.²⁸⁶ Tot i així, aquests monjos tenien un tarannà típicament occidental i bastants d'ells van esdevenir bisbes, entre els que destaca sant Cesari d'Arle (470–542), de la segona generació de lerinencs. No solament va reconstruir el monestir de monges, sinó que, el 534, va escriure una regla per a elles,²⁸⁷ i el 542 una altra per als monjos.²⁸⁸

Per acabar l'esquemàtic quadre de la vida monàstica gal·la, cal mencionar finalment els monjos del Jura. La font essencial és aquí l'obra anònima coneguda per *Vida dels Pares del Jura*.²⁸⁹ Tracta sobre la vida dels monjos Romà i Lupicí, germans, i de llur hereu espiritual, Eugendi. Van ser importants els monestirs de Saint-Oyande a Condalisc (Condat), prop de la vila de Saint-Claude; i el de Laucone–Agaune (Saint-Lupicin), prop del qual va ser fundat també un monestir femení.²⁹⁰ Romà també va fundar en el vessant oriental del Jura, a Suïssa, el monestir de Romain–môtier, primer monestir del país, el 450. Eugendi va implantar un veritable cenobitisme a Condat, on més tard, dividits els monjos en nou cors, van practicar la *laus perennis*.²⁹¹

En 465, els bisbes de la província eclesiàstica de Tours, reunits en Vannes, van decidir que en endavant tots els monjos, exceptuant alguns casos controlats per la jerarquia, formessin part d'algun monestir. Per el mateix temps, «segons la tesis d'A. Mundó, van començar els abats de les Gàl·lies a reunir-se en sínodes amb la finalitat de tractar de perfeccionar i uniformar les institucions i observances monàstiques i mantenir la pau en els diferents cenobis».²⁹²

²⁸⁶ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 255-256.

²⁸⁷ Cf. Cesari d'Arle, *Regula ad virgines*: SC 345.

²⁸⁸ Cf. Cesari d'Arle, *Regula ad monachos*: PL 67,1099-1104.

²⁸⁹ Cf. *Vie des Pères du Jura*: SC 142.

²⁹⁰ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 264.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, 266-68

²⁹² *Ibid.*, 268.

Això constituïa un signe dels temps, doncs la inseguretats que governava en moltes regions per la invasió dels bàrbars va obligar a molts monjos a agrupar-se i buscar la protecció dels murs d'una ciutat; les circumstàncies eren adverses a una excessiva dispersió en paratges solitaris. Però van ser sobretot els bisbes i els reformadors monàstics els qui, amb mires a extirpar o evitar abusos morals i desviacions doctrinals, van anar delimitant, mitjançant una legislació cada cop més precisa i imperiosa, el llibèrrim moviment ascètic, que cada cop adquiria unes dimensions més grans.

En latituds més meridionals també es va desenvolupar una gran tradició ascètica. L'Església africana, des de la seva mateixa implantació es va mostrar fecunda en verges i continents. En el segle III van sorgir en el seu si dos grans i eloqüents mestres de vida espiritual: Tertul·lià i san Cebrià de Cartago.

Tertul·lià va ser un pensador original, rigorista, intransigent; va encarnar la negació de tot humanisme, fins al punt, que el seu puritanisme el va conduir al cisma i l'heterodòxia. En canvi, san Cebrià, bisbe de Cartago i màrtir, tot i posseir una marcada inclinació a la mística tenia un caràcter menys apassionat.²⁹³ Ambdós van mantenir molt alt l'ideal de perfecció i gràcies a les seves exhortacions, molts fidels, tant homes com dones, van abraçar la continència. Així, es va anar desenvolupant ràpidament un incipient monacat anacorètic i cenobític. Va augmentar tant el nombre de verges consagrades a Déu, que a finals del segle IV formaven una institució eclesiàstica ben definida. Un cànon del concili d'Hiçona de 393, incorporat després a la legislació del concili de Cartago de 397, arriba a imposar, a les que no tenen pares que las protegeixin, l'obligació de «viure en comú sota la direcció de dones recomanades per la seva gravetat i virtut».²⁹⁴

²⁹³ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 272.

²⁹⁴ *Ibid.*, 273.

De totes maneres, fins sant Agustí no es pot dir que hi hagués una pretensió clara de formar comunitats monàstiques. Ell va fer un primer intent amb alguns companys a Tagaste per «serviré Deo in otio», amb un reglament molt ample que ho deixava pràcticament tot a la iniciativa lliure i responsable de cadascun, i una intencionalitat, com diu A. Masoliver, més aviat filosòfica.²⁹⁵ No va ser fins que Valeri, a Hipona, va ordenar de prevere Agustí, que li va confiar el seu ideal monàstic, cedint-li el terreny on podia edificar el seu primer monestir autènticament centrat per l'ideal de la renúncia i la comunitat de béns amb la vida apostòlica.²⁹⁶ Es tractava d'un monestir estrictament cenobític de laics (*monasterium virorum*), però els clergues no hi eren exclosos. El treball manual era tant important com el treball intel·lectual. Hi havia una biblioteca, un refetor per a l'àpat comú un sol cop al dia i cel·les individuals adjudicades a cada monjo, no hi havia un dormitori comunitari. La comunitat era regida per un *presbyter* i un *praepositus*; «el primer és sens dubte un sacerdot, segurament delegat del bisbe, el prior és un col·laborador d'aquest en contacte immediat amb els germans».²⁹⁷

Tot just quan va començar a funcionar el monestir d'Hipona, Aureli de Cartago en va fundar un altre a la seva ciutat a la manera del d'Agustí. L'any 394 ja estava instituït, puix que l'esmenta Paulí de Nola. Agustí hi envia alguns dels seus monjos per orientar-lo i ell mateix el va visitar abans de ser ordenat bisbe coadjutor, fet que es va produir el 395.²⁹⁸ Des d'aquell moment, Agustí va adoptar per anar-se'n a viure a l'*episcopium* amb un grup de clergues, amb els quals feia una vida monàstica adaptada a les necessitats pastorals.²⁹⁹ En aquest punt no és innovador, com ja s'ha vist, era una manera de viure ja iniciada a Occident per Eusebi de Vercel·li i per Martí de

²⁹⁵ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 110.

²⁹⁶ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 634.

²⁹⁷ *Ibid.*, 635.

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 636.

²⁹⁹ Cf. C.M. PIFARRÉ, *Literatura cristiana antiga*, 570.

Tours, i coetàniament hi havia molts bisbes a Itàlia i a les Gàl·lies. Tot i així, ell va ser el primer en ordenar aquesta forma de vida en una Regla i exigir-la als seus clergues. Amb tot, el panorama agustinianà reflecteix la concepció monàstica de l'Església Antiga, en el qual el bisbe ocupa el lloc vinculant d'unitat de la seva Església, talment és ell el qui garanteix la vida cristiana que vol ser perfecta, tant pel que fa a les verges, com als monjos, com als clergues, i també als laics. Com fa notar A. Masoliver, l'ideal monàstic d'Agustí es troba dispers al llarg de la seva extensíssima obra:

Cal citar en aquest sentit particularment el capítol 33 del seu *De moribus Ecclesiae catholicae* (amb la descripció dels diferents gèneres de monjos), el *De opere monachorum*, el *De virginitate*, les lletres nn. 210 i 211, els sermons 355 i 356 i, sobretot, la cèlebre «Regla de sant Agustí» (formada per dos textos diferents: l'*Odo monasterii*, obra pròpiament d'Alipi, aprovada i prolongada pel sant, i el *Praeceptum* d'aquest). Sembla que l'única autèntica és la versió masculina, la femenina no seia més que una adaptació tardana.³⁰⁰

Sant Agustí va morir el 28 d'agost del 430, quan els vàndals assetjaven la ciutat d'Hipona.³⁰¹ La vida monàstica per ell fundada, i que els deixebles havien estès per tota l'Àfrica llatina, semblava definitivament compromesa. Dels seus monestirs van sortir tot un esplet de bisbes per a les citats veïnes.³⁰² Tots ells van repetir en llurs bisbats l'experiència d'Hipona i van fundar monestirs de laics, de clergues i de verges. Aquest fenomen es va anar ampliant i expandint fins a la conquesta musulmana, el segle VII.

Diferents intervencions franceses al segle XX en l'antiga ciutat d'Hipona (actual Annaba, Argèlia) van treure a la llum restes de l'anomenada *insula* cristiana, un conjunt d'edificacions domèstiques

³⁰⁰ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 111-112.

³⁰¹ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianisme antiguo (ss.I-VII)*, 415.

³⁰² Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 637.

delimitades per quatre vies que la doten d'un aspecte trapezoïdal, en la part central del qual es va construir al segle IV una basilica cristiana de tres naus, absis semicircular i un baptisteri. La modificació del traçat originari per a la construcció del temple va anar acompanyada d'un canvi de funció per algunes estructures que des de llavors la van rodejar. Mentre que en la part est sembla que es va mantenir el seu ús com espai domèstic, en el costat de ponentes va produir una reorganització a partir d'un espai obert rectangular entorn al que s'aixequen una sèrie de sales i una capella de planta trilobulada.



Il·lustració XVIII. Hipona, grup episcopal (MAREC, 1958)

S'ha identificat tot el conjunt com el que s'organitzava entorn a la *Basilica Pacis*, això és, el temple catedralici del que pren possessió sant Agustí l'any 391.³⁰³ Igualment consideren l'àrea sud-oest com el lloc que ocupaven les estances destinades a aquells laics que volien

³⁰³ Cf. E. MAREC, *Monuments Chrétiens d'Hippone*, 229.

viure en comunitat, car així tindrien una capella privada i l'accès directe a l'interior des del carrer.³⁰⁴ La *domus episcopi*, és a dir, el monestir de clergues es concentraria en l'angle sud-est, en les estances que adossaven en el mur lateral sud de la basílica cercant la protecció i la clausura que aquesta proporciona. Així doncs, la instal·lació de les cambres monàstiques havia d'adaptar-se a la distribució preexistent dels edificis residencials que van donar recer al conjunt catedralici.

Tardanament, en la zona més septentrional de l'Imperi, Irlanda, Escòcia i Bretanya, també va florir el monacat. La tesi tradicional suposa que el cristianisme va passar de la Gàl·lia a la Gran Bretanya i d'allà a Irlanda amb sant Patrici (387–461). Veritablement l'origen del monacat celta és molt misteriós i no es tenen dades consistents que permetin establir-se en terreny sòlid, sinó és en ple segle VI. Es poden citar a la Càmbrria, actual país de Gal·les, els monestirs de Saint Asaph i el fundat per sant David a Menèvia, i a Escòcia el de Iona, fundació de sant Columbà i els seus companys cap al 563, que tindria en el futur una gran importància. Entre els irlandesos, cal mencionar el de Killeany, d'on van sortir grans missioners i fundadors com Brendan, Finnian i Columbà, i els de Concmnois, Conflert, Glendaloch, i els dos més famosos, Clonard i sobretot Bangor, a l'Ulster, centre intel·lectual que va arribar a tenir els monjos per centenars.³⁰⁵

Pel que respecta a les grans figures femenines, cal esmentar a santa Brígida, fundadora del monestir de Kildare, prop del qual va sorgir més tard un cenobi masculí sotmès a l'autoritat de l'abadessa d'aquell, i després santa Ida, fundadora del de Killeddy. El 620 encara, quan ja començava a imposar-se arreu la regla de sant Benet, encara Donat de Besançon plagia la regla de sant Columbà i el seu

³⁰⁴ Cf. E. MAREC, *Monuments Chrétiens d'Hippone*, 230.

³⁰⁵ Cf. G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 300.

penitencial per escriure una regla per al convent femení fundat per Flàvia, la seva mare.³⁰⁶

Columbà (550–615) és el més característic representant del monacat celta, encara que evidentment no és l'únic. Monjo a Irlanda, va deixar el seu monestir de Banghor el 590, per començar una llarga *peregrinatio* pel cor d'Europa. Va donar els seus primers passos en el regne de Borgonya, fundant Luxeuil;³⁰⁷ i allà va entrar en conflicte amb els poders locals, laics (la reina Brunehilde, a la qual va tirar en cara la seva vida moral) i eclesiàstics (els bisbes de Borgonya, l'autoritat i jurisdicció dels quals va ignorar sistemàticament). Tan alta va ser la tensió que Columbà va haver d'abandonar Luxeuil; llavors va posar en marxa una sèrie de campanyes evangelitzadores al llarg i ample de França, evitant sempre la Borgonya. Al final dels seus dies va deixar fins i tot França, i travessant els Alps, va passar a Itàlia, on va fundar l'important monestir de Bobbio, en terres del regne Longobard. En Bobbio va morir l'any 615.³⁰⁸

Les principals característiques de Columbà són, primerament, el fort sentit de la *peregrinatio* per Crist, tant que tota la seva vida va ser un constant emigrar d'un punt a un altre d'Europa. En segon lloc, l'esperit de fundador, on s'establia per un temps fundava un monestir; quan havia d'abandonar un monestir (com serà el cas de Luxeuil) deixava sempre algun deixeble a continuar la seva obra. Aquests monestirs freqüentment eren el nucli a partir del qual es desenvoluparien les futures ciutats. I, per últim, l'afecció a les seves tradicions pàtries, que el portaren amb freqüència a entrar en conflicte amb les tradicions i autoritats locals.

³⁰⁶ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 156.

³⁰⁷ Cf. LAWRENCE, C.H., *El monacato medieval*, 61.

³⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 62.

4.5. EL MONACAT BENEDICTÍ

La figura de sant Benet (480–550), a diferència d'altres Pares de l'Església, només el podem conèixer per la seva regla i per l'esbós biogràfic —ben fonamentat històricament tot i ser un teixit de miracles— que va escriure sant Gregori el Gran l'any 594. Benet va néixer cap a finals del segle V, potser el 480, en Núrsia (Norcia), a les muntanyes de l'Alt Laci³⁰⁹ Poc sabem de la seva família, probablement pertanyent a les classes altes de la zona, potser emparentada amb l'antiga noblesa romana. Gregori parla d'una germana bessona, Escolàstica, però la historicitat d'aquesta figura no és molt ferma. Va realitzar els seus primers estudis a la seva terra natal i a Roma.³¹⁰ Va poder ser l'ambient romà, religiosament massa degradat, el que el va portar a la recerca de la soledat, retirant-se a un llogaret de la vall de l'Aniene, anomenada Affile, on va fer el seu primer miracle, i on va néixer i es va començar a expandir la seva fama de santedat.³¹¹

Els monjos d'un monestir de les rodalies d'Affile, en Vicovaro, li van demanar que fos el seu abat, i ell va acceptar. Però Benet es va demostrar massa exigent i rígid per a aquells pobres homes: la seva resistència a la reforma es va convertir en oberta hostilitat, que els va portar fins i tot a un intent d'enverinament.³¹² Davant d'això, Benet els va abandonar i es va retirar novament a la solitud d'una cova a Subiaco, on van acudir els deixebles i admiradors de Benet. Per a ells va fundar dotze monestirs de dotze membres cadascú al llarg de la vall de l'Aniene.³¹³ I sobretot, per a ells va començar a escriure la

³⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 38.

³¹⁰ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 144.

³¹¹ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 145.

³¹² Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 639.

³¹³ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 146

seva obra mestra, la Regla. Degut a l'hostilitat que la seva fama va suscitar entre els seus veïns, aquest cop concretament al rector de Subiaco, Benet va deixar la seva gruta i els seus monestirs, i es va dirigir cap al sud, on, amb un grup de deixebles, es va establir en les altures que dominen la via Apia, entre Roma i Nàpols, a Montecassino, on el 529 va fundar el seu monestir més important.³¹⁴ Allà va completar la Regla i allà va viure fins a la seva mort.

En definitiva, la principal contribució de Benet a la història del monacat és la redacció de la seva Regla, text que ha estat al centre de la vida monàstica durant segles. Per escriure-la, no va partir del no res, sinó que es va recolzar sobre textos precedents, i, sobretot, en la seva pròpia experiència monàstica. Les principals fonts de la Regla benedictina són, abans de res la Sagrada Escripura, i particularment el Nou Testament; a més els Pares monàstics, i entre ells els grans cenobites:

*La Regla de sant Benet opta per un camí entremig de la Regla del Mestre i la Regla d'Agustí. Sant Benet, tot i que depèn en gran part de la Regla del Mestre, intercala incisos de clara inspiració agustiniana que creen una atmosfera nova [...]. Sant Benet manlleua de la Regla del Mestre la naturalesa i el fonament de l'autoritat abacial equiparable a l'episcopal, tot i que en àmbits diferents. Tots dos són successors dels profetes i dels apòstols i són doctors, l'abat en el seu monestir, el bisbe en l'Església secular. L'abat rep el seu nom perquè fa les funcions de Crist al monestir.*³¹⁵

El manuscrit de la Regla de sant Benet es va conservar inicialment en Montecassino, fins que els monjos van haver d'abandonar el seu monestir davant l'amenaça d'invasió dels sarraïns. D'allí va passar a la biblioteca pontifícia. En l'època carolíngia, segle VIII, la Cancelleria imperial va demanar a Roma una còpia autèntica de la Regla, còpia que pot raonablement identificar-se

³¹⁴ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 640.

³¹⁵ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 641.

en el manuscrit actualment conservat a San Gall, a Suïssa.³¹⁶ Quan la comunitat va poder tornar a Montecassino, va demanar al papa la devolució del manuscrit original de la Regla, i la va obtenir en l'època del papa Zacaries (741–752).

Davant d'una nova amenaça de destrucció la comunitat es va retirar de Montecassino, aquesta vegada al petit monestir de Teano, a l'interior de la Península. I allà el manuscrit de la Regla va morir devorat per les flames d'un incendi (896). De tota manera, les nombroses còpies, algunes d'altíssima qualitat i fidelitat com l'esmentada de Sant Gall, ens permeten accedir amb plena certesa al text de la Regla.

L'estructura de la Regla de Benet és molt clara: consta d'un Pròleg més 73 capítols, dividits en tres seccions: una primera secció (capítols 1–7) ofereix els principis teòric-teològics de la vida monàstica cenobítica; la segona secció (capítols 8–20) s'ocupa de l'oració del monjo, tant personal com, sobretot, comunitària; finalment la tercera secció (capítols 21–73), de caràcter estrictament legislatiu, intenta regular els diferents aspectes de la vida del monjo. El capítol 73 serveix d'epíleg a tota la Regla, presentada com una ajuda, un instrument, per a qui està donant els primers passos en la vida monàstica.³¹⁷

Així doncs, en la Regla benedictina trobem la cristallització de la pròpia experiència monàstica del sant i el seu ideal de vida consagrada. Aquest ideal es tradueix i resumeix en alguns aspectes fonamental.

El primer, l'estabilitat —*stabilitas loci*—. Quan Benet parla d'estabilitat monàstica no l'entén primordialment com permanència

³¹⁶ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 151.

³¹⁷ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Des dels orígens fins Sant Benet*, 155.

física en un determinat lloc, sinó més aviat com perseverança en l'ideal monàstic assumit; estabilitat, doncs, seria gairebé sinònim de fidelitat. Però aquesta fidelitat–estabilitat té també un costat material: el monjo es compromet a viure tota la seva vida al monestir amb els seus germans monjos sota l'autoritat del pare abat. Es tracta d'un fre al costum dels monjos giròvags, molt freqüent en l'època.³¹⁸

El segon la *conversatio morum*. Entrar al monestir significa comprometre seriosament a viure fins al fons una nova vida; és una autèntica conversió al Senyor, abandonant fins i tot físicament el vell estil de vida, per passar a un de nou i divers, caracteritzat per una absoluta i total entrega a les coses i a l'obra de Déu:

El principal treball del monestir és l'*Opus Dei* (l'Obra de Déu), és a dir la recitació de l'ofici diví a l'oratori monàstic. Cap altra feina no pot ser anteposada a aquesta. Sant Benet dedica una part considerable de la seva regla a l'ordenació de l'*Opus Dei* distribuint els cent cinquanta salms al llarg de la setmana i tenint molt present l'esquema litúrgic de l'Església romana. A més de l'ofici diví, hi ha la missa o *officium altaris* i un seguit de benediccions que donen aspecte sacramental als actes tan ordinaris com menjar, servir, sortir de viatge, acollir els hostes, i a d'altres no tan ordinaris com la reconciliació de faltes greus o la professió monàstica.³¹⁹

És imprescindible la pregària personal i l'Ofici diví que es pregava comunitàriament. Tot convergeix ací. Per això al llarg dels segles la litúrgia ha estat als monestirs, més aviat viscuda que no pas reflexionada. En aquesta oració contínua s'incorpora el treball, realitat essencialment humana. Els grecs veien el treball orientat al lucre com treball d'esclau. L'ideal era per al ciutadà grec gaudir de llibertat plena i disposar de riquesa, servint a l'estat sense necessitat d'un treball lucratiu, dedicant–se a l'oci. Els romans vas assumir aquesta actitud negativa. Sant Agustí va ser el primer en desenvolupar una ètica

³¹⁸ Cf. LAWRENCE, C.H., *El monacato medieval*, 45.

³¹⁹ J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 643.

cristiana del treball, considerant-lo un manament diví. Per a sant Benet, el treball és un camí espiritual per trobar a Déu i trobar-se a si mateix, per obrir-se a Déu i als éssers humans i per deixar-se prendre per Déu al seu servei. Guanyar-se un mateix el necessari per a la subsistència porta a una llibertat interior i a una correcta mesura en el tracte a les coses.

El tercer aspecte és l'obediència. És un dels arguments que apareixen amb més freqüència en Benet, la qual cosa demostra quant era de central en el seu pensament monàstic. Parla d'ella en diversos passos de la Regla, posant-la sobretot en relació amb la humilitat: l'obediència és el grau més elevat d'humilitat, i aquesta, o millorar dit la seva conquesta, és la tasca fonamental. En això Benet es mostra deixeble de Cassià, i així de la tradició monàstica oriental dels Pares del desert. L'obediència articula tota la vida monàstica: el monjo viu obedientment en comunitat a l'escolta del Senyor que parla sobretot per boca de l'abat.³²⁰ Les motivacions de l'obediència a Benet no són d'índole sociològica, sinó teològica: el monjo no obeeix a l'abat per mantenir l'ordre en la comunitat o perquè l'abat sigui particularment savi, sinó perquè és conscient que, a través de la seva obediència, pot estar segur de seguir la voluntat de Déu.

Per últim, el quart aspecte fonamental és la pròpia comunitat. La Regla benedictina ofereix el model de vida comunitària més perfecte, fonent les dues corrents cenobítiques presents en la tradició monàstica antiga. Estava per una banda el pensament pacomià, que veia la comunitat només com una ajuda perquè el monjo aconseguís la perfecció; i per l'altra, la tradició basiliana i agustiniana, que valoritzava particularment les relacions de caritat fraterna com a via de perfecció.

Benet coneix aquestes dues tradicions i les rep, totes dues, en la seva Regla. No obstant això, es pot dir que posseeix un pes més

³²⁰ Cf. LAWRENCE, C.H., *El monacato medieval*, 48.

gran la tradició basiliana–agustiniana, on els germans són cridats a viure junts formant una família al voltant del pare–abat, sostinguts per una xarxa de relacions de pur amor fratern. Tot i així, no es limita absolutament l'autoritat de l'abat, que segueix sent el pare i mestre indiscutible de la comunitat. De totes maneres, un senyal de la nova relació interna que regna a la comunitat és el procediment d'elecció de l'abat: ja no el nomena l'abat precedent, sinó que és elegit per la comunitat mateixa.³²¹

La Regla de Benet, caracteritzada per un profund sentit d'humanitat, va aconseguir a l'inici un èxit bastant limitat. En els primers temps de la seva existència va sobreviure com una regla entra tantes altres presents a l'Església occidental, malgrat el prestigi que li derivava de la propaganda del papa Gregori. La seva imposició com a principal, i gairebé única regla monàstica, no va ser absolutament evident. Caldria esperar fins als segles VIII i IX per assistir al triomf indiscutible de la Regla de Benet, gràcies al poderós suport legal que va rebre dels emperadors carolingis.³²²

A Itàlia no consta cap monestir femení de benedictines durant el segle VI, tot i l'exemple de la germana de sant Benet, santa Escolàstica, que tenia una «cella propia» als encontorns de Montecassino». ³²³ Dom Schmitz dibuixa molt bé la progressiva transició en el règim femení de *regula mixta* que va del predomini de la regla de sant Columbà sobre la benedictina a la inversió i la completa suplantació d'aquesta per aquella.³²⁴

Ja un monjo del monestir columbanià de Luxeuil, Walbert, sembla ser l'autor de la *Regula cujusdam patris ad virgines*, per encàrrec d'Eustaci, el seu abat, per a les monges del monestir de

³²¹ Cf. J.C. LAPLANA, *L'Església dels primers segles*, 642.

³²² Cf. *Ibid.*, 644.

³²³ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 159.

³²⁴ Cf. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de Saint Benoît*, 11-12.

Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 161.

Brie, fundat per santa Fara el 625, i que es va convertir després en el famós Faremoutier.³²⁵ Les tres quartes parts d'aquesta regla són preses literalment del codi benedictí, probablement pel prestigi que causava sant Benet com «abat romà».³²⁶ Igualment cap al 640, Donat, monjo també luxovienc, esdevingut bisbe de Besançon, va donar al monestir femení de Jussan un reglament cenobític constituït per la còpia literal de quaranta capítols de la *Regula Benedicti*.³²⁷ Ja posteriorment a aquestes dates, en territori franc, les monges que s'anaven establint en monestirs van començar a estar obligades pels seus bisbes a viure segons la regla de sant Benet.

A Anglaterra, tot i que «el monacat celta s'oposà als costums romans»,³²⁸ es coneix el vell *parthenon* de Heortu (Hartlepool, Nortúmbria), fundat per Heiu, verge velada pel bisbe sant Aidan. Allí, va entrar Hilda, que va succeir a aquella abadessa, i va fundar cap el 657 Whitby, monestir doble que es va fer cèlebre sota el seu govern. Van haver moltes altres abadesses destacades a sengles monestirs; «el més famós, però, potser fou el de Wimborne, on formaren, entre d'altres, monges de la qualitat intel·lectual de santa Lioba, o de la pietat de santa Frideswida, que va fundar un monestir a Oxford, origen més tard de l'actual Christ Church de la ciutat universitària».³²⁹ Al mateix temps que penetrava en els monestirs britànics, va ser portada al continent pels monjos anglesos que van evangelitzar Germània.

Com se sap, en general va ser tardana la benedictinització de la península ibèrica, amb l'excepció de Catalunya, la Marca Hispànica, on els diplomes carolingis —a conseqüència sens dubte del sínode d'Aquisgrà del 816, reunit sota Lluís el Pietós i presidit per sant Benet d'Aniana, i dels capitulars del 817 i el 819 a favor dels

³²⁵ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 161.

³²⁶ A. DE VOGÜÉ, *Sant Benet, home de Déu*, 123.

³²⁷ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 162.

³²⁸ A. DE VOGÜÉ, *Sant Benet, home de Déu*, 125.

³²⁹ A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 163.

monjos i monges benedictins—³³⁰ van començar a concedir la immunitat als monestirs governats segons la regla benedictina, tal com consta per primera vegada a la Península als monestirs masculins de Sant Esteve de Banyoles ja el 822, o rere d'aquest, entre altres, Sant Llorenç del Mont o de Sous, Sant Pau de Fontclara, Santa Cecília d'Elins —després femení— i el primer dels femenins, Sant Joan de les Abadesses.³³¹ K1ho65

La regla de sant Benet va ser la compiladora essencial de totes les regles existents amb anterioritat al territori hispànic. A més, la seva introducció no va ser aliena als conflictes religiosos sorgits arran de l'heretgia adopcionista de Fèlix d'Urgell, ni a les qüestions polítiques. Concretament, era una porta oberta a la vinculació amb la seu de Roma i, per mitjà d'aquesta, a uns contactes amb els emperadors germànics que al seu torn fessin de contrapès a la pressió carolíngia.

Un dels exemples més propers és el monestir de Sant Esteve de Banyoles (Pla de l'Estany), d'origen molt antic i un dels que amb el pas del temps va adquirir més rellevància a Catalunya. La seva fundació cal situar-la pels volts de l'any 812 i el seu primer abat fou Bonitus, segons es desprèn d'un diploma emès l'any 822 pel rei franc Lluís el Pietós on també li atorgava immunitat. Aviat va anar guanyant importància i entre altres possessions, hi depenia el que en aquell moment era el petit monestir de Sant Pere de Rodes —cap el 870— el que va provocar disputes amb Sant Policarp de Rasès, al Llenguadoc. Els béns, drets i propietats que el monestir va acumular gràcies sobretot a les donacions eren molts i es distribuïen per les comarques properes a Banyoles, bàsicament pel comtat de Besalú, però també en llocs més allunyats, com ho demostra una butlla del papa Benet VIII —de l'any 1017— on es confirmaven moltes d'aquelles possessions.

³³⁰ Cf. A. DE VOGÜÉ, *Sant Benet, home de Déu*, 126-127.

³³¹ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 165.



Il·lustració XIX. Sant Esteve de Banyoles, Girona

A més va exercir el senyoriu, amb jurisdicció civil i criminal sobre la vila de Banyoles que va créixer al seu voltant. Gràcies al suport dels comtes de Cerdanya, des de Sant Esteve es van establir els priorats de Santa Maria de Finestres (Garrotxa), Sant Marçal de Montseny (Vallès Oriental), Sant Nicolau de Calabuig (Alt Empordà), Sant Genís d'Esprac (Alt Empordà) i Sant Julià del Mont (Garrotxa). Durant el primer quart del segle XIII va deixar de dependre de Sant Víctor i cap el 1227 es va integrar en la Congregació Claustral Tarraconense.

Un altre exemple seria Sant Llorenç del Mont o de Sous. Fou una abadia benedictina de l'antic comtat de Besalú, dins els límits del bisbat de Girona, situada a l'extrem més meridional de l'actual terme municipal d'Albanyà (Alt Empordà).³³² Les seves ruïnes es troben en el pla de Sous (855 m), a la falda de la muntanya del Mont. Les

³³² Cf. J.M. VILA, «La fundació de Sant Llorenç del Mont o de Sous», 65.

primeres notícies que es tenen d'aquest monestir es remunten a l'11 d'abril del 871, quan fou citat en un precepte expedit a favor del monestir de Sant Aniol d'Aguja pel rei franc Carles II. Entre les possessions d'aquest monestir hi havia la muntanya de Sant Llorenç, amb l'església que hi havia estat fundada.

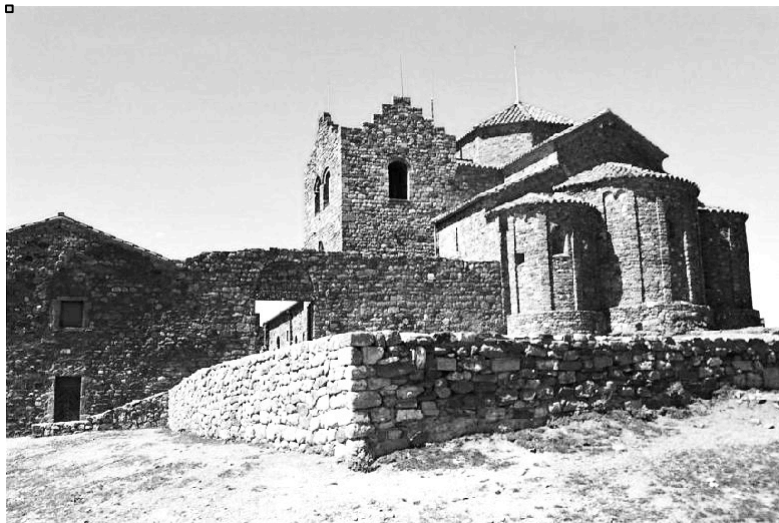
Era una època d'expansió del monacat. Sovint els monjos seguien de prop els colons que, baixant de la muntanya al pla, s'apropriaven de noves terres per ocupació (*apriusio*) i n'emprenien l'artifatge, i moltes vegades els disputaven els drets adquirits. Els monjos benedictins de Sant Aniol d'Aguja que es van instal·lar al pla de Sous van tenir en compte les condicions defensives de lloc escollit i també els recursos naturals que oferia per al manteniment de la comunitat. La muntanya del Mont, per les seves característiques, els proporcionava totes dues coses. No tan sols és un lloc elevat, que ofereix protecció i fàcil de defensar, sinó que disposa de fonts d'aigua potable per als usos domèstics i agropecuaris.

Fins a la primeria del segle XI la comunitat de Sant Llorenç del Mont era només una cel·la filial de Sant Aniol d'Aguja i, com aquest, sotmès al domini dels canonges de la catedral de Girona. Així ho testimonien dos documents atorgats pel rei franc Carles III en els anys 898 i 922 i una butlla del papa Silvestre II expedida el 1002 a favor de la mitra de Girona. El 1003 la comunitat de Sous ja consta regida per l'abat Abbó. Els nous dirigents tingueren en aquells anys una intensa participació en els afers del comtat de Besalú, on ostentaven un alt reconeixement.³³³

Els seus abats formaren part del consell dels comtes de Besalú i assistiren als concilis que es van celebrar a Girona els anys 1068 i 1073. El monestir tenia planta rectangular, orientada al migdia. El conjunt constava de dues àrees aproximadament d'igual extensió: al nord, l'església; i al sud, el claustre i les dependències monacals.

³³³ Cf. J.M. VILA, «La fundació de Sant Llorenç del Mont o de Sous», 65.

L'església, de grans dimensions, era de planta basilical, amb tres naus i tres absis semicirculars.



Il·lustració XX. Sant Llorenç de Sous, Girona

Pertany, estilísticament, al romànic llombard, del segle XI. La nau central comunicava amb les laterals a través de tres arcs formers de mig punt que descansaven sobre grans pilastres sense decoració, les quals suportaven les voltes, de quart de cercle les laterals i segurament de canó la central. Sota el presbiteri hi ha una petita cripta. D'aquesta església es conserva completa la capçalera, la porta principal (sense decoració) i un dels laterals fins a l'arrencada de la volta de la nau central. Davant de la porta de ponent, hi havia un atri, del qual només es conserva part d'un mur. La porta que comunicava l'església amb el claustre és al mur meridional d'aquella. Del claustre, que tenia planta quadrangular,³³⁴ només en resta la galeria adossada a l'església. A l'entorn del claustre hi havia les dependències monacals, en part fortificades, i datades entre els segles XI i XIII.

³³⁴ Cf. J.M. VILA, «La fundació de Sant Llorenç del Mont o de Sous», 66-67

Sant Pau de Fontclara (Baix Empordà) era un cenobi benedictí existent darreries del segle IX. L'any 889 el seu primer abat, Saborell, acudí a Orleans on recaptà un precepte del rei Odó en el qual li són confirmades diverses possessions. La vida independent del cenobi fou efímera, car en un precepte del rei Carles III de França de l'any 908 consta com a depenent de l'abadia occitana de Santa Maria de la Grassa. Es desconeix en quin moment desaparegué la comunitat monàstica. A darreries del segle XII és citada com a parroquial. Consta d'una església romànica amb nau amb absis de planta semicircular, devorat externament amb lesenes o faixes llombardes però sense arcuacions. Hi ha tres finestrals de doble biaix. La volta de la nau és apuntada i seguida, però l'arc triomfal és de mig punt i la coberta absidal de quart d'esfera. Al presbiteri hi ha pintures murals romàniques. Al mur meridional hi ha la portada primitiva, d'arc de mig punt, de dovelles curtes. La portada actual, en el frontis, és oberta en època tardana: pilastres i frontó amb boles ornamentals i la imatge del patró en baix relleu; a la llinda hi ha gravat l'any 1639.



Il·lustració XXI. Sant Pau de Fontclara, Girona

El monestir de Santa Cecília d'Elins (Alt Urgell) es troba documentat des del 865, com parròquia. La seva història presenta alguns interrogants, entre els quals destaca el caràcter de monestir femení a partir del 1079, quan hom va substituir una antiga comunitat masculina de tradició visigòtica que havia entrat en decadència per monges. Aquesta substitució sembla que es dona arran d'una crisi econòmica profunda que coincideix amb un període d'esforç constructiu i de debilitament de l'observança.³³⁵ Abans d'això es troben noms d'abats i d'abadesses, el que indicaria que es tractava d'un monestir mixt.

La important reforma del 1079 fou promoguda per acord entre el comte Emengol IV d'Urgell i el bisbe de la Seu. Per portar endavant aquella iniciativa es va disposar que el monestir de Sant Pere de les Puelles de Barcelona enviés unes monges a l'establiment renovat, alhora que s'encarregava de la seva vigilància, fins i tot intervenint en l'elecció de les abadesses. L'any 1080 es va consagrar una nova església. En els anys següents s'esmenten monjos al monestir, el que es podria explicar per l'existència de clergues que estarien al servei de la comunitat femenina. El darrer quart del segle XII l'interès femení per la vida monàstica floreix, i a les noves fundacions —ja cistercenques— s'uneixen noies no casades, vídues i també mullers que deixen als seus marits en favor de la vida religiosa.³³⁶

Les restes de l'església de l'antic monestir de Santa Cecília d'Elins han estat aprofitades per construir una casa de pagès amb les corresponents estructures agroramaderes. Malgrat tot, es fa perfectament visible dins de les construccions actuals l'antiga església, que tingué unes dimensions considerables i originàriament una planta basilical de tres naus encapçalades a ponent per tres absis semicirculars. Del cos de les naus només es conserven els

³³⁵ Cf. M. CABRÉ I PAIRET, «La comunitat de Santa Cecília d'Elins. Segles XI i XII», 122.

³³⁶ Cf. *Ibíd.*, 124.

murs perimetrals i el mur, amb tres arcs formers, que separava la nau central de la meridional, així com una part del brancal meridional de l'absis central i vestigis de la seva cobertura.

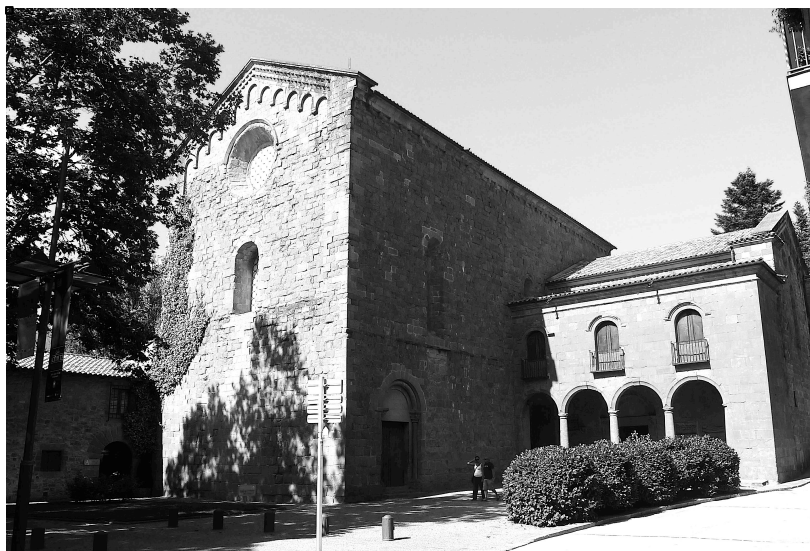


Il·lustració XXII. Santa Cecília d'Elins, Lleida

El monestir de Sant Joan de les Abadesses (Ripollès) fou una fundació personal del comte Guifré el Pilós, que el 885 creà un nou cenobi prop del Monestir de Santa Maria de Ripoll, per a una comunitat de monges benedictines. La primera abadessa fou Emma, filla de Guifré.³³⁷ El 1017, però, la comunitat fou dissolta. Hi fou instaurada una comunitat de canonges, fins que el monestir fou cedit a l'abadia benedictina de Sant Víctor de Marsella, que hi tornà a instal·lar una comunitat de monges (1098). Amb tot, els canonges, sota la protecció del bisbe de Vic i de la regla augustiniana reeixiren a instal·lar-s'hi definitivament el 1114 i hi restaren fins al 1484. D'aquesta data fins al 1581, el monestir fou regit per bisbes i

³³⁷ Cf. M.M. RIVERA GARRETAS, «El monacat femení. Segles VIII-XII», 109.

cardenals forasters i el 1592, el Papa Climent VIII, en suprimir les canòniques regulars agustines de Catalunya i Rosselló, erigí en col·legiata secular, suprimida pel Concordat de 1856. L'església romànica, que perdura en part refeta després del terratrèmol de 1428, fou renovada a partir de 1130 i consagrada el 1150.



Il·lustració XXIII. Sant Joan de les Abadesses, Girona

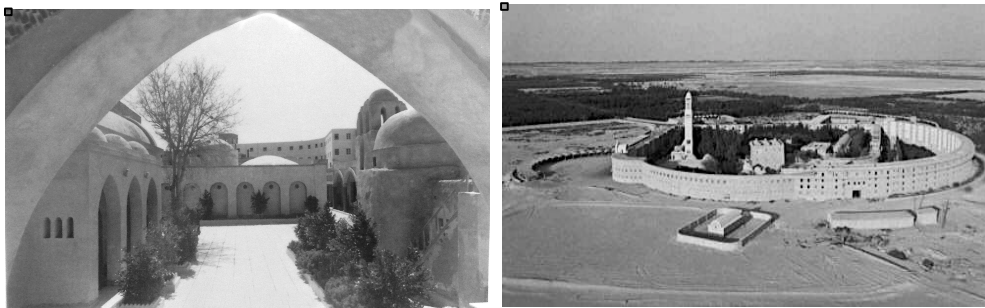
4.6. EVOLUCIÓ DE LA CONFIGURACIÓ ARQUITECTÒNICA DELS MONESTIRS DES DELS ORÍGENS FINS AL MODEL CLAUSTRAL CAROLINGI

A l'Europa occidental, el monestir es va constituir en època medieval amb una tipologia arquitectònica ben concreta i de valor universal, fonamentada en l'organització de l'espai a partir d'un claustre o un pati central envoltat de galeries porxades, com a peça generadora d'allò que ha estat anomenat com el model claustral.³³⁸ Aquesta morfologia va ser producte de la cultura carolíngia.

³³⁸ Cf. J.A. ADELL, *Arquitectura alt-medieval a Catalunya: una definició del tipus monàstic i canònic dels segles XI al XIII*, 554.

Tanmateix, abans que el monestir occidental assolís aquest elevat grau de sistematització, la seva organització arquitectònica havia estat multiforme, vacil·lant i sense arribar a una definició precisa; conclusió fàcil d'extreure després d'haver vist les variades formes de vida monàstica i ascètica.

Així, com ja s'ha esmentat abans, les primeres agrupacions cenobítiques són les del desert d'Egipte, en concret la laura de Sant Macari a Abu Makar Wadi'N Natrûn, que data a l'entorn de l'any 390 i que constitueix un conjunt de cel·les individuals, sense cap articulació arquitectònica aparent.³³⁹



Il·lustració XXIV. Edifici actual entorn a la laura de sant Macari, Egipte

Els cenobites coptes de sant Pacomi i de Shenute disposaven d'una forma d'organització més travada i unitària, a l'agrupar i intentar evitar la dispersió de les laures al voltant d'una sala comunitària; o bé en configurar edificis lineals amb cel·les juxtaposades.

Del nivell de simplicitat absoluta que presenten els primers establiments dels segle IV es passa a un molt més alt grau de complexitat arquitectònica a partir del segle V en coincidència amb la progressiva estructuració de les comunitats i el procés general de consolidació organitzativa de l'Església. Alguns dels edificis conservats d'aquesta època mostren un alt nivell de monumentalitat.

³³⁹ Cf. H.G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wadi'n Natrun*, II.

Aquest és el cas del ja esmentat Monestir Blanc de vers l'any 440, que agrupava un únic edifici en forma de mastaba tot el conjunt de dependències monacals. Es pot entrar a l'església a través d'un pòrtic que té un absis a l'extrem oest. A grans trets, es tracta d'una basílica de tres naus amb un santuari trilobulat, composta d'una zona central amb cúpula i tres absis amb semi-voltes. Els absis tenen dues files de cinc nínxols que alternen amb columnes. A l'extrem nord, hi ha un pòrtic en segon lloc amb un absis amb columnes.



Il·lustració XXV. Comparativa entre formes monàstiques a Egipte (segles IV-V)

Tanmateix, probablement, on millor es coneixen els establiments monàstics primitius és a Síria, un país que sota l'imperi d'orient va assolir entre els segles IV-VI una notable puixança que li va permetre un ampli desenvolupament de la tradició arquitectònica de l'antiguitat tardana. Tot i així, no es pot dir que es formés llavors un model únic i propi, ni tampoc que les tipologies siríaques influïssin en la formació del monestir occidental tipus. Això sí, veure les grans similituds ens permet entendre les necessitats bàsiques d'una comunitat cenobítica i com l'espai es distribueix respecte a aquestes necessitats. En aquest sentit, el tipus d'organització del cenobi d'Id-Dêr a partir de l'atri que precedeix l'església,³⁴⁰ constitueix una tipologia que es retroba, quasi idèntica, a ponent en el conjunt religiós descobert en el Suburbi septentrional del Francolí a Tarragona, datat

³⁴⁰ Cf. H.C. BUTLER, *Early Churches in Syria*, 85-88.

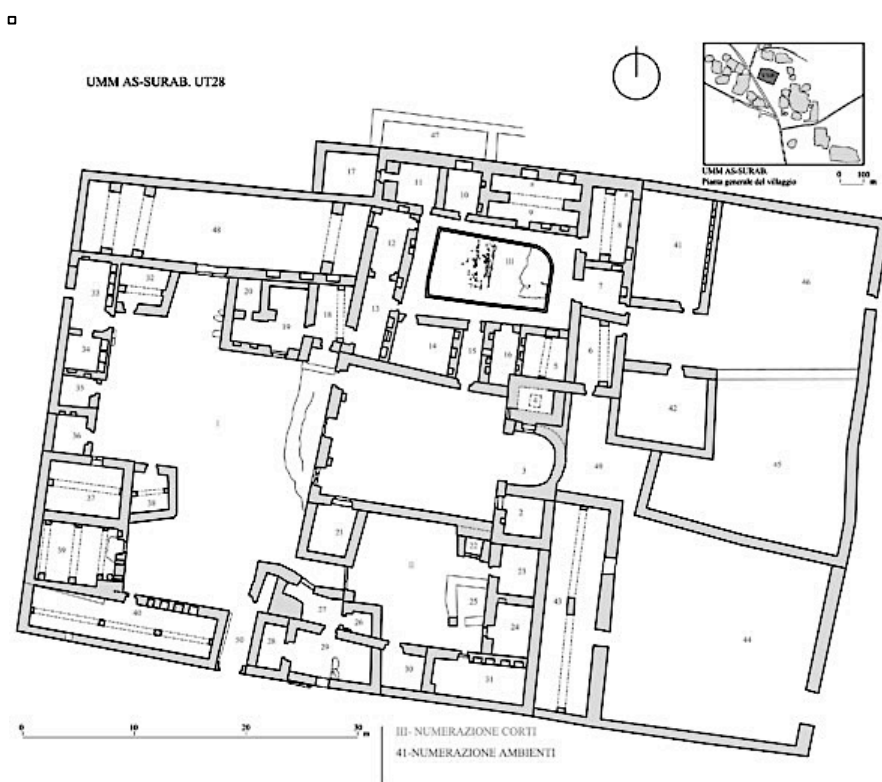
del segle V i al qual s'atribueix un caràcter monàstic. Aquest seria probablement, un model comú als conjunts monacals durant els segle IV–V a tots els territoris de l'imperi, de l'orient a l'occident.

El monestir siríac dels sants Segi i Bacus a Umm–Is–Surab, datat cap al 489, presenta un especial interès en relació amb el desenvolupament tipològic del monestir occidental. En aquest cas, el conjunt edificat s'ordenava al voltant d'un pati porticat a manera de peristil i a través de les dependències que l'integraven s'accedia a l'església, en lloc de trobar el temple adossat directament a la galeria porxada.³⁴¹ El model d'organització a l'entorn d'un pati tancat —igual al de la *domus* romana— va ser relativament comú a Síria, allunyant-se de l'arquitectura monàstica de l'orient bizantí. Ara bé, no sembla que es pugui prendre aquest model com l'antecedent directe dels cenobis occidentals claustrals sinó que, més aviat, s'ha de pensar en uns orígens comuns per a dues tipologies similars formalment, però allunyades en el temps i, és clar, també molt distants en les formacions socials i els contextos religiosos on es van desenvolupar.



Il·lustració XXVI. Monestir d'Umm–Is–Surab, Síria

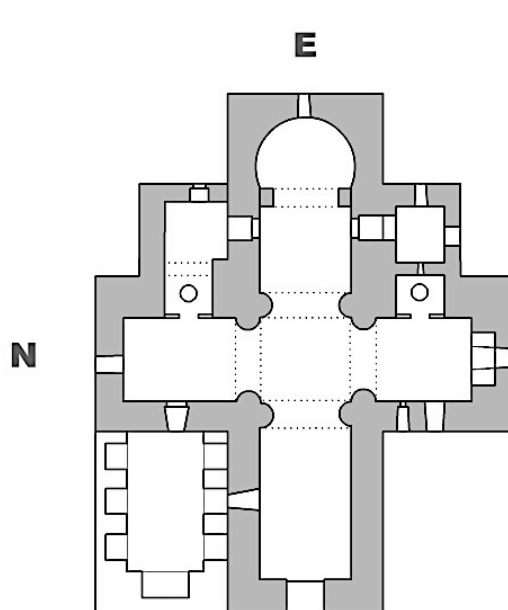
³⁴¹ Cf. H.C. BUTLER, *Early Churches in Syria*, 47.



Il·lustració XXVII. Planta d'Umm–Is–Surab, Síria

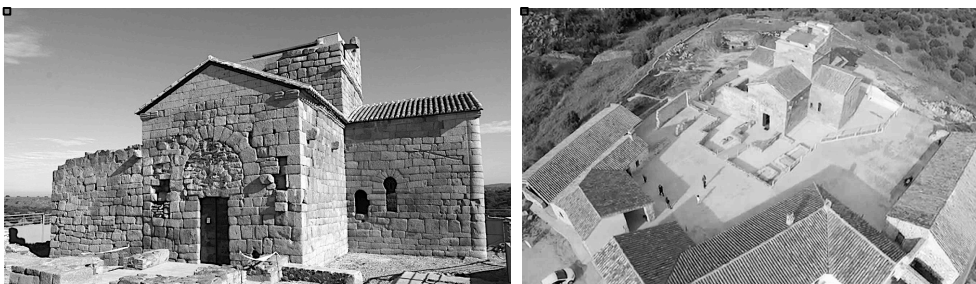
La disposició del monestir oriental, amb el temple exempt enmig d'un gran pati, és la mateixa que s'ha pogut identificar en les excavacions del monestir d'època visigòtica de Santa Maria de Melque (Toledo), on l'església ocupa el centre del clos tancat que integra les dependències del cenobi.³⁴² Aquest és, potser, l'exemple més complet de monestir hispànic de l'època, però la manca de més informació arqueològica fa saber fins a quin punt el seu ordenament arquitectònic era el d'un model prou generalitzat, ni tan sols si era un tipus rellevant o destacat entre altres monestirs del regne visigòtic.

³⁴² Cf. L. CABALLERO ZOREDA – J.I. LATORRE MACARRÓN, *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo): arqueología y arquitectura*, 22.



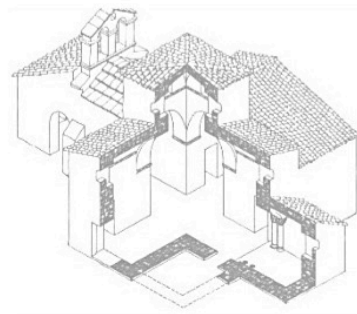
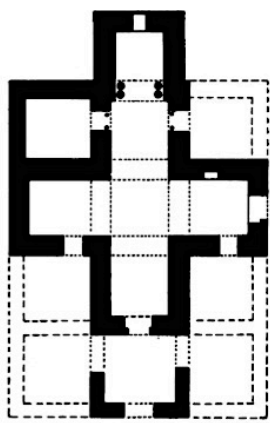
Il·lustració XXVIII. Planta de Santa María de Melque, Toledo

Altres exemples peninsulars com Santa Comba de Bande (Orense) o San Pedro de Mata suggereixen una organització similar a la dels monestirs irlandesos formats pels petits habitatges individuals dels monjos i tancats per un clos definit per una muralla a dins del qual també es situava l'església.



Il·lustració XXIX. Vistes de Santa María de Melque, Toledo

□



Il·lustració XXX. Planta i alçat de Santa Comba de Bande, Orense

Una disposició semblant podia haver estat la dels monestirs castellans del segle X com San Miguel de Escalada (Lleó), San Millán de Suso (La Rioja) o San Baudelio de Casillas de Berlanga (Soria), cosa que fa pensar en el manteniment de les formes arquitectòniques anteriors a la invasió musulmana.



Il·lustració XXXI. Monestirs de San Miguel de Escalada, Lleó,
y San Baudelio de Casillas de Berlanga, Soria

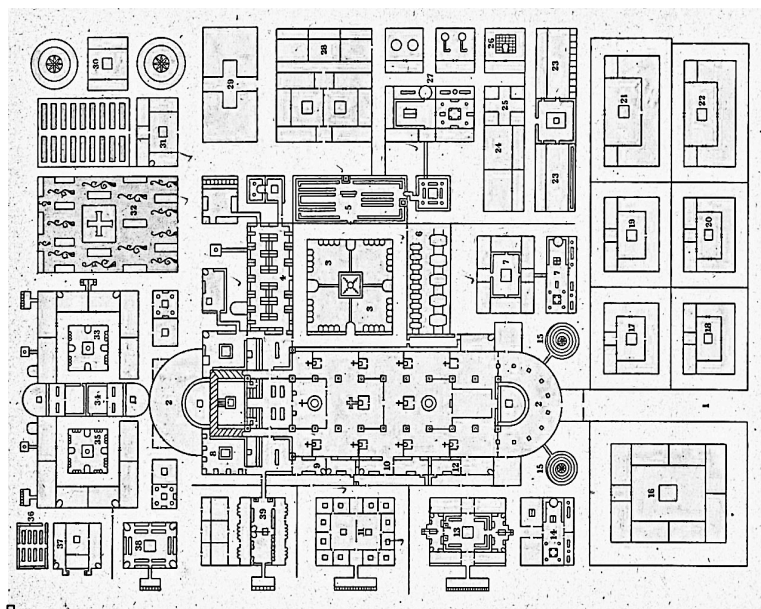
Del cenobi de Santiago de Peñalba (Lleó) és especialment interessant la descripció atribuïda al segle X, segons la qual els monjos hi portaven una vida semieremítica, de forma que cadascun d'ells residia en una cova o una cabana i només compartien l'església com a única peça comunitària del monestir.³⁴³



Il·lustració XXXII. Església i cenobi de Santiago de Peñalba, Lleó

Per contra, a l'extrem nord-oriental de la península, cap al segle X o potser abans es va introduir una nova forma d'arquitectura monàstica d'influència franca. Entre els processos unificadors desenvolupats dins l'imperi carolingi cal comptar la normativa única o la progressiva definició arquitectònica dels sínodes d'Aquisgrà dels anys 816 i 817 o la renovació de la regla de sant Benet per Benet d'Aniana. L'exemplificació de l'ideal monàstic claustral el trobaríem en un plànol que es conserva en Sankt Gallen, de principis del segle IX, on hi han anotacions precises sobre les funcions i condicions de cadascuna de les peces que el conformaven.

³⁴³ Es pot consultar A.L. FERNÁNDEZ MUÑOZ, «Estudio previo a la restauración de la iglesia de Santiago de Peñalba (León)» en I. REPRESA, *Restauración arquitectónica II*, Universidad de Valladolid: Lleó 1998, pp. 259-286.



Il·lustració XXXIII. Ideal monàstic claustral europeu del segle IX

Els testimonis arqueològics de monestirs com Sant Llorenç de Sous (Alt Empordà), Sant Pere de Casserres (Osona), Sant Pere de Portella (Berguedà), Sant Pere de Rodes (Alt Empordà) o Sant Sebastià dels Gorgs (Alt Penedès), tots ells bastits entre mitjans del segle X i al llarg del segle XI, posen en evidència que el claustre com a pati envoltat per galeries era una peça dotada de plena formalització arquitectònica, d'acord amb els models carolingis que es van definir en el segle IX.

Va ser l'aristocràcia local la que va desenvolupar una intensa i renovadora activitat constructora, dintre de la qual cal comptar amb la dotació d'una gran arquitectura per als monestirs de fundació pròpia o directament associats als seus llinatges. Si el domini carolí no havia generat arquitectura monumental monàstica en la seva remota perifèria catalana, si que ho va fer la societat comtal i feudalitzada.



Il·lustració XXXIV. Sant Llorenç de Sous, Girona



Il·lustració XXXV. Sant Pere de Casserres, Girona



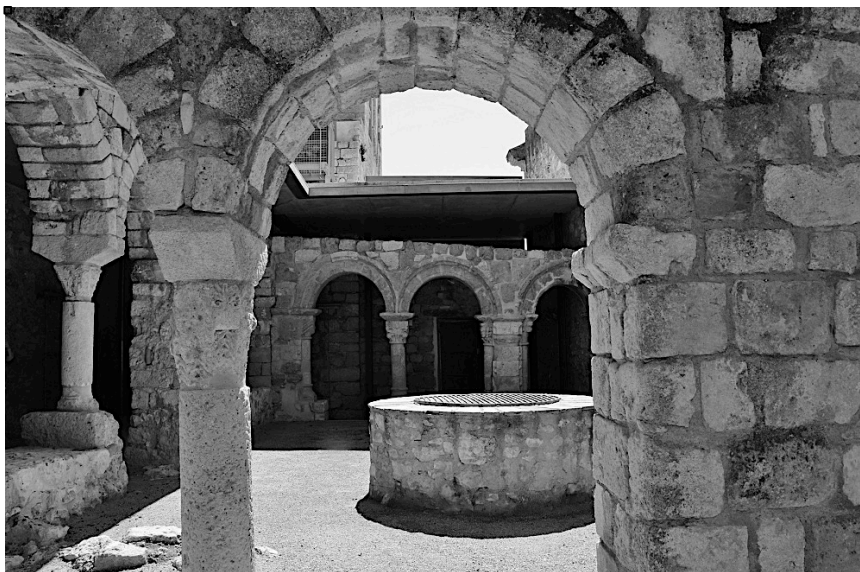
Il·lustració XXXVI. Sant Pere de Portella, Barcelona



Il·lustració XXXVII. Sant Pere de Rodes, claustre superior, Girona



Il·lustració XXXVIII. Sant Pere de Rodas, claustre inferior, Girona



Il·lustració XXXIX. Sant Sebastià dels Gorgs, Barcelona

5. LA SOCIETAT HISPANA TARDOANTIGA I MONACAT

5.1. EL MÓN HISPÀ TARDOANTIC

5.1.1. Aspectes religiosos i socials

A Hispània es van donar una sèrie de condicions que, com en altres parts de l'imperi, van afavorir un primerenc arrelament del cristianisme, com l'existència de comunitats jueves i orientals en general. Les fonts literàries ens donen unes testimonis massa genèrics i de discutible valor, a excepció dels canons del concili d'Elvira del segle IV i la carta del bisbe Sever de Menorca del segle V.³⁴⁴ En un principi, els estudiosos han documentat la presència jueva precisament en zones altament romanitzades i desenvolupades i en nuclis rics i mercantils, «pols d'atracció de tot tipus d'elements forans i concretament d'orientals».³⁴⁵

Tot i així, la difusió del cristianisme va ser lenta i va coexistir amb l'existència de pràctiques rituals i creences paganes que «encara vinculades al sistema religiós romà tradicional van guardar sobretot relació amb l'àmbit indígena».³⁴⁶ Els propis cristians encara mantenien els costums i els rituals tradicionals per fer front a circumstàncies adverses i catàstrofes naturals. A més, els cultes místics havien arrelat amb força en les zones més romanitzades, especialment en l'àmbit urbà, i entre els grups socials més rellevants i de més alta projecció política. La vitalitat del paganisme queda confirmada en la Tarraconense a través d'una carta enviada pel papa Sirici a Himeri de Tarragona el 385 en la que lamenta l'existència de tantes persones sense batejar i a la vegada l'informa sobre la prohibició de rebre el Cos i la Sang de Crist als que havien caigut en apostasia i havien tornat a donar culte als ídols:

³⁴⁴ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 155-159.

³⁴⁵ J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 664.

³⁴⁶ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 141.

Hi ha alguns cristians que han caigut en l'heretgia —mai no ho haguéssim de dir!— i han quedat tacats pel culte dels ídols i la participació de sacrificis; manem que aquests siguin apartats del cos i la sang de Crist amb la qual havien estat redimits en el nou naixement del baptisme. Si després, tornant en si, es penedeixen de llur pecat, hauran de fer-ne penitència tota la vida i podran rebre al final la gràcia de la reconciliació, perquè, adoctrinats pel Senyor, no volem la mort del pecador, sinó que es converteixi i visqui.³⁴⁷

En època medieval es van elaborar llegendes sobre una evangelització de la Península per part de l'apòstol Jaume i els set homes apostòlics enviats per sant Pere i sant Pau com a bisbes de certes ciutats hispàniques.³⁴⁸ Però aquesta possibilitat no la corrobora cap font baix imperial o visigoda. No es té cap dada abans de l'any 600 que es pugui utilitzar seriosament per a la defensa de les tradicions jacobees, essent, a més el culte a sant Jaume a la Península d'època tardana. L'arribada de sant Pau a Hispània si sembla més possible. D'una banda, es basa en textos més fiables: la Carta als Romans de sant Pau, l'Epístola als Corintis del papa Climent de Roma, etc.;³⁴⁹ a més, entre la seva posada en llibertat a Roma, l'any 63, i el seu empresonament a l'any 64, sant Pau va tenir temps de visitar Hispània breument, ja que era la seva intenció. De tota manera, el que no s'hagin conservat records de comunitats cristianes fundades per ell resultaria estrany donada la rellevància que hauria tingut.

En qualsevol cas, és a finals del segle II i principis del segle III quan es registren dades de més pes. Aquestes ens mostren que a principis del segle III el cristianisme estava ja considerablement estès a la Península. Aquesta expansió va ser el resultat de l'acció de gent de diferents procedències i estrats socials, que van difondre la seva fe

³⁴⁷ Sirici, *Ep.* 3,4: PL 13,1132-1133.

³⁴⁸ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 664.

³⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, 665.

en cercles propers com la família, els veïns o els amics. Així doncs, el cristianisme primitiu d'Hispania era de petites comunitats, sovint al voltant d'una família o un grup de famílies conegudes o veïnes.

De totes maneres, es desconeix exactament la procedència d'aquests primers portadors del cristianisme. Hi ha qui proposa una procedència africana, basant-se principalment en fonts literàries i arqueològiques. Ambdues Esglésies, africana i hispana mantienien una proximitat indiscutible en la manera de gestionar controvèrsies de tipus disciplinar o pastoral. Fins i tot, les actes dels màrtirs hispans, com les de sant Fructuós, Auguri i Eulogi, màrtirs a Tarragona el 259, reproduïxen en part l'estructura de la *passio* de san Cebrià de Cartago.³⁵⁰ Les restes materials i artístiques demostren una forta connexió comercial i artesana. A la vegada, les restes arqueològiques de les basíliques de la zona meridional de la Península del segle IV responen a una planta típicament africana amb àbsides contraposats. També els baptisteris responen a models africans. D'aquestes similituds s'ha deduït una semblança notable entre els usos i ritus litúrgics. El que no es pot negar és la influència africana a Hispania, en gran mesura probablement per la força carismàtica i altura literària, doctrinal, pastoral i intel·lectual de dues figures com sant Cebrià de Cartago i Tertul·lià.

Tot i així, és massa agosarat reduir-ho tot a un moviment evangelitzador nord-africà únic. M. Sotomayor prefereix parlar «d'influències i, tal com ho reflexa la documentació arqueològica i literària, de comunitats impulsades per individus o grups de cristians de distinta procedència»,³⁵¹ no només africana, sinó també oriental romana i gala. En el cas de la Tarraconense és normal el contacte amb les esglésies de Cartago al ser la regió peninsular més pròxima, especialment després de les invasions germàniques que debiliten els vincles amb Itàlia.

³⁵⁰ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 168.

³⁵¹ *Ibid.*, 171.

L'influx d'altres esglésies es percep per exemple en la litúrgia hispana deutora dels ritus gal·licans, principalment amb la figura de Cesari d'Arle com demostra la seva identificació d'algunes de les seves homilies en la litúrgia hispana.³⁵² La reglamentació canònica impulsada per aquest bisbe va tenir una gran influència en els concilis celebrats a la Tarraconense, com el de Tarragona de 516 o el de Girona de 517. A més, la presència de trets orientals en els ritus gal·licans–hispanics s'explica pels estrets contactes de l'àrea costera de la Gàl·lia meridional amb els ports d'Antioquia i Alexandria.

Tot i que els primers sarcòfags romano–cristians a Hispània daten del segle IV, es pot demostrar que havien comunitats cristianes amb anterioritat. El fet més evident són les persecucions i el consegüent culte martirial. Les creences cristianes s'oposaven frontalment al politeisme greco–romà. Les pràctiques religioso–culturals romanes —festivals pagans, veneració dels déus, culte a l'emperador— eren desaprovades pels cristians i aquest rebuig tenia a la vegada derivacions econòmiques. Per tant, el cristianisme no només refusava alguns dels pilars de l'autoritat imperial, sinó que a més provocava situacions nocives per a l'economia romana. Les autoritats van iniciar esbarts de repressió contra els cristians.

La persecució de Deci, de l'any 249 o començaments del 250, va ser la primera testificada a la Península Ibèrica. Deci va emetre un edicte obligant al compliment dels sacrificis oficials.³⁵³ Va haver–hi cristians que es van negar a sacrificar i van patir les conseqüències. També hi va haver els que van sacrificar i els que, sense arribar a sacrificar, van obtenir els certificats (*libellus*) de manera fraudulenta. Després de les persecucions aquests últims tenien en contra a bona part de les seves comunitats. Encara que en general es va concedir el perdó a aquells que s'havien penedit, els pastors que van obtenir aquests certificats van ser apartats de les seves seus. Això va

³⁵² Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 172.

³⁵³ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 666.

provocar nombroses querelles. El successor de Deci, Valeri, va iniciar una nova persecució entre el 257 i el 259.³⁵⁴ Aquesta va ser de caràcter més selectiu i es va dur a terme de manera gradual mitjançant decrets. El primer decret va prohibir les reunions de cristians, va propiciar el tancament de cementiris i va promoure el desterrament dels pastors que no sacrificuessin. El segon decret va generar enduriment de les penes, anant aquestes des de la pèrdua de béns fins a la mort.

També durant la persecució de Dioclecià, que va durar entre el 303 i el 311, van perdre la vida bon nombre de cristians màrtirs.³⁵⁵ Les gestes i històries d'aquests màrtirs van originar un intens culte martirial que es va anar desenvolupant durant tot el segle IV. Al vincular el passat d'una comunitat cristiana amb algun màrtir de les persecucions proporcionava un gran prestigi i autoritat, incrementat per la devoció a les relíquies i els *martyria*. Les Esglésies es van anar adaptant per a transformar les *memoriae* «en edificis aptes per la sinaxis eucarística, donant lloc a la presència de la nau central de dos pols litúrgics».³⁵⁶

L'expansió del cristianisme i la proliferació de comunitats de fidels van obligar a les institucions eclesiàstiques a establir una estructura organitzativa cada cop més complexa. L'absència de models propis va ser resolta amb l'adaptació de la praxis administrativa baiximperial a l'ordenament religiós cristià. Així doncs, el territori hispà va quedar dividit en diverses províncies eclesiàstiques, responsable de les quals hi havia un bisbe metropolità que residia normalment en la capital administrativa.³⁵⁷ Amb el propòsit d'adoptar i oferir una postura comú entorn a qüestions d'ordre intern, disciplinàries, litúrgiques o doctrinals, els bisbes es van reunir en

³⁵⁴ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 163.

³⁵⁵ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 667.

³⁵⁶ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 166.

³⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 173.

concilis de major o menor abast. Entre el 300 i el 313 es va celebrar a Elvira, ciutat pròxima a Granada, el que s'ha considerat el primer concili hispà.³⁵⁸ Llavors ja es va establir que «només es podien rebre les ordres ministerials en la província en la que s'havia rebut el baptisme».³⁵⁹ El nombre de seus presents ens dóna una idea de l'expansió aconseguida, encara que, per proximitat geogràfica, la gran majoria dels participants eren de la Bètica.

Els destinataris d'algunes de les disposicions permeten analitzar en quins estrats socials havia calat el cristianisme: *flamines*, grans propietaris de terres, propietaris d'esclaus i fins i tot aurigues, còmics o esclaus. S'intenta canalitzar la conducta dels cristians en haver de viure aquests en una societat pagana i amb altres religions presents. Especialment es castigava la relació amb els jueus —cànons 16, 49, 50, 78—, probablement pel seu més acusat proselitisme. Donat que la normativa recollida en el concili va ser elaborada en un moment en el que el cristianisme no va tenir caràcter oficial i per un òrgan, l'assemblea de bisbes, amb competències exclusivament religioses, el seu àmbit d'aplicació quedava limitat a la comunitat devota. Persistien formes de culte als déus pagans, convertits en éssers subordinats a l'autèntic Déu únic: «el cànon 41 prohibeix per la seva condició impura i idòlatra les estàtues en les cases i només es permet la seva ubicació en les zones reservades als esclaus»³⁶⁰, desaprovant el cànon 60 la seva destrucció.

A la vegada, el concili intenta regular la tendència ascètica que es donava en les províncies hispanes. El cànon 13 deixa molt clara la condemna d'excomunió a aquelles verges consagrades que trenquen la seva promesa de castedat:³⁶¹

³⁵⁸ Cf. M. SOTOMAYOR, «El concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispánica», 189-199.

³⁵⁹ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 174.

³⁶⁰ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 146.

³⁶¹ Cf. A. MASOLIVER, *Història del monacat cristià. Els segles XIX i XX*, 156.

*Virgines, quae se deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini servierint non intellegentes, quod admiserint, placuit nec in fine dandam eis esse communionem. Quod si semet persuaserint, quod infirmitate corporis lapsae fuerint, etiam tempore vitae suae huiusmodi feminae egerint poenitentiam et abstinerint se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.*³⁶²

Les *Virgines Deo sacratae* eren dones verges consagrades a Déu mitjançant ritu solemne, amb el qual se'ls atorgava des d'antic un vel a manera d'insígnia de la consagració, i més tard un anell com a símbol de la seva unió amb la divinitat. Ho feien mitjançant una resolució personal i un compromís amb elles mateixes i amb la seva fe: el *pactum virginitatis*. Vivien en les seves respectives llars i amb els seus familiars. Cal inferir sobre aquestes mencions que el concili d'Elvira fa sobre l'assumpte és que el nombre de verges consagrades no era menyspreable, prova que la virginitat i la continència estaven ja previstes per les comunitats cristianes hispanes primitives com pràctiques ascètiques.³⁶³ Actes de concilis posteriors ens confirma aquesta opinió:

Ut devota si adulteraverit decem annos poeniteat; si maritum duxerit, non permittendam ad poenitentiam, nisi maritus discesserit. Devotam peccantem non recipiendam in ecclesiam, nisi peccare desierit et desinens egerit aptam poenitentiam decem annis, recipiat communionem. Prius autem quam in ecclesia admittatur ad orationem, ad nullius convivium christianae mulieris accedat; quod si amissa fuerit, etiam haec quae eam receperit habeatur absentia; corruptorem etiam par poena constringat. Quac autem maritum

³⁶² *Concilium Eliberritanum Documenta Omnia, De Ecclesiae Gentiumque Iure*, consultat en línia a través de: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0314-0314__Concilium_Eliberritanum__Documenta_Omnia__LT.doc.html

³⁶³ M. SOTOMAYOR, «El concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispánica», 189-199.

*acceperit non admittatur ad poenitentiam, nisi adhuc vivente ipso marito caste vivere coeperit, aut postquam ipse discesserit.*³⁶⁴

El primitiu cristianisme hispà, no influït encara per la patristica ni les rigoroses convencions eclesiàstiques posteriors, era en gran mesura integrador, especialment amb referència al paper femení dins de les seves comunitats. Prova d'això seria l'existència d'aquest grup de dones que, mitjançant la seva unió mística amb la divinitat, oferien la seva castedat a canvi d'una vida, si més no, diferent, en la qual la missió religiosa i el treball comunitari serien determinants, però que no obstant això comptaven amb el suficient albir com per desviar-se en molts casos, com ho prova el fet que s'estipulen càstigs severes en contra seu. És obvi que, en aquell temps, la *stabilitas loci* benedictina que marcava al monacat cristià a partir del segle VI no tenia gaire sentit entre les *virgines*, al menys entre les de certa rellevància social i poder econòmic. La dada més significativa que ens aporta l'exemple d'Egèria i el seu *Itinerarium* per Terra Santa és suposar que aquesta autonomia bé podria ser comú entre les *virgines* hispanes de les comunitats primitives.³⁶⁵ Davant d'això, ens sembla estar més davant d'un fenomen antropològic i social que merament religiós, on la lliure castedat femenina actuaria com a vincle ascètic entre l'ésser i la seva eterna recerca ontològica.

A finals del segle IV, passades les persecucions i amb un cristianisme ja molt estès a tota la Península, les jerarquies eclesiàstiques es van tornar poderoses, vivien en condicions molt còmodes comparades amb la resta de la població i van guardar

³⁶⁴ Conc. I de Toledo, can. XVI (celebrat l'any 397-400).

³⁶⁵ Egèria era originària d'algun lloc de la Gallaecia, potser de Cauca, actual Coca (Segòvia), que en aquell temps es circumscribia dins d'aquesta província romana. Sabem que pertanyia a una família acomodada, possiblement vinculada a Teodosi el Gran, i que s'havia consagrat com *virgine*, per la manera en què es refereixen a ella textos posteriors: *Beatissimae sanctimonialis* o *abatissa*, així com per la menció en la seva obra a les que ella anomena «les seves germanes, germanes de consagració, a les què es refereix com *Dominae animae meae, domnae lumen meum* o *Dominae sorores*».

gelosament el seu dret de vetllar per la doctrina. Les invasions van afectar profundament al teixit administratiu romà sobretot a nivell local, «i les magistratures i competències municipals, donades les responsabilitats i obligacions que els hi eren inherents, eren percebudes més com una pesada càrrega que com l'honor cívic que representaven abans». ³⁶⁶ En aquestes circumstàncies, el bisbe assumeix un protagonisme inusitat com a màxima autoritat de la ciutat, cuidant de la fundació i dotació de les esglésies i monestirs i administrant els béns eclesiàstics. En aquest sentit, disposava d'un «capital ideològic que podia ser instrumentalitzat per a satisfer els desitjos de poder personal i l'ambició política de les famílies aristocràtiques». ³⁶⁷ El poder econòmic i social de l'Església va anar creixent amb el pas del temps.

Els beneficis inherents a l'exercici d'algunes responsabilitats eclesiàstiques, principalment l'episcopal, van constituir un gran al·licient per atreure a l'aristocràcia senatorial al credo cristià i a la incorporació a la màxima jerarquia eclesiàstica. Al llarg del segle IV «la cúspide de l'Església va quedar en mans de representants de les oligarquies municipals i de l'aristocràcia provincial de manera que l'episcopat es va anar identificant progressivament amb els grups socialment dirigits». ³⁶⁸ Amb freqüència es relacionaven aquestes ràpides conversions amb l'ambició.

En aquest ambient fastuós de veritable riquesa i luxe van renunciar molts aristòcrates d'ambdós sexes i membres de l'alta societat romana, practicant el més rigorós ascetisme. És suficient recordar a Marcel·la, Paula o esmentar d'altres com Melània la Vella, que era de família senatorial. De les grans famílies romanes procedien les dames, que practicaven l'ascetisme dintre de les seves mansions, dirigides per sant Jeroni. Aquest ascetisme dels cercles

³⁶⁶ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 184.

³⁶⁷ *Ibid.*, 185.

³⁶⁸ *Ibid.*, 190.

romans, remunta sense cap dubte a la tradició de *continentes*, *virgines*, *viduae*, que en els primers segles cristians havien portat una vida de mortificacions i de pregària en el si de les seves famílies. Tanmateix, l'estil de vida s'havia modificat més, en part, pel contacte amb el monacat oriental a través d'Atanasi i més tard per la pròpia experiència de viatjar als nuclis monàstics orientals.³⁶⁹

També dels estrats mitjans i inferiors de la societat pertanyien altres ascetes. Per exemple, Martí de Tours va ser soldat, Hilarió havia estudiat gramàtica i literatura, Macari havia estat tallador de pedres precioses, Apol·loni s'havia dedicat al comerç, també molts eren d'origen esclau o servil. Però amb el temps canviaria la situació, perquè diverses lleis i disposicions van lligar per herència els camperols, especialment als del colonat, a la terra, i també als artesans als seus oficis. D'aquesta manera era molt difícil que les classes mitjanes i populars poguessin accedir al monacat. Altrament, en les classes altes del segle IV existia un cert rebuig per Roma i per tot el que significava la seva història i la seva cultura. Els ascetes rebutjaven l'escala de valors socials en els que havien viscut i fins i tot el cristianisme descafeïnat de l'Església oficial. Sentien la necessitat de depreciar qualsevol riquesa, cobrint-se amb vestits aspres de cilici o rudes llanes, dejunant sovint, sent caritativament amb tots els seus béns i portant una vida d'extrema austeritat i de constant oració.

Els eremites i monjos es retiraven als deserts o a espais allunyats de la vida urbana, la qual rebutjaven. Molts d'ells no tenien cap problema en sentir-se absolutament independents davant el poder civil i religiós. La crítica al clergat ja li havia costat a sant Jeroni fugir de Roma. La crítica a l'emperadriu de Bizanci per part de sant Joan Crisòstom, morir en el desert. I aquests no són els dos únics exemples coneguts, hi ha molts altres. No se li va escapar a l'últim gran historiador de Roma, el pagà Ammià Marcel·lí, la dualitat que

³⁶⁹ Cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad*, 233.

s'observava en l'Església cristiana entre el luxe escandalós dels bisbes de Roma, i la seva corrupció per les riqueses i el poder religiós i la vida senzilla d'altres seguidors de Crist.

Melània la Jove, d'ascendència Hispania i de família senatorial, va ser una d'aquelles joves que es sentia atreta per la vida ascètica. Quan ho va comunicar al seu pare, aquest va decidir desheretar-la i repartir el seu patrimoni entre els seus altres fills. Però més tard, abans de morir, va canviar d'idea. Melània, juntament amb el seu espòs van dedicar els seus esforços a portar una vida cèlibe i al servei dels altres. Geronci, el seu biògraf, es va proclamar «successor de la benaventurada Melània».

Ella va morir a l'any 439 i Geronci va començar el seu govern més tard al 441. L'havia acompanyat en els seus viatges i coneixia al detall la seva vida. L'any 406, seguint els consells de la seva àvia, Melania la Vella i d'acord amb la seva mare Albina i el seu espòs Pinià, Melània va decidir abandonar la seva rica residència romana per mudar-se al costat dels seus servents a una casa de camp propera a Nola, prop del seu parent llunyà Paulí de Nola. Al 408, davant la invasió dels bàrbars, va preferir mudar-se a les finques que la seva família posseïa prop de Messina (Sicília) on van viure amb gran austeritat, dedicant-se a la cura dels necessitats i els presos.

Atrets per la seva fama, molts i moltes joves es van reunir al seu voltant, fundant centres de vida monàstica. Van decidir vendre les seves possessions a Itàlia per donar-les als pobres abans de passar al nord d'Àfrica en el 410, instal·lant-se en Cartago i Tagaste (Numídia), on van fer amistat amb Agustí d'Hipona i es van dedicar a una vida de pietat i obres de caritat. Va fundar «dos grans monestirs, donant-los dels ingressos suficients, el primer habitat per 80 homes i el segon per 130 verges».³⁷⁰

³⁷⁰ Geronci, *Vita Melaniae*, 22.

Melània destacava per la seva austeritat, alimentant-se frugalment cada tercer dia i ocupant-se principalment de copiar manuscrits en grec i llatí. Al 417 va decidir anar a Jerusalem amb el seu marit i la seva mare, on viuria vint anys. Allí va continuar les seves donacions als necessitats amb el producte de la venda de les seves propietats a Hispània i va fundar un monestir, prop de la Muntanya de les Oliveres. A Betlem va conèixer a Jeroni d'Estridó, convertint-se en un fidel amic i col·laborador. Va ser a visitar els Pares del desert al bressol del monacat oriental a Egipte, passant per Alexandria, quedant profundament impressionada per la senzillesa de la seva vida ascètica. Al 431 moriria la seva mare Albina i un any després el seu marit. Al 436, va anar a Bizanci, a consolar el seu ric oncle Rufí Antoni, que va accedir a ser batejat molt malalt, malgrat la seva fe pagana.³⁷¹

L'emperadriu Èlia Eudòcia, durant un pelegrinatge a Jerusalem al 437, li va demanar consell per fer donacions a les esglésies i monestirs de la Ciutat Santa.³⁷² El desembre del 439, Melània sent aproximar-se a la mort i es dirigeix a Betlem per assistir a la Missa de Nadal, on va pregar per les seves germanes, les va beneir i va demanar perdó per la seva severitat. Finalment, moriria pacíficament el 31 de desembre d'aquell mateix any. El seu monestir va entrar en el Leccionari de Jerusalem com a estació litúrgica. Seria destruït en el 614 durant les invasions perses.

El prestigi que Melània tenia entre l'estament sacerdotal va quedar ben patent en el seu funeral.³⁷³ Havia conegut a les principals figures intel·lectuals i de l'ascetisme de la seva època. La seva biografia escrita per Geronci ens dóna molts detalls de la societat i de l'ambient religiós aristòcrata del moment. Ells a través de les seves

³⁷¹ Cf. Geronci, *Vita Melania*, 55.

³⁷² Cf. *Ibíd.*, 53.

³⁷³ Cf. J.M. BLÁZQUEZ, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad*, 281.

aloïnes i grans donacions va sostindre a aquesta grans homes de l'Església. A la vegada va exercir com exemple per a molts altres, tant per la seva generositat com per la seva manera de viure.

Davant el luxe i la cobdícia de les classes adinerades romanes, van sorgir moviments ascètic-socials que buscaven alliberar els creients de la materialitat i preparar-los realment per a la consecució del Regne de Crist. Un d'aquests moviments va ser el fundat per Priscil·lià, procedent de la Lusitània.³⁷⁴ Aquest i el seu mestre es van retirar a Galícia, on va créixer ràpidament el nombre d'ascetes priscil·lianistes. Cap el 379 el moviment havia quallat fortament. Diversos bisbes, com Instanci i Salvià, i persones pertanyents a la intel·lectualitat es van adherir també al moviment.³⁷⁵ Alhora, al priscil·lianisme li van sorgir enemics.

La situació d'enfrontament es va agreujar en ser consagrat bisbe d'Àvila Priscil·lià, fins llavors un simple laic, per diversos bisbes partidaris seus. L'enfrontament va ser especialment dur amb el bisbe de Mèrida Hidaci.³⁷⁶ Aquest i altres van acusar a Priscil·lià de practicar la màgia i d'haver estat ordenat invàlidament. Finalment, l'emperador Gracià va bandejar als priscil·lianistes de la província, instal·lant-se Priscil·lià, Instanci i Salvià a Aquitània.

No obtenint ajudes des d'Itàlia, finalment Priscil·lià i els seus seguidors aconseguen mitjançant suborns ser retornats a les seves diòcesis, el que va aguditzar els enfrontaments. Després de ser assassinat Gracià (383), l'usurpador Magne Màxim, buscant «el reconeixement de l'august oriental Teodosi»³⁷⁷, decideix que es jutgi a Priscil·lià i als seus seguidors a Bordeus.³⁷⁸ Priscil·lià va recórrer per ser jutjat per un tribunal civil (Trèveris). En el judici Priscil·lià i els seus

³⁷⁴ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 672.

³⁷⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 204.

³⁷⁶ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 673.

³⁷⁷ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 208.

³⁷⁸ Cf. J. LYNCH, *Historia de España I*, 593.

seguidors van ser finalment acusats de màgia, heretgia i maniqueisme i condemnats a morir decapitats.³⁷⁹ Priscil·lià va ser executat a l'any 385.³⁸⁰

Amb la sentència de mort de Trèveris s'ha superat una frontera important. Amb això, el tracte de l'Església i l'Estat amb l'heretgia ha arribat a un punt del que, en el futur, ja no serà possible retrocedir. Fins aquest moment, la resposta de l'Estat al dissens teològic i l'heretgia era quasi sempre l'exili i la confiscació de béns. Fins el 382 Teodosi amenaça per primera vegada als heretges amb la pena capital. Trèveris utilitza la pena capital com mitjà per a superar presentablement els conflictes teològics i amb això trepitja terra inexorablement funesta. Tanmateix, s'ha de valorar que, excepte el procediment seguit contra els priscil·lianistes, l'antiguitat no coneix ulteriors processos d'heretges amb desenllaç fatal. Només en l'Edat Mitjana es continua així. Els fets de Trèveris van facilitar en el futur a l'Església la lluita contra els heretges; en aquesta operació va poder comptar amb l'ajuda de l'Estat cristià, que li prestà l'espasa.³⁸¹

El priscil·lianisme es va seguir desenvolupant de totes maneres en la Península, sobretot a Gallaecia, fins a més o menys l'any 600. Els priscil·lianistes es consideraven membres d'un grup d'ascetes que buscaven la perfecció espiritual. La seva base doctrinal no diferia dels dogmes professats pel cristianisme ortodox. La seva fe era cristocèntrica, les seves expectatives apocalíptiques descansaven en la resurrecció dels cossos i en l'existència d'un judici, i de cel i infern.

Els seus principis morals apareixen regits per un clar dualisme presidit pel Déu i pel dimoni i l'absolut rebuig al desig carnal, enaltint el celibat encara que enaltís el matrimoni com a mitjà per a controlar la concupiscència.³⁸² Les seves activitats quotidianes es regien per

³⁷⁹ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 673.

³⁸⁰ Cf. M. VIDAL, *La moral en el cristianismo antiguo (ss. I-VII)*, 454.

³⁸¹ J. RIST, «Violencia estatal al servicio de la Iglesia: la ejecución de Prisciliano en 385 y la política religiosa imperial», 202-203.

³⁸² Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 212.

les pràctiques ascètiques: alimentació vegetariana, abstenició d'alcohol, dejuni dominical durant tot l'any, exigència del celibat a la jerarquia eclesiàstica i la seva recomanació als laics, la pobresa voluntària, l'abolició de l'esclavitud, l'allunyament del món en general i en conseqüència el menyspreu pels béns mundans. Tendien a retirar-se a llocs llunyans, oratoris i cel·les on es reunien grups d'homes, dones i mixtes per a la lectura i exegesi dels llibres sagrats, inclosos els apòcrifs.³⁸³

Hi havia una llibertat d'accés al coneixement que obria un horitzó de participació a les dones inexistent a l'Església occidental i, per tant, va ser motiu d'escàndol i vist com una possible amenaça a l'autoritat jeràrquica. Les constants referències a la presència femenina en el moviment priscil·lianista reflecteixen l'èxit aconseguit sobretot entre les dones d'estatus privilegiat, per a les que, amb una posició econòmica acomodada i una elevada formació cultural inclús superior a la de molts membres de la jerarquia eclesiàstica, s'obre una porta que les permet oferir les seves qualitats al servei de l'Església i involucrar-se en la vida de la seva comunitat, assumint responsabilitats i tasques que les estructures, rígides i de naturalesa patriarcal, els hi negaven.³⁸⁴

Es tenen referències sobre la presència de simpatitzants del priscil·lianisme a la Tarraconense i que pertanyien a les famílies més poderoses de la província, comptant amb el recolzament popular i amb la permissivitat de la majoria del clergat catòlic. En l'epístola 11 es poden distingir dos discursos diferents, les paraules que Consenci dirigeix a Agustí i el relat de Frontó, que ocupa la part central de l'epístola. Mostra de manera clara la pervivència en els anys 420–421 de les tensions entre simpatitzants del priscil·lianisme, clergues permissius i radicals.

³⁸³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 213.

³⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 215.

Per un costat, els seguidors del priscil·lianisme, en particular el prevere Sever, pertanyents a la poderosa i influent aristocràcia tarraconense, emparentats amb la màxima autoritat política, el *comes hispaniarum* Asteri, comptaven amb el recolzament popular, dels soldats i fins i tot de preveres i bisbes, com Agapi. A més, gaudien de la postura benèvola i tolerant d'alguns altres, com el bisbe d'Osca Siagri i el metropolità Ticià, que quan rep els còdexs herètics no emet una condemna directa sinó que encarrega al bisbe de la diòcesi on s'havia ordenat Sever que examini la seva ortodòxia.³⁸⁵ Per un altre costat, els fanàtics i rigoristes usaven forts mètodes repressius, compartits per una part del clergat gal, entre els que destaca el bisbe Patrocle d'Arle i per Consenci, que havia donat instruccions a Frontó per a que defensés l'ortodòxia fèrriamment.

Paradoxalment, els heretges van aconseguir desfer-se del parany i mantenir el recolzament majoritari del clergat i del poble³⁸⁶ i, fins i tot, van aconseguir que el concili reunit per a jutjar la situació resolgués al seu favor.³⁸⁷ L'epístola també fa notar que la disputa religiosa podia ser un mitjà utilitzat per algunes faccions per eliminar o debilitar políticament als seus adversaris. Frontó sembla sustentat per una facció molt menys potent i rival de la dels *comes* Asteri que voldria adquirir un major protagonisme social i polític. La seva manera d'actuar és excessivament insolent i segura com per a estar sol, política i eclesialment. A més, els seus aliats no serien ni pobres ni insignificants, com es presenten en el relat, ja que Frontó hauria construït a les seves expenses un monestir a Tarraco.³⁸⁸

³⁸⁵ Cf. Consenci, *Ep.* 11*,11,3.

³⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, 20,22

³⁸⁷ Cf. *Ibíd.*, 21.

³⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 2,1.

5.1.2. Aspectes sociopolítics i econòmics

La societat tardoromana estava dividida en distintes classes socials. Primer de tot, cal fer un aclariment terminològic, diferenciant entre *honestiores* i *potentes*, els primers eren individus que mereixien un honor en virtut de la seva *dignitas*, *qualitas* o del càrrec exercit, mentre que els segons al·ludeixen a personatges poderosos que fonamentaven la seva posició en el seu potencial econòmic, en el seu poder o en qualsevol altra situació rellevant de fet. A l'altre extrem de l'escala ciutadana estaven els *humiliores*, la massa del poble subjecta al dret comú i els *tenuiores*, la massa del poble necessitada de protecció legal dels poderosos.³⁸⁹ En el Baix Imperi la pertinença al grup dels *honestiores* depenia del lloc de naixement (*loco natus*), de la procedència social (*loco positus*), de la riquesa i de la responsabilitat política.³⁹⁰ Formaven part d'aquesta classe els senadors, els cavallers i els funcionaris. També els grans propietaris (*possesores* i *patroni*)³⁹¹ i els propietaris de tipus mitjà, els comerciants poderosos, els *navicularii* que estaven obligats a realitzar a favor de l'Estat al transport de l'annona,³⁹² i l'alta jerarquia eclesiàstica. No està clar, que els veterans de l'exèrcit pertanyessin a aquesta classe.

Al cim de l'escala social es trobaven els senadors. Enfront dels *novi senatories*, els membres de les antigues famílies senatorials romanes i provincials van tenir consciència de la seva superioritat, basada més en les seves riqueses, prestigi i tradició que en un poder polític efectiu. Els senadors, pagaven la *iugatio-capitatio* per les seves propietats agràries. Estaven a més sotmesos a un impost de classe, la *collatio glebalis*, a canvi gaudien d'alguns privilegis; no estaven sotmesos a la jurisdicció ordinària i s'aprofitaven d'importants

³⁸⁹ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 564.

³⁹⁰ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 111.

³⁹¹ Cf. J. ARCE MARTÍNEZ, *El último siglo de la España romana (284-409)*, 133.

³⁹² Cf. *Ibíd.*, 122.

exempcions fiscals.³⁹³ La dignitat senatorial es transmetia de pares a fills després d'haver exercit una magistratura (sobretot la *questura*), encara que hem de tenir en compte que l'emperador tenia molt a veure en la promoció i nominació d'homes nous per al senat. Els senadors s'esforçaven a defensar els seus interessos econòmics i privilegis, reforçant entre ells els llaços familiars i constituint una mena de classe social tancada, vivien amb molta folgança i autonomia en les seves propietats: «ocupaven llocs de responsabilitat i confirmaven el pes de la diòcesi *hispaniarum* en els esdeveniments més transcendents de la política imperial».³⁹⁴

En època baiximperial en comparació amb l'anterior, la majoria dels senadors no pertanyien a famílies senatorials hispanes, sinó de l'aristocràcia constantiniana constituïda per *homines novi*.³⁹⁵ Alguns d'aquests grans propietaris pertanyien a la classe senatorial, altres simplement eren d'un grup social diferent però tots dos pertanyien als *honestiores*. Es concentraven a la zona de la Vall Mitja de l'Ebre, on també es compta amb moltes i sumptuoses *villae*.

L'organització dels dominis és molt desconeguda a Hispània però sabem que existien una gran varietat de cases senyorials, la tipologia i les seves dimensions de les quals són difícils d'establir, depenien entre altres coses de l'extensió de la propietat, de la qualitat de la terra, del clima, del relleu i de les disponibilitats de la mà d'obra. La força del treball venia donada pels esclaus, lliberts, criats, artesans, jornalers i colons. Constituïen la població del domini, que reflectia la divisió social entre homes lliures i no lliures. Els propietaris dels latifundis tendien a l'autarquia, però amb la producció interna no n'hi havia prou per atendre la seva demanda d'objectes de luxe, joies, mosaics i estàtues.³⁹⁶ Els comerciants satisfieien aquesta necessitat,

³⁹³ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 567.

³⁹⁴ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 116.

³⁹⁵ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 566.

³⁹⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 118.

comprant els productes en llocs on s'elaboraven i transportant-los per vendre'ls en els llocs de consum. En definitiva, els comerciants i els *navicularii* eren essencials en l'activitat comercial de la diòcesi *Hispaniarum*.³⁹⁷ El cristianisme va aconseguir la seva expansió a Hispània al segle IV però la propietat de riquesa material que tenien les comunitats cristianes es trobava en una situació jurídica difícil. Les liberalitats imperials amb l'Església, donant-li en benefici terres del fisc, es van succeir amb molta freqüència, com amb anterioritat havia succeït amb el paganisme.³⁹⁸

A les donacions imperials es van afegir les aportacions dels fidels, generalment en terres. Aquestes donacions es feien de manera voluntària i lliurement o de vegades sota pressió psicològica, però sense perjudici de l'Estat. Aquest patrimoni es justificava doctrinal i moralment per la necessitat de disposar de recursos per atendre els pobres, vídues i orfes indigents i en menor grau com un mitjà de contribuir al manteniment del clergat. També cal destacar que durant el segle IV són força els membres de la classe senatorial hispana que deuen els seus càrrecs civils i militars a les seves idees religioses. No era requisit necessari que els bisbes fossin nobles. Eren els privilegis i immunitats que proporcionava el càrrec i les possibilitats d'enriquiment les que propiciaven que aquests llocs fossin cobejats.

Bisbes i clergat disposaven del seu propi patrimoni i podien enriquir-se. A més gaudien de certs privilegis com el de no testimoniar davant la justícia o com el fet que les seves propietats quedaven exemptes de pagament de l'impost sobre la terra. Més endavant això es va suprimir i el clergat devia pagar els seus propis dominis i pels que administressin en nom seu. La jerarquia eclesiàstica, carregada de privilegis, riqueses i exempcions, va esdevenir un instrument de l'Estat, o en tot cas en una peça clau de la maquinària estatal.

³⁹⁷ Cf. J. ARCE MARTÍNEZ, *El último siglo de la España romana (284-409)*, 122.

³⁹⁸ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 574.

A nivell urbà, durant el segle III, va caure en decadència l'assemblea popular de les ciutats en benefici de la cúria, el consell ciutadà. Els curials eren els que posseïen l'administració de les ciutats, els que realitzaven les construccions públiques, organitzaven festes i proveïen de queviures la població. Formaven l'*ordo decurionum*.³⁹⁹ Les invasions i la crisi general del segle III va afectar als municipis, que ja estaven vivint una crisi.

Un tret important d'aquest procés de deteriorament va ser la transformació dels càrrecs municipals, que de llocs honorífics molt desitjats es van transformar en pesades càrregues que tots els ciutadans volien eludir. L'estat va reaccionar convertint el càrrec en hereditari.⁴⁰⁰ Els curials amb poca terra preferien abandonar abans que seguir suportant càrregues tan pesades. Encara que les lleis tardoimperials impedièren abandonar la seva ciutat i vendre els seus béns, els casos d'abandonaments eren molt freqüents. Els curials eren els responsables en les seves respectives ciutats de la recollida dels impostos, enfrontant-se amb els poderosos perquè els paguessin i amb les classes pobres i desposseïdes que vivien una situació d'ofec fiscal.⁴⁰¹ Els curials buscaven legalment la forma de desprendre les servituds municipals, i si no podien, optaven per la fugida, sobretot els més pobres sabent que les seves possessions serien donades al curial que ocupés el seu lloc: «així, sota el principat de Valentinià i Valent l'1 de gener de l'any 370 es promulgava un edicte que castigava amb l'expropiació del patrimoni a tot el que rebutgés les seves responsabilitats municipals i s'unís a les comunitats monàstiques».⁴⁰² La conseqüència més directa era que la ciutat es ressentia per aquests abandonaments i fugides i perdia

³⁹⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 128.

⁴⁰⁰ Cf. J. ARCE MARTÍNEZ, *El último siglo de la España romana (284-409)*, 134.

⁴⁰¹ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 585.

⁴⁰² P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 128.

ciudadans molt importants des del punt de vista qualitatiu i quantitatiu.⁴⁰³

Com s'ha esmentat abans, els *humiliores* integraven les capes socials més baixes de l'estructura ciutadana. Eren tots aquells ciudadans mancats d'un estatus legal privilegiat: la plebs urbana, els petits camperols, els mitjans i petits comerciants, els artesans, els treballadors assalariats i els colons.⁴⁰⁴ La plebs urbana estava constituïda per un conglomerat de grups socials: treballadors eventuais, els obrers de les empreses públiques, els comerciants, els artesans i els funcionaris. La seva situació econòmica estava afectada degut entre altres coses per la inflació i la pujada dels preus. Els artesans i comerciants estaven organitzats en *collegia*.⁴⁰⁵ L'Estat a través dels *collegia* controlaven el pagament de l'impost quinquennal de la *collatio lustralis* i exigia la prestació de diversos serveis (*munera*) en benefici de les ciutats i de l'Imperi.⁴⁰⁶ Amb el temps el control estatal dels *collegia* es va limitar a exigir que el vincle que unís al treballador amb el seu *collegium* tingués un caràcter patrimonial, és a dir, que l'hereu d'un treballador havia de continuar en l'ofici sota pena de perdre l'herència. Però després es va passar a una vinculació de caràcter personal, imposant-se l'heretabilitat forçosa de l'ofici, perquè se seguissin prestant aquests serveis tan necessaris a l'Imperi. S'impedia així la fugida d'aquests *collegiati*, prohibint-los l'enrolament a l'exèrcit, marxar al camp per dedicar-se a l'agricultura o prendre les ordres religioses.⁴⁰⁷ Les dificultats estatals en la producció i la necessitat de buscar uns mitjans per assegurar-se-la, es traduïen en un control més opressiu i coactiu de l'artesanat. També Hispània com a la resta de l'Imperi comptava amb un gran planter de persones dedicades a les activitats liberals, de diferent nivell social i situació econòmica. Existien a les ciutats, metges, veterinaris, escultors, arquitectes, pintors i altres professionals irremplaçables, que

⁴⁰³ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 559.

⁴⁰⁴ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 130.

⁴⁰⁵ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 561.

⁴⁰⁶ Cf. *Íbid.*, 583.

⁴⁰⁷ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 131.

gaudien de certes immunitats econòmiques i exempcions dels serveis municipals públics.

En l'àmbit rural, la plebs rústica la constituïen grups de població situats fora de la ciutat, que es dedicaven a les tasques agrícoles. Aquests treballadors del camp no es trobaven en les mateixes situacions legals. Hi havia els petits propietaris que no residien a la ciutat, els colons, els treballadors assalariats que s'aparaulaven amb un propietari, els arrendataris i els esclaus, que no pertanyien a la plebs ni als *humilliores* perquè no eren ciutadans. Els que posseïen terres en precari tenien una possessió concedida, que podia revocar en qualsevol moment. Com a contrapartida l'amo de la terra podia demanar una renda o determinats serveis. En ocasions, el petit propietari lliurava la seva terra a un latifundista veí i es convertia en el seu precarista. Les terres dels dominis imperials i dels grans propietaris que no es conreaven directament es lliuraven en arrendament. En el cas de les terres estatals el lloguer en qüestió era de llarga durada. Podien ser de tres tipus: arrendaments *iure perpetu* que concedia el gaudi perpetu de la terra, pagant el lloguer establert; arrendaments *iure privato salvo canone*,⁴⁰⁸ que era una mena de venda en què la persona que comprava l'arrendament pagava a l'acte una part i la resta s'obtenia dels successius detentors de la terra, sota la forma d'una renda anual perpètua; i arrendaments *iure emphyteutico*, lloguers de llarga durada establerts amb l'obligació de rompre i posar en cultiu la terra i plantar arbres.⁴⁰⁹ El pagament del cànon es retardava fins que s'obtenien les collites.

L'Estat romà va distribuir, en totes les èpoques, terres perquè fossin treballades sota diverses formes d'explotació i tenir-les cultivades amb una alta productivitat que li proporcionés ingressos per mantenir les immenses despeses estatals. Durant el segle IV va tenir un important desenvolupament el colonat, que a partir de llavors va

⁴⁰⁸ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 159.

⁴⁰⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 132.

disposar de mà d'obra segura.⁴¹⁰ Per tant, les situacions jurídiques i les categories dels colons eren molt diverses, depenent del seu grau de vinculació a la terra. El desenvolupament del colonat té raons econòmiques, la pressió fiscal de l'Estat per disposar d'ingressos segurs i suficients va ser la causa del seu creixement, sobretot a partir del segle IV, a causa de les guerres, destruccions i reclutaments, que van originar un descens important de població, de manera que hi va haver gran necessitat de mà d'obra per a les tasques agrícoles. Si es volia garantir el cultiu de les terres per obtenir els ingressos estatals es devia adscriure als colons a la terra, establir la seva dependència i fer l'ofici hereditari.⁴¹¹ El colonat era la pedra angular de l'Estat romà, el sector social que més contribuïa no només a la vida confortable de la classe dominant, sinó també a sostenir les múltiples càrregues burocràtiques i, sobretot, a l'alimentació de la major part de la població urbana.⁴¹²

El patrocini es va transformar profundament durant el Baix Imperi. Durant èpoques anteriors les relacions voluntàries que les províncies, les ciutats i els individus establien amb personatges importants eren d'índole polític. Però a la tardoantiguitat les relacions que es van establir eren més aviat d'índole econòmica i establien una dependència més directa i absorbent del protegit amb el seu *patronus*.⁴¹³ Els grans propietaris es van convertir en amos absoluts de la seva predis, els curials temien reclamar-los els impostos i emprendre contra ells accions legals, a més aquests propietaris poderosos estaven en condicions d'apoderar-se de les terres bones dels propietaris lliures i deixar-los les dolentes. En conseqüència, el gran propietari havia aconseguit imposar un domini absolut sobre els seus colons i esclaus i ambicionaven estendre-ho als jornalers i propietaris de les petites propietats properes als seus predis. Els

⁴¹⁰ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 575.

⁴¹¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 134.

⁴¹² L'artesanat i el colonat van acabar sent hereditaris i per tant era molt difícil accedir al clergat.

⁴¹³ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 577.

jornalers, els petits propietaris i els treballadors lliures d'alguns llogarets aspiraven a portar una vida d'estretors amb un treball independent i a lluitar únicament contra les inclemències i desgràcies naturals, però, pressionats pels curials amb la taxa tributària, aclaparats amb impostos extraordinaris i els *munera sordida* i amenaçats pels *potentes*, famolencs de nova mà d'obra i de propietaris dependents, aquests treballadors lliures eren sacsejats per tot arreu.

Tot tendia al latifundisme i la dependència.⁴¹⁴ L'opció més bona per aquests era acollir-se al patrocini dels poderosos. Eren els únics que podien protegir als individus i a les aldees utilitzant les seves influències, la corrupció i com a últim recurs la violència i la lluita armada. A canvi de la protecció que dispensaven rebien una aportació en diners o en natura, per acabar apoderant-se de la terra mateixa. El *patrocionium vicorum* —el patronatge de les aldees, no el de les persones individuals—⁴¹⁵ tot i que es va desenvolupar més en la part oriental de l'Imperi, també es va donar en la part occidental.⁴¹⁶ En resum els protegits que tenien terres les lliuraven al patró i es quedaven amb l'usdefruit d'elles mitjançant el pagament d'una petita renda. Els emperadors van percebre que el desenvolupament del patronat minava les bases de l'Estat al minar la seva autoritat i el van prohibir. Però va ser en va ja que els poderosos treien avantatge de la seva doble condició d'explotadors del protegit i de protectors del protegit contra la pressió tributària de l'Estat.

Pel que fa a la demografia, cal remarcar que la major part de la població peninsular era hispanoromana encara que durant la primera meitat del segle V, la Península es va veure afectada per les invasions de vàndals, alans, sueus i visigots. Altres grups de població significatius en algunes zones, sobretot en la costa mediterrània, van

⁴¹⁴ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 578.

⁴¹⁵ Cf. J. J. SAYAS ABENGOHEA, *Historia de España Antigua II*, 162.

⁴¹⁶ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 577.

ser els africans, els orientals i els jueus. Els bàrbars no van ser mai assimilats totalment i durant el segle V van romandre al capdavant d'una societat que tolerava la seva presència, així s'entén: «l'escassa petjada que van deixar a Hispània al llarg dels seus dos segles i mig de dominació. En el sud, per exemple, no van alterar l'estructura demogràfica de la regió doncs no arribaren a establir-se de manera definitiva».⁴¹⁷

En el segle IV, queda contrastat que els bàrbars es van convertir en un element indispensable de l'exèrcit, i parcialment també foren convertits en soldats-camperols, especialment en les províncies frontereres de l'Imperi; tanmateix descartar Hispània d'aquest procés seria agosarat, això sí, considerant que el seu nombre no havia de ser excessivament elevat.⁴¹⁸ Els visigots, que en el segle IV ja comencen de manera esporàdica a fer incursions militars, no és fins a partir del segle VI realment que la seva presència es fa més estable, però tan sols en aquells nuclis amb especial interès polític i estratègic.

5.1.2.1. Canvis socials a la ciutat tardoantiga

L'Estat romà va intentar organitzar l'Imperi en ciutats, ja que els pobles així organitzats eren més fàcils de dominar i, a més, els vincles cívics són més potents que els llaços de pertinença a una *gens*, *natio* o l'ús d'una llengua. L'estructura política, econòmica i administrativa de l'Estat descansava a la ciutat com a pedra angular, de manera que Roma va realitzar un gran esforç urbanitzador. A Hispània va haver prop de 400 ciutats autònomes. L'esforç econòmic per construir i mantenir les estructures ciutadanes va ser colossal i de vegades els recursos eren inferiors a la despesa, però mentre la *civitas* va ser un mitjà de poder i prestigi social per a les elits locals, l'emperador condonava, de vegades, els deutes i aquestes elits

⁴¹⁷ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 104.

⁴¹⁸ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 539.

destinaven part dels seus recursos a complementar les despeses ciutadanes. El precari equilibri financer va obligar l'Estat a immiscir-se en els comptes ciutadans, apareixent ja amb Marc Aureli els primers *curatores*, funcionaris imperials encarregats de fiscalitzar els comptes i moderar la despesa a fi de mantenir la seva capacitat contributiva.⁴¹⁹

La historiografia moderna assenyala els segles III i IV com a època de transformacions profundes que van afectar també a les ciutats, sofrint importants canvis tant en el seu teixit social com en el seu aspecte urbanístic. Però encara que molts autors consideren el Baix Imperi com l'època de decadència de la ciutat i de ruïna de la seva classe curial, es disposa d'escassos testimonis importants, i els que es conserven són de vegades molt complexos o enfosquits per la seva ampul·lositat o subjectivitat emocionada dels autors. El poder adquisitiu dels curials va decaure i molts van optar, legal o il·legalment, per abandonar les seves obligacions públiques al mateix temps que molts benestants es traslladaven a les seves finques rurals. Però encara que això va suposar un dur cop per al desenvolupament ciutadà, no convé generalitzar: Hispània tot just va patir l'efecte devastador de guerres civils, lluites pel poder o epidèmies que minvessin la seva demografia, i els efectes de les invasions del segle III no van ser grans ni van arribar a tota la península. Així, algunes ciutats com Itàlica, Baelo o Cadis es van ressentir greument, però altres —situades en zones revalorades econòmicament o situades en importants vies de comunicació— com Barcino, Lucus Augusti, Asturica Augusta o Bracara Augusta —en la nova província de Gallaecia— van créixer en importància.

Les ciutats que van ser capitals, antigues —com Corduba, Augusta Emerita o Tarraco— o noves —com Bracara Augusta, Carthago Nova o Tingis—, de províncies, van mantenir o van adquirir importància com a centres polítics o administratius, plasmada en les

⁴¹⁹ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 108.

restes de grans mansions trobats, pertanyents potser a alts funcionaris de l'administració, i en indicis literaris, que ens parlen de la continuïtat de la vida ciutadana: prop de 40 ciutats disposen de bisbats i importants comunitats cristianes, s'esmenta el culte a l'Emperador, *flamines* i sacerdots pagans, es fa al·lusió a fòrums, espectacles públics, basíliques, esglésies, etc.

Els ciutadans van abandonar espais i edificis per a ocupar-ne de nous, destacant els vinculats a la nova ideologia imperant, la cristiana. Floriren esglésies, baptisteris, etc. Les funcions politicoadministratives, econòmiques, socials i culturals que sempre va complir la ciutat van sofrir canvis, però no es van perdre. Es van acomodar i s'adaptaren a les noves realitats i necessitats. L'economia ciutadana estava estretament vinculada al camp, del qual obtenia la major part de la seva riquesa, i la ciutat mantenia amb ell un equilibri de prestacions, una interdependència que també va patir canvis, com la pèrdua de mercat per la competència directa dels *fundi* o el pas d'algunes ciutats portuàries d'exportadors de productes agropecuaris a importadors, com en el cas de l'oli i el garum africans.⁴²⁰ També cal tenir en compte que les ciutats van perdre un important percentatge de la seva població, sobretot de les seves classes més benestants, que es va retirar a les seves propietats. Els excedents d'aquestes propietats, un cop descomptats els impostos, no passaven a la ciutat, sinó que es dedicaven a l'intercanvi amb altres finques, de manera que les ciutats necessitaven importar una gran quantitat de productes per mantenir la seva població, entre la qual es trobava una gran quantitat de funcionaris que havien de pagar i mantenir.

Els ingressos ordinaris de les ciutats — lloguers de terres públiques, *vectigal*, impostos, interessos de dotacions monetàries i contribucions dels consellers i magistrats — bé com a dret d'inscripció o com a pagament de les *munera patrimonalia*—⁴²¹ no eren suficients

⁴²⁰ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 549.

⁴²¹ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 111.

per fer front a les despeses, de manera que eren freqüents les donacions de particulars i magistrats locals que feien d'aquests persones populars i respectades. Però en el Baix Imperi la situació es va agreujar i en perdre la ciutat als seus personatges més benestants i retreure els curials el compliment de les seves obligacions, les ciutats hispanes tenien poques possibilitats per a desenvolupar una activitat industrial rendible.

5.1.2.2. Món rural tardoantic

Des de la seva fundació, les ciutats romanes hispanes controlaven l'explotació intensiva dels recursos agraris del seu territori. Com a centres distribuïdors, canalitzaven els intercanvis entre els excedents a les vil·les i els assentaments rurals, i els impostos o les rendes dins de la Tarraconense o cap a fora. Actuaven, així, com el gran mercat de productes del camp, alhora que permetien l'adquisició de tota mena de manufactures pròpies o importades. Senadors i alts càrrecs polítics, de procedència romana, van invertir en el camp impulsant-ne així la intensa i progressiva explotació.

Com ja s'ha dit, part dels seus beneficis els van fer servir per a construir-se vil·les residencials, de vegades molt luxoses. La historiografia de fa més de trenta anys insistia en un trencament de la continuïtat cultural al segle III, la coneguda crisi econòmica que afectava a tot l'Imperi, amb una visió catastrofista de les ciutats, fins i tot, en certs casos, destruïdes a conseqüència del pas de les invasions dels francalamans a mitjans del segle III. Era la crisi de la ciutat allò que determina un èxode de les classes privilegiades cap al camp, la qual cosa originava un nou sistema de vida autàrquic en les seves grans finques, considerades veritables latifundis pel caràcter de concentració de la propietat. En definitiva, representava la ruralització de la societat i el trencament o reducció dels intercanvis amb les ciutats. És cert, que durant l'època baiximperial es va accelerar la

concentració de la propietat. La classe adinerada invertia en terres, tot i que concretament els senadors no van poder invertir en activitats comercials fins al 405.⁴²² Petits propietaris que no podien pagar els impostos havien de vendre les seves terres, entre ells alguns curials aclaparats pels tributs que les venien fraudulentament. Les terres comunals també van anar a parar a mans de grans propietaris, ja que l'Estat, apurat de diners, concedia l'arrendament gairebé a perpetuïtat de les seves terres improductives. Però gràcies a les noves fonts de recerca en l'arqueologia s'ha pogut reconstruir una visió parcialment diferent, molt allunyada de la imatge de les ciutats en ruïnes o en plena decadència. La major part de les ciutats van continuar existint. Sense la seva permanència no es pot explicar la magnificència de les vil·les del camp i el sistema econòmic que això comportava, perquè la ciutat continuava exercint el seu paper de mercat o centre bàsic generador dels intercanvis. Ciutat i camp constitueixen una unitat econòmica i cultural, i no pas dos pols antagònics.

A Hispània el procés de concentració va ser similar, però menys intens que en altres províncies de l'Imperi. Hi havia membres de la classe senatorial que residien a les seves finques d'Hispània, però a efectes legals tenien residència a Roma. Com a conseqüència de les condicions durant el Baix Imperi, la majoria d'aristòcrates i propietaris van començar a residir habitualment en les mansions de les seves *villae*.⁴²³ Aquestes mansions i els seus complexos de producció agrícola, que buscaven el màxim benefici dels productes més rendibles, van canviar l'espai geogràfic i el poblament. Els latifundis van atreure gran quantitat de pagesos i artesans que buscaven la protecció del patronatge i colonat. Les *villae* alt-imperials estaven a les zones més romanitzades, però les del Baix Imperi es localitzen en el centre-nord d'Hispània i zones occidentals de la Lusitània. La base de l'economia romana, d'on l'Estat obtenia la major proporció dels ingressos i a la qual es dedicava la major part de la

⁴²² Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 113.

⁴²³ Cf. J. ARCE MARTÍNEZ, *El último siglo de la España romana (284-409)*, 106.

població, era l'explotació de la terra. Els romans, sempre que va ser possible, van donar prioritat a l'agricultura. Tanmateix, les ciutats estipendiàries com els municipis tenien terres comunals per a pastures. També a les colònies. És probable que aquestes terres dedicades a pastures no disminuïssin en el Baix Imperi, pot fins i tot que augmentessin amb les terres que van deixar de cultivar-se.⁴²⁴

Probablement eren terres muntanyoses i de peneplà, pobres per a l'agricultura. Els sòls i el clima diferirien molt segons les regions, però en totes es podia practicar la transhumància o la cria establada. La transhumància requeria seguretat en els camins, poders polítics que la garantissin i permisos de trànsit, necessitats que difícilment es complien. No era usual la transhumància a llarga distància sinó el desplaçament del bestiar de zones altes a més baixes. També era freqüent que la *villa* destinés part del seu territori a pastures. La ramaderia no va créixer ja que tenia un gran avantatge: necessitava poca mà d'obra. La producció era bàsicament per a consum intern, hi havia molt poca exportació, bàsicament de carn porcina, llana asturiana i cavalls. La demanda interior era més important: per a la caça i el pagament d'impostos.

Durant el Baix Imperi es van mantenir, encara que minvades, les tradicionals exportacions de minerals i productes agropecuaris, però mai hi va haver, ni a l'Alt ni en el Baix Imperi, una estructura industrial ni artesanal capaç de produir en grans quantitats objectes de luxe. Sí que hi va haver, però, una indústria tèxtil, en mans de particulars, d'exportació, amb els quals els contribuents de la Bètica pagaven els seus impostos anuals. A les Balears hi havia una indústria relacionada amb la porpra, de control estatal, però en general no hi va haver voluntat, a Hispània, de planificar i desenvolupar una indústria que servís de base a l'activitat comercial ni a l'exportació.⁴²⁵ A part de les disposicions legals que impedié als

⁴²⁴ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 116.

⁴²⁵ Cf. *Ibíd.*, 128-129.

senadors fer-se càrrec d'activitats comercials i a les crítiques de tall ètic de l'Església contra la usura, els *potentes* només tenien interès a invertir en terres i objectes sumptuaris. D'altra banda, la producció amb tendència a l'autosuficiència de les *villae* (tallers tèxtils, ceràmics, fargues, producció d'eines per a labors agràries, etc.) feien una dura competència als tallers urbans, que havien de sacrificar la qualitat per compensar la minva d'ingressos producte de tal competència.

En els estudis econòmics de la tardoantiguitat hi ha tres aspectes que s'han de tenir en compte: el tema de l'esclavitud, el de la fiscalitat i la política monetària i el del sosteniment de l'exèrcit. Pel que fa a l'esclavitud, Roma constituïa en essència un Estat esclavista, malgrat que no es tractava d'un ordenament econòmic tancat i permanent, sinó en contínua evolució i transformació. Malgrat que es van donar innovacions tecnològiques, aquestes van afectar fonamentalment a la qualitat i millora dels productes, però no als processos productius, vinculats al treball servil o al colonat i dirigits i controlats per l'aparell estatal mitjançant la promulgació de normes coercitives, ja que necessitava fiscalitzar i obtenir beneficis de la producció.⁴²⁶ Així, malgrat que es van donar algunes innovacions, aquestes no van ser decisives i no es va produir, per tant, el consegüent excedent i estalvi de mà d'obra.

En el Baix Imperi, la depreciaió monetària i la inflació van implicar un possible retorn a l'economia natural, encara que els historiadors divergeixen en aquest punt. Els que mantenen la tesi remarquen el fet que tant els impostos estatals i locals com les retribucions de funcionaris i militars i els contractes d'arrendament es pagaven en natura. Els que la descarten, minimitzen el fet, ja que gràcies a l'*aederatio*, que es prestava a frauds i especulacions, aquesta pràctica redundava en el benefici d'aquests sectors socials.⁴²⁷ A més, els impostos fundiaris es percebien en *annona*, encara que

⁴²⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 138-139.

⁴²⁷ Cf. *Ibíd.*, 103.

progressivament es va tendir a pagar una part en diners. Després de la crisi del segle III no només es va frenar la depreciació, sinó que la moneda va recuperar el seu paper com a mitjà de canvi i pagament, de manera que després de les reformes monetàries de Constantí, amb una moneda d'or (*solidus*) fort i estable, no havia obstacle per realitzar la majoria de les transaccions, tant les comercials com les administratives, en moneda.⁴²⁸

D'altra banda, molts impostos de classe es pagaven en or i plata, i les transaccions comercials i mercantils es van pagar sempre, generalment, en moneda. Les compres menudes es pagaven mitjançant moneda de coure, fet que va portar a alguns emperadors a intentar revaloritzar-la per millorar el poder adquisitiu de les classes populars, encara que van fracassar: la moneda d'or es va apreciar cada vegada més respecte a la de coure, obrint paulativament un gran abisme econòmic entre les classes altes i les mitjanes i baixes, molt depauperades, el que va portar a la contracció del petit comerç. Els intercanvis a llarga distància van seguir donant-se, proporcionant objectes de luxe a les elits imperials i provincials i abastint les necessitats de mercats locals i urbans, encara que a un menor ritme. Els grans latifundis van buscar progressivament l'autosuficiència econòmica, estructurant les seves propietats *in modum urbis*.

Per una banda, l'exèrcit era la garantia de pervivència de l'Imperi, però per l'altra, era al mateix temps font inescapable de problemes, no només econòmics, i destí de la majoria dels ingressos de l'Estat. Per solucionar-ho, les pagues van ser millorades, les promocions estructurades i agilitzades i es van construir i van planificar defenses més sòlides per minimitzar els riscos i maximitzar l'èxit de la defensa del *limes*.⁴²⁹ L'enorme dispendi econòmic crònic va posar en dificultats al sistema fiscal romà per mantenir, a més de la legió de funcionaris de l'administració, a un exèrcit de centenars de

⁴²⁸ Cf. J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 546.

⁴²⁹ Cf. *Ibíd.*, 519.

milers d'homes, reclutats entre el sector productiu més important, l'agrícola. Això va produir un gran menyscapte econòmic no esmorteït per mesures d'austeritat econòmica o augments de la productivitat.

No es pot entendre la situació hispànica tardoantiga sense la qüestió dels bagaudes. És un fenomen de gran interès, però mal conegut degut a l'escassa i imprecisa informació de les fonts. Per als romans era un tipus de bandidatge rural, considerant que el terme bagauda era similar a guerrer. Els bagaudes es detecten a les Gàl·lies a finals del segle III. En el V en les Gàl·lies, a la Tarraconense i als Alps. Salví de Marsella i Orosi ens parlen d'un sector de la població hispana que, atabalada per la situació econòmica, la pesada tributació i l'abandonament per part de les autoritats, va buscar refugi entre els bàrbars. Part de la població hispana va simpatitzar amb els bagaudes i els bàrbars facilitant la seva extensió per la Península. A mitjans del V, Hidaci fa també al·lusió als bagaudes hispans: un atac a Turiasso, un altre a llerda i altres referències.⁴³⁰ Eren grups organitzats per líders que planificaven les operacions amb uns objectius polítics concrets i capaços de enfrontar-se als exèrcits romans. Pertanyien a sectors deprimits de la societat, cansats de les injustícies dels latifundistes, dels tributs abusius i de les confiscacions: treballadors rurals, petits i mitjans propietaris, assalariats agrícoles, esclaus, lliberts i colons. Aquest és el prototip de bagauda gal, probablement extensible als hispans. Els investigadors moderns expliquen el fenomen suposant que en la Gàl·lia i en la Tarraconense es donaven unes condicions socioeconòmiques similars. Això està per provar, a més, a Hispània van existir zones amb els mateixos condicionants que no van desenvolupar la bagaudia.

Pobresa, angoixa econòmica, tributació abusiva, latifundisme no són prou per explicar aquest fenomen. Alguns investigadors proposen la importància de la situació en zones perifèriques, amb

⁴³⁰ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 328.

gent de trets culturals peculiars, on certs sectors iniciarien una protesta social amb intenció autonomista i separatista. Aquests elements enllaçarien amb la bagaudia vascona. Les fonts del segle V —Hidaci, Salvà i Orosi— destaquen les causes econòmiques: justifiquen la bagaudia per motius de desesperació. La situació era de misèria, i molts colons, treballadors agrícoles i gents empobrides, es van acollir en situació de dependència als grans propietaris. En zones de trets específics, poc romanitzats o en fase de des-romanització, van preferir la lluita al patrocini o colonat.

És innegable que és a partir del segle IV quan les *villae* es mostren en el seu apogeu, i s'aprecien signes inequívocs dels diferents ritmes productius que, òbviament, no seran els mateixos a tot arreu, ni tampoc coincidents en el temps, però que, tot i això, reflecteixen una situació de benestar determinada per la producció agropecuària. Instal·lacions agrícoles dotades de magatzems de *dolia*, premses d'oli i, sobretot, de vi, al costat de dipòsits impermeabilitzats, es van reproduir i refent, en ocasions més d'una vegada, deixant constància de la seva especialització. No es creen *villae* des del punt de vista de la implantació territorial, però sí s'enregistren modificacions, de vegades absolutes, en la planta d'alguns edificis. La màxima concentració de *villae* i instal·lacions agropecuàries es dona a l'entorn de les ciutats. La proximitat a la ciutat —*villae* suburbanes— com també als camins, alleugeriria l'arribada dels productes agrícoles als mercats o als ports i centres encarregats de la seva canalització cap a l'exterior.⁴³¹

De forma progressiva les *villae* van anar passant de la plenitud, palpable a través de successius canvis que van alterar substancialment el model que representaven, a l'abandonament. Aquest es produeix lentament a partir del moment en què els circuits comercials s'interrompen, trencant així la cadena que durant tant de

⁴³¹ Cf. A. CHAVARRÍA ARNAU, «Transformaciones arquitectónicas de los establecimientos rurales en el nordeste de la Tarraconensis», 165-202.

temps havia lligat la ciutat al camp i viceversa. Encara, però, es detecten signes de vida a costa de les velles estructures. Aquesta situació lligada als testimonis altomedievals, en forma de masies, esglésies i una rica toponímia, pot estar explicitant la continuïtat en l'ocupació dels assentaments, si bé en noves possibles localitzacions. I és que ja des del segle V comença a teixir-se en el territori la xarxa eclesiàstica d'esglésies rurals amb fundació de cura pastoral, edificis construïts bàsicament en relació amb la xarxa viària i en centres de població aglomerada (*castra, vici*). A aquestes estructures, a les que en una fase successiva es sumen els monestirs, prendran, en alguns casos, el paper de les *villae* com centres administratius de les propietats rurals i com punts de recaptació de rentes i impostos.⁴³²

La construcció d'esglésies i necròpolis rurals, així com possibles monestirs, al seu entorn o més lluny testimonia no només la cristianització del camp i cert grau d'organització, sinó també la presència muda de la població, segurament no gaire allunyada. Nous sistemes d'explotació del territori s'endevinen a partir d'un sistema d'assentament, establert en alçada, capaç de generar al mateix temps un ampli ventall d'activitats agràries però també ramaderes, compartint a més les estructures de producció i d'emmagatzematge.

Després d'una primera fase en la que el cristianisme va penetrar en els grans nuclis urbans, a partir del segle IV en les àrees rurals es dona una lenta evangelització sota la directa supervisió de l'autoritat episcopal.⁴³³ Es van establir parròquies rurals, centres adequats per garantir el manteniment del culte i així consolidar la implantació de la nova fe. Era una manera d'assegurar el control d'aquests nous focus cristians, regulant la seva organització i donant-los de personal i recursos, sempre sota la dependència respecte a la seu episcopal a través de nombroses resolucions conciliars. Per

⁴³² Cf. C. FERNÁNDEZ OCHOA — V. GARCÍA-ENTERO — F. GIL SENDINO (eds.), *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*, 199.

⁴³³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 197.

exemple, «en el concili I de Toledo celebrat l'any 400 s'obliga a tots els clergues no només urbans sinó els residents en *castella*, *vici* o *villae* a assistir a la missa diària a l'església». ⁴³⁴ Aquests clergues eren descasa formació cultural i el seu àmbit d'actuació es limitava al manteniment de l'edifici de culte i a la celebració de cerimònies estrictament litúrgiques, requerint la presència del bisbe de la ciutat en l'administració dels sacraments. En els cànons del concili de Tarragona, celebrat en les primeres dècades del segle següent, encara s'observa la preocupació per la negligència d'aquests clergues i la poca cura que tenien d'aquestes esglésies rurals. ⁴³⁵

A mesura que l'Església va penetrar en el medi rural, s'estableixen noves basíliques, recintes adaptats al creixement del nombre de devots i espais adequats per a l'administració dels sacraments. En un esforç per fer front a la resistència pagana, no es dubta en reutilitzar antics espais culturals, tant com a símbol de la victòria cristiana com per aprofitar-se de l'afluència de devots que pervivia en les tradicions locals. Aquestes esglésies rurals van ser costejades pels *potentiores* que van incentivar el seu establiment en els seus propis dominis amb objecte d'atendre les necessitats espirituals pròpies, familiars i dels seus dependents. ⁴³⁶ Alguns d'aquests edificis es troben situats en *vici* i *pagui*, és a dir, en petits poblats habitats per colons i serfs que treballaven les terres dels propietaris rurals. A ells acudien, tant els habitants cristians d'aquestes poblacions, com els que vivien en zones circumdants.

L'exemple més il·lustratiu d'aquest tipus d'església és la d'El Bovalar, en Serós (Lleida), un establiment rural destinat a l'explotació agrícola i ramadera, que en la seva primera fase constructiva, de finals del segle IV, estava constituït per una planta rectangular amb

⁴³⁴ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 198.

⁴³⁵ Cf. P. UBRIC RABANEDA, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, 143.

⁴³⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 199.

capçalera tripartida.⁴³⁷ Les intervencions arqueològiques, que s'iniciaren l'any 1968, van posar al descobert un temple cristià antic i diverses estructures d'habitacions annexes, interpretades, en un primer moment, com edificis monacals. Aquesta hipòtesi no ha tingut gaire continuïtat, tot i que P. de Palol en una de les seves últimes contribucions sembla no descartar de manera definitiva la possibilitat que el conjunt fos monacal.⁴³⁸ Des d'un punt de vista funcional, aquest autor identifica tres parts ben diferenciades: la capçalera, formada pel *sanctuarium* i per dues càmeres annexes amb funcions funeràries;⁴³⁹ el tram central del temple, dividit en tres naus longitudinals, amb un contracor als i un presbiteri tancat amb cancells i situat davant del *sanctuarium*,⁴⁴⁰ i una zona baptismal amb una piscina de planta quadrada i restes d'un baldaquí, de finals del segle V començaments del VI,⁴⁴¹ únic exemplar d'aquest tipus d'estructura de coberta conservat en la Tarraconense tardoantiga.

Jordina Sales, apunta que la troballa d'una vintena llarga de petits peladors relaciona el jaciment directament amb el món de la ramaderia ovicaprina i el tractament de la pell d'aquests animals per a diversos fins, entre ells la producció de pergamí. Aquest material era molt necessari com a suport d'escriptura per a l'Església i és probable que una petita comunitat de monjos s'hagués especialitzat a l'elaboració de pergamí, tant per al seu propi consum com per a la comercialització o intercanvi amb altres comunitats.⁴⁴² En l'àmbit de la Tarraconense, es pot posar com exemple l'epístola 14 de Brauli de Saragossa al que va ser prevere, monjo i abat Frominià, el primer

⁴³⁷ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 296.

⁴³⁸ Cf. P. PALOL SALELLAS, «El jaciment del Bovalar», 109.

⁴³⁹ Cf. P. PALOL SALELLAS, *El Bovalar. Conjunt d'època paleocristiana i visigòtica*, 10.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, 10.

⁴⁴¹ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 297.

⁴⁴² Cf. *Ibíd.*, 299-300.

enviant-li diners al segon per a que pogués avituallar-se de pergami.⁴⁴³

De gran interès son les construccions cristianes documentades en *villae*. Algunes d'elles van experimentar un rellevant procés evolutiu. En un inici tenien un oratori, en el que el *dominus*, la seva família i amics pregaven. Més tard, aquestes estances van exercir una funció funerària, com a mausoleu o *martyrium* i, amb posterioritat, es va ubicar en elles una església, que probablement va desenvolupar la funció de parròquia.⁴⁴⁴

Aquest procés s'observa clarament en *villa* Fortunatus a Fraga (Osca), on a començaments del segle V, un cop la *villa* es trobava deshabitada, es va produir una nova reforma, que va consistir en la transformació d'una càmera per a baptisteri i en l'afegit d'una nova capçalera, en el centre de la qual es va disposar una taula d'altar amb un *loculus* per a la deposició de relíquies.⁴⁴⁵

Degut al seu aïllament i ambient tranquil, les *villae* reunien les condicions òptimes per a que en elles es desenvolupessin profundes vivències de la fe cristiana, un mode de vida pel que van optar molts aristòcrates de la Hispània tardorromana.⁴⁴⁶ El cànon 2 del concili de Saragossa de l'any 380 i el 9 del concili I de Toledo de l'any 400,⁴⁴⁷ mostren com aquests aristòcrates se solien reunir en les seves possessions amb les seves famílies i amics amb finalitats ascètiques i en ocasions realitzaven celebracions privades, com llegir el lucernari o cantar les antífones, autoritzades tan sols si estaven presents en elles ministres catòlics. Aquesta circumstància també queda reflectida

⁴⁴³ Cf. Brauli de Saragossa, *Ep.* 14: PL 80,649.

⁴⁴⁴ Cf. C. GODOY FERNÁNDEZ, *Arqueología i litúrgia. Esglésies hispàniques (segles IV al VIII)*, 235-236.

⁴⁴⁵ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 88-92.

⁴⁴⁶ Cf. P. UBRIC RABANEDA, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, 148.

⁴⁴⁷ Cf. T. MORAL CONTRERAS, *España eremítica*, 42-43.

en la legislació civil, en concret en una llei de l'any 407 en contra del priscil·lianisme,⁴⁴⁸ que senyala que qualsevol propietat en la que s'hagi celebrat una reunió amb coneixement del terratinent queda confiscada pel Tresor. Si el propietari no ho sabia, reté la terra, però el seu majordom ha de ser fuetejat i enviat a les mines per a la resta de la seva vida. A més.

Es sap que el prevere criptopriscil·lianista Sever utilitzava el *castellum* que havia heretat de la seva mare com a lloc de recés espiritual. Sobre aquesta qüestió, P. Ubric Rabaneda recull l'opinió de diversos estudiosos: «García Moreno creu que es tractaria d'una residència campestre semblant a les *villae* de lògia i corredor central i torres en els extrems. Per a Ripoll i Arce seria una *villa* i segons Amengual es tractaria d'una mansió senyorial solitària amb algunes estructures defensives».⁴⁴⁹ Fos el que fos, el seu ús com a lloc reunió i de convivència ascètica queda testimoni per la font escrita.

Si ens centrem en el segle V, observem que en la carta a Marcel·la —de la qual ja hem explicat el seu context vital en capítols anteriors—, autoria de la qual s'atribueix a Baquiari, la paraula *monasterium* es utilitzada com a lloc de retir i recolliment espiritual, sense que es pugui determinar les seves característiques. S'ha suggerit que es tractaria d'una espècie d'eremitori, on l'asceta laic es retirava o en solitari o sota l'auspici d'un altre asceta.⁴⁵⁰ Tampoc es possible esbrinar la fisonomia del monestir en el que habitaven Januari i el diaca—monjo que va pecar amb una verge consagrada⁴⁵¹ ni sabem res sobre la residència dels monjos que apareixen en la circular del bisbe Sever de Menorca.

⁴⁴⁸ CTh. XVI, 5,40,7.

⁴⁴⁹ Cf. P. UBRIC RABANEDA, *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, 149.

⁴⁵⁰ Cf. M. MARCOS SÁNCHEZ, «Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania», 221.

⁴⁵¹ Cf. Baquiari, *De lapsu* 15-16: PL 20, 1052-1054.

5.2. EL REGNE VISIGOT

La primera vegada que els visigots van passar per la Tarraconense ho van fer com a defensors de la romanitat i de les seves estructures vers vàndals, sueus i alans. Fins a la fi de l'Imperi es distingeixen dos tipus d'intervencions militars godes en Hispania: sota estendard romà o empreses per pròpia iniciativa. Poc a poc es va produir la penetració visigoda i la posada de bases per la seva ulterior entesa amb l'aristocràcia hispanoromana local, convertint-se en els seus defensors i protectors davant les incursions bagàudiques. No pot estranyar doncs que l'ocupació visigoda coincidís amb la desaparició de tota autoritat imperial en la *pars Occidentis*. El seu promotor va ser Euric, que amb la seva política expansionista pretén crear un Estat-nació visigot que fos reconegut com a hereu de l'Imperi.

5.2.1. La formació del regne

El poder visigot va anar augmentant a mesura que trencaven els lligams amb els romans: entre el 465–467 van trencar l'antic *foedus*,⁴⁵² el rei Euric (466–484) no va reconèixer a Antemi, Olibri, Glicerí i Ròmul August com emperadors, només a Juli Nepote i per oficialitzar les seves conquestes:

El que era part d'un procés «natural» d'expansió, va adquirir un tret de necessitat poc després de la mort d'Euric, l'any 484, quan alamans, burgundis i, especialment, francs van començar a pressionar seriosament des del nord. Llavors es va iniciar un procés efectiu de desplaçament de poblacions godes, que culminarien amb l'ocupació dels paratges centro-orientals de la Meseta castellana i zones limítrofes per part de grups que ja no incloïen tant sols partides guerreres, sinó contingents familiars al complet, el que donaria lloc a les mencionades cites de la *Crònica de Saragossa*.

⁴⁵² Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 207.

Diverses revoltes locals a la Tarraconense, com l'encapçalada per un tal Burdunel al 496, o la d'un personatge de nom Pere, denominat per les fonts «tirà», probablement a Tortosa, al 506, manifesten que l'assentament a la província no es va fer sense oposició de la població local, especialment de la seva aristocràcia, la seva *nobilitas* en l'expressió d'Isidor.⁴⁵³

La situació política estava canviant i tant gals com hispans van fer de la seva cultura i de la seva fe catòlica el seu estendard davant els gots. L'arrianisme, per contra, s'associava a germanisme. Euric va lluitar contra el catolicisme, mentre que el clergat catòlic encapçalava la resistència romana. L'ocupació visigoda de la Tarraconense va consolidar el seu domini. Dos exèrcits: Gauteric va ocupar Pamplona i Saragossa i Heldefred i Vicenç, *dux Hispaniarum*, Tarraco.⁴⁵⁴ Altres expedicions a les Gàl·lies van permetre estendre el seu domini des del Loira fins als Pirineus.

La conquesta de la Tarraconense suposava, a més de garantir les comunicacions, assegurar la rereguarda. Les guarnicions visigodes arribaven fins al sud-oest. Hispània era només un complement del regne de Tolosa que es projectava a les Gàl·lies. Les noves possessions peninsulars tenien dues escales importants: Pamplona, on la via provinent de Bordeus feia la seva primera parada important un cop travessats els pirineus, i Saragossa, que unia directament Tolosa amb Mèrida i Sevilla. Així doncs, la vall de l'Ebre constituïa un corredor estratègic que calia reforçar amb guarnicions defensives. Segons les fonts peninsulars, aquests primers episodis de conquesta militar no van portar a una submissió política immediata del conjunt de la Tarraconense als visigots, ni tampoc l'inici d'un assentament got pròpiament dit. D'acord amb el testimoni d'Isidor, la *nobilitas* hispanoromana de la Tarraconense va oposar resistència al inicial domini visigot.⁴⁵⁵ La *Chronica Caesaragustana* informa de

⁴⁵³ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 321

⁴⁵⁴ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 208.

⁴⁵⁵ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 196.

l'existència d'algunes temptatives de sublevació i fracassats intents d'usurpació del poder com el de *Burdunelus* l'any 496. Queda constància que en alguns casos els bisbes van actuar com a líders de la residència urbana enfront als episodis de conquesta, però lamentablement cap d'aquestes dades fa referència a Tarraco, de la qual no tenim constància ni el nom del bisbe que presidia la metròpoli eclesiàstica en aquests moments. Tanmateix, els grups dirigents locals van haver de sotmetre's a una reubicació en absència de l'Imperi, mentre els líders bàrbars assumien el comandament. Degut a la necessitat d'adaptar-se per a sobreviure davant la nova correlació de forces, alguns líders locals van fer front comú amb Euric. L'any 472, el *dux* Vicenç havia recolzat a Euric, els bisbes m'antien fins llavors una molt bona relació amb ell, i tant un com es altres eren les principals, més be úniques, autoritats en les ciutats. Els visigots van voler mantenir les estructures de poder romanes i, per tant, sembla evident que el poder episcopal, més tard o més aviat, tot i que ens faltin dades, es va acabar aliant amb el poder polític visigot.⁴⁵⁶

A partir del segle VI, les ciutats de la Tarraconense van assistir a una sèrie de dinàmiques urbanístiques inaugurades en la centúria precedent, que van acabar definint un model urbà propi dels segles de l'Antiguitat Tardana i la transició a l'Edat Mitjana. En Tarraco, la concentració de la vida urbana entorn a dos nuclis de població preferencials, en la part alta i elsuburbi portuari, va portar a la creació d'una nova escenografia urbana que va repercutir en un procés de reubicació dels espais de poder de la ciutat tardana.⁴⁵⁷ Es situa en aquest moments la conquesta de la ciutat alta per l'Església, coincidint amb la consolidació de les prerrogatives del metropolità eclesiàstic més enllà dels límits de la pròpia *civitas*.

Aquí cal destacar que el fet que el nou poder polític–militar fos arrià i que el poder–institucional de les ciutats fos catòlic va comportar

⁴⁵⁶ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 200.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibíd.*, 209.

en alguns moments seus vacants i exilis episcopals a la Gàl·lia. Però no va ser la tònica general, doncs la inestabilitat visigoda va primar el recolzament de l'estructura eclesial nicena per evitar-se més focus d'agitació. Així, podem parlar d'un benefici recíproc, doncs el futur del regne visigot estava supeditat a la prosperitat de les ciutats i això passava necessàriament per afavorir a l'Església i als seus bisbes.⁴⁵⁸

Alaric II (484–507), successor d'Euric, va heretar un extens regne però també molts problemes. Va intentar integrar Hispània al regne tolosà i per això es van efectuar assentaments a l'Alta Meseta, amb els consegüents problemes amb els propietaris. Degut a la desproporció entre la població goda i la hispanoromana que feia perillar la primera, es van prohibir els matrimonis mixtes. El *Codex Euricianus* va servir per regular aquestes relacions. Es creu que aquest codi de lleis consuetudinàries germàniques, escrit sota influència romana, només afectava els gots, mentre que gals i hispans es regien pel Codi Teodosià. Tanmateix, després de la batalla de Vouillé (507), a més de morir Alaric II, els visigots van perdre la major part de les Gàl·lies i els ostrogots es van veure obligats a intervenir (508) per evitar l'accés franc al Mediterrani.⁴⁵⁹ Van recuperar Narbona i Carcassona i van traslladar el tresor regi visigot a Ravenna. La successió d'Alaric era problemàtica per la curta edat del seu fill i nét del rei ostrogot Teodoric.⁴⁶⁰ En aquesta situació, nobles visigots van proclamar rei al seu fill bastard Gesaleic, el que va provocar la reacció de Teodoric en defensa dels drets successoris del seu nét. Gesaleic va anar a Àfrica a demanar ajuda als vàndals, però al seu torn va ser derrotat pel *dux* Ibbá a prop de Barcelona, sent capturat durant la seva fugida i executat immediatament (513).⁴⁶¹ Teodoric va actuar des de llavors i fins a la seva mort (526) com a regent i va dirigir la política d'Hispania des de Ravenna a través de funcionaris.⁴⁶² Va

⁴⁵⁸ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 210.

⁴⁵⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 336.

⁴⁶⁰ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 20.

⁴⁶¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 337.

⁴⁶² Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 21.

propiciar una política d'unió entre els pobles visigot i ostrogot. De fet, es va donar una bona quantitat de matrimonis mixtes, tant amb visigots com amb hispanoromans; tot i així no va fructificar aquest intent d'unió entre els dos pobles.

Durant la regència de Teodoric es va aplicar a Hispània el mateix concepte de *Restauratio* que era aplicat a Itàlia. De fet, es va restaurar la prefectura de les Gàl·lies i es va nomenar prefecte l'hispanoromà Liberi. Hispània s'enquadrava en teoria en aquesta prefectura, com en època romana.⁴⁶³ El concepte de *restauratio Romani nominis* també es va aplicar al terreny religiós i es van nomenar bisbes hispans des de Roma. La regència de Teodoric va proporcionar estabilitat política i econòmica a la monarquia visigoda. Entre les seves mesures es troben: corregir les freqüents irregularitats relacionades amb els preus dels productes, pesos de mercaderies, exportacions i subministraments a Roma, intentar acabar amb els abusos dels administradors en la recaptació d'impostos i la prohibició de les prestacions complementàries que demanaven les guarnicions visigodes en ciutats hispanes. Amb la mort de Teodoric es van redefinir les relacions entre els regnes ostrogot i visigot, que van arribar a un acord pacífic pel qual Amalaric (526–531) va rebre el regne visigot d'Hispània i les Gàl·lies i Atalaric l'ostrogot d'Itàlia.⁴⁶⁴ La política interior d'Amalaric no és molt coneguda, encara que se sap que va nomenar prefecte al romà Esteve, nomenament que va resultar fallit.

En referència a la seva política exterior, es va distanciar amigablement del regne ostrogot i es va acostar al franc, arribant a contreure matrimoni amb Clotilde, filla de Clodoveu. La diferència religiosa en el matrimoni va resultar ser un problema i pel que sembla va poder ser utilitzada com a excusa, tant per part visigoda com franca, per buscar accions de consolidació i ampliació de les seves

⁴⁶³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 339.

⁴⁶⁴ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 23.

possessions a les Gàl·lies. De fet, Amalaric va arribar a fixar la seva residència a Narbona. El rei franc Khildebert va arribar a ocupar aquesta ciutat a l'any 531. Amalaric va fugir a Barcelona, on va ser assassinat, segons algunes fonts, per components del seu propi exèrcit.⁴⁶⁵ Amb ell mor l'últim descendent de la família de Teodoric. Teudis, casat amb una dona rica hispanoromana, essent ell membre d'una poderosa aristocràcia ostrogoda assentada a Hispània, havia defensat l'autonomia del regne visigot durant la regència de Teodoric i havia procurat mantenir també relacions distants, no dolentes, amb el monarca ostrogot. Ell havia estat tutor d'Amalaric, amb el que en el futur tindria importants tensions. De fet, hi ha la possibilitat que l'assassinat de Amalaric fos instigat per ell.⁴⁶⁶

En morir Amalaric, Teudis (531–548) va assumir el poder, va depositar al prefecte Esteve i va suprimir el càrrec.⁴⁶⁷ En política interior va buscar consolidar el poder de la reialesa. També es va mostrar tolerant amb l'Església Catòlica. Pel que fa a la política exterior, va resistir les agressions franques en part gràcies al seu exèrcit privat i els reclutaments de tropes a la Península. Els Pirineus s'havien convertit en una frontera que calia defensar; així com Pamplona i Saragossa en capitals frontereres, bastions davant una possible invasió septentrional que no va tardar en produir-se.⁴⁶⁸ En 541 els francs van arribar a envair la Tarraconense, encara que quan van optar per la retirada van ser derrotats per Teudisel, general de Teudis. Teudis va acabar sent assassinat l'any 548. Va ser triat rei seu general Teudisel (548–549), també d'origen ostrogot, però no va tenir èxit en el control dels visigots. Precisament un grup de nobles visigots es va conjurar per assassinar-lo al seu palau de Sevilla. Amb ell acaba el període d'influència ostrogoda en el regne visigot.

⁴⁶⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 344.

⁴⁶⁶ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 26.

⁴⁶⁷ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 345.

⁴⁶⁸ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 130.

Àquila (549–555) va arribar al poder probablement de la mà del grup que va planejar l'assassinat de Teudisel i va ser el primer monarca d'ascendència visigoda des d'Alaric II. El seu regnat no es coneix excessivament, però està immers en una situació política desastrosa i marcada per la divisió interna de la Península en entitats autònomes governades per aristocràcies locals o bisbes. El noble got Atanagild (551/555–567), des de la base d'operacions a Sevilla. En no obtenir l'èxit desitjat demanar ajuda al rei bizantí Justinià, aquest va accedir a ajudar a Atanagild i un exèrcit bizantí va desembarcar a Hispània l'any 552.⁴⁶⁹ Al costat de les tropes d'Atanagild van derrotar a Àquila i encara va seguir la guerra durant tres anys més.⁴⁷⁰ Finalment, davant la situació interminable que s'albirava, els propis partidaris d'Àquila el van assassinar a Mèrida i van acceptar a Atanagild com a rei el març del 555.⁴⁷¹ Encara després del seu triomf Atanagild va intentar fer fora els bizantins de la península, aquests ja s'havien fet forts a Medina Sidonia, Màlaga i Cartagena. Van acabar institucionalitzant la provincial imperial de *Spania* i van signar un tractat que pel que sembla era desfavorable per als visigots.

Després de la mort d'Atanagild sense descendència masculina, el tron va romandre uns mesos vacant fins que els nobles i l'exèrcit de la Septimània van triar a Liuva (566–571 o 572) com a rei. Malgrat ser aquesta una zona allunyada dels centres de poder, havia cobrat importància darrerament a causa de la concentració de tropes que exigia el ressorgiment del perill franc. A causa de l'amenaça franca i a les tensions internes generades amb la seva elecció, Liuva va buscar suport en el seu germà Leovigild,⁴⁷² molt apreciat per l'aristocràcia hispana, i el va nomenar successor hereditari, lliurant-hi a més el govern d'Hispània mentre ell governava la Gàl·lia Narbonense i possiblement també la Tarraconense.⁴⁷³ Aquest acord va funcionar

⁴⁶⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 352.

⁴⁷⁰ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 30.

⁴⁷¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 352.

⁴⁷² Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 32.

⁴⁷³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 356.

bé, sobretot a partir que Leovigild es va casar amb Gosvinta, vídua d'Atanagild, i una de les principals conspiradores contra Liuva.

Enmig de tota la inestabilitat política, les ciutats tarraconenses van participar d'una tendència general en l'Occident cristià del segle VI, consistent en l'enfortiment institucional i material dels episcopats urbans. Els testimonis documentals relatius als bisbes metropolitans Joan i Sergi —per exemple— confirmen el protagonisme de la figura episcopal en la societat urbana. El 6 de novembre de l'any 516 es va celebrar a Tarraco un concili provincial que a instàncies del bisbe metropolità Joan va reunir a deu seus sufragànies. Es va resoldre amb l'aprovació de tretze canons dels quals es desprèn una total integració de la província a la corrent general de definició i enfortiment episcopal. Aquest concili encapçala tota una sèrie —a inspiració del concili d'Adge de l'any 506— que van implantar en la vida eclesiàstica d'Hispania els preceptes reformistes procedents del migdia gal. Considerat el punt de partida de la legislació canònica dels regnes bàrbars peninsulars, en quant als continguts, la forma i els formularis o la imposició d'una determinada litúrgia sinodal, el concili d'Adge va introduir la apel·lació als antics decrets de l'Església (*statua ecclesiae antiqua*) coma fonament legal d'una nova tradició canònica. Els bisbes reunits en Tarragona van manifestar la voluntat de seguir l'exemple dels *antiqua patrum statua* per a que la tradició fos preservada sense excusa. A la vegada que és vol enfortir el poder eclesial a les ciutats, es vol estendre aquesta hegemonia també als territoris rurals dependents (diòcesi)⁴⁷⁴

En el segle VI, la cristianització del món rural havia fet progressos indiscutibles. L'interès per establir una estructura diocesana estable, mitjançant la integració de les esglésies rurals i els monestirs en el règim diocesà, constituïa un pas necessari per assegurar un poder cada cop més centralitzat entorn a les ciutats episcopals. Hi ha una forta preocupació en matèria jurisdiccional i

⁴⁷⁴ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 216.

patrimonial que deriven d'una nova fase d'institucionalització eclesiàstica, «en el camí d'una progressiva feudalització en l'organització de les relacions socials».⁴⁷⁵

L'estricta control episcopal de les comunitats rurals es pot observar en les dades que les actes del concili de Tarragona de l'any 516 conté sobre la xarxa de fundacions eclesiàstiques en el territori, plenament integrades en el règim diocesà.⁴⁷⁶ L'oposició entre l'església episcopal urbana i les esglésies diocesanes rurals suggereix un estadi de desenvolupament de la diòcesi molt evolucionat, que es vincula amb els contactes amb l'estructura eclesiàstica del sud de les Gàl·lies, incentivats durant el protectorat ostrogot.⁴⁷⁷ Els problemes de tipus jurisdiccional plantejats pels monestirs ocupen un lloc destacat en la literatura canònica i patristica del segle VI, que mostra un nou impuls del monacat en Occident. El creixent interès per promocionar el monacat en aquesta època en Hispània està avalat per actuacions de persones com Justinià de València, Victorià d'Assan, Martí de Braga, Leandre de Sevilla o Masona de Mèrida, els quals van assentar la base de la vida i la cultura monàstica del regne visigot toledà del segle VII. Els concilis tarraconenses participen d'aquesta tendència general, a la vegada que volen crear un marc legal per evitar els abusos existents.

La defensa de la integritat patrimonial dels monestirs que apareix en els concilis porta a considerar una completa exclusió d'aquests respecte al règim diocesà de supervisió episcopal. Tanmateix, aquesta interpretació no es pot fer tan lleugerament. Els bisbes van ser els principals impulsors de fundacions de monestirs i ells mateixos promocionaven monjos per a que fossin ordenats i

⁴⁷⁵ M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 217.

⁴⁷⁶ Com en els concilis gals de l'època, la diòcesi engloba els territoris sota la jurisdicció d'un bisbe, mentre que les parròquies que formen part d'ella inclouen les comunitats de fidels instal·lades al camp, articulades entorn a una església, basílica.

⁴⁷⁷ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 218.

servissin a l'Església.⁴⁷⁸ El poder episcopal sempre va tenir molt a dir, tot i que els abats de manera progressiva van anar adquirint poder. Més que una independència patrimonial, les clàusules de protecció el que intenten assegurar és la subsidència dels monjos. En definitiva, el bisbe actuava com a *patronus* de la ciutat i del seu territori. El poema sepulcral del bisbe Joan de Tarragona alava les virtuts del difunt, entre les que cal citar el seu bon govern sobre els monjos, així com l'ensenyament.⁴⁷⁹ L'epitafi del bisbe Sergi, el seu successor en la seu episcopal metropolitana, informa de la construcció d'un *cenobium* per als «sants» no molt lluny de la ciutat.⁴⁸⁰

A la vegada, la primera referència documental en el concili de Tarragona de l'any 516 sobre les seus episcopals d'Emporion, Dertosa, Ausona i Urgellum evidencia el ràpid creixement institucional de les esglésies de recent fundació i l'esforç organitzatiu emprés per l'estructura eclesiàstica de la Tarraconense durant els bisbats de Joan i Sergi de Tarragona.⁴⁸¹ En el tot el llevant peninsular sembla haver en aquesta època un projecte de dinamització eclesiàstica, tot i la diversitat de situacions en la que es trobaven els diferents territoris. Tanmateix, al tercer terç del segle VI, l'esforç dels monarques visigots per enfortir el regne, va portar a centralitzar—ho tot en Toledo, el que va deixar a la Tarraconense en una situació perifèrica.

Sobre el regnat de Leovigild (571/72–586) les fonts destaquen principalment el treball fet per prestigiar i consolidar el regne visigot,⁴⁸² situació del qual a la seva arribada era delicada per diverses raons: les amenaces franques en les Gàl·lies, els bizantins sòlidament implantats al sud, les terres del nord i de l'interior que escapen al poder visigot i el regne sueu llanguint, però encara present i independent al nord-oest. Sant Isidor de Sevilla ho resumeix així:

⁴⁷⁸ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 223.

⁴⁷⁹ Cf. RIT 938/ICERV 277: *Rector doctorque praeuisti monacis et populis*.

⁴⁸⁰ Cf. RIT 939/ICERV 278: *haud procul ab urbe construxit cenobium sanctis*.

⁴⁸¹ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 274.

⁴⁸² Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 75.

Leovigild, havent obtingut el principat d'Hispania i de la Gàl·lia, va decidir ampliar el seu regne amb la guerra i augmentar els seus béns. En efecte, tenint de la seva apart l'entrega el seu exèrcit i el favor que l'atorgaven les seves victòries, va escometre feliçment brillant empreses: es va apoderar dels càntabres, va prendre Aregia, va sotmetre tota Sabària. Van sucumbir davant les seves armes moltes ciutats rebels d'Hispania. Va dispersar en diversos combats als soldats (bizantins) i va recuperar, mitjançant la guerra, algunes places fortes ocupades pe ells. Va vèncer, a més, després de sotmetre'l a setge, al seu fill Hermenegild, que tractava d'usurpar-li el comandament. Finalment va portar la guerra als sueus i va reduir el seu regne amb admirable rapidesa al domini de la seva nació. Es va apoderar de gran part d'Hispania, doncs abans la nació dels gots es reduïa a uns límits estrets. Però l'error de la impietat va enfosquir en ell la glòria de tant grans virtuts.⁴⁸³

Leovigild no va dubtar a utilitzar la força per lluitar en aquests diferents fronts, sempre amb l'objectiu d'unificar els diferents territoris peninsulars i d'enfortir la monarquia visigoda. Front els bizantins, obviant els tractats anteriors va atacar al 570 i probablement va obtenir alguns avenços. Al 571 va ocupar Asidonia (Medina Sidonia).⁴⁸⁴ A més, després d'anys de resistència, l'any 572 Leovigild es va apoderar de Còrdova, el que va facilitar la presa d'altres *urbes* i *castella* de la zona.⁴⁸⁵ Va seguir una duríssima repressió.

L'any 574, Leovigild va dirigir els seus esforços a la zona de Cantàbria, pacificant la zona i ocupant Amaia.⁴⁸⁶ Aquesta Cantàbria seria la corresponent a la zona de Burgos i la Rioja que circumda la Serra de Cantàbria, dintre de la Tarraconsense. Després d'aquestes operacions Leovigild va poder dirigir les seves tropes a zones properes als límits fronterers sueus i va acabar obligant al rei Miro a

⁴⁸³ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 357.

⁴⁸⁴ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 79.

⁴⁸⁵ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 222.

⁴⁸⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 359.

demanar la pau. Pel que respecta al poble vascó, aquest havia mantingut durant segles una independència, de fet només interrompuda en moments concrets i de manera momentània. No va ser fins a la rebel·lió del seu fill Hermenegild quan Leovigild va intentar posar sota control aquest territori. L'any 581 va ocupar part d'ell i va fundar Victoriacum —que podria ser tant Vitòria–Gasteiz com el poble de Vitòria o algun altre— com a plaça forta de defensa de terres pròximes sotmeses als visigots.⁴⁸⁷

El moment més crític del regnat de Leovigild va ser durant la rebel·lió del seu fill Hermenegild, juntament amb el seu germà Recared fets copartícips del regne o en 573. Hermenegild es va casar amb Ingundis, germana del rei d'Austràsia i néta de la seva segona esposa, Gosvinta, la vídua d'Atanagild.⁴⁸⁸ Aquest matrimoni va redundar en un focus de tensions religioses, sobretot entre néta i àvia, en ser Ingundis catòlica i resistir-se a acceptar l'arrianisme, episodi narrat per sant Gregori de Tours.⁴⁸⁹ El matrimoni va ser allunyat de la capital i enviat a la Bètica l'any 579, de manera que Hermenegild es va encarregar del govern provincial.

Hermenegild va aprofitar la situació per revoltar-se aquell mateix any i intentar constituir un regne independent al sud de la Península. La rebel·lió va arribar fins i tot al sud de la Lusitània. Es van implicar en ella no només gots, sinó també hispanoromans que se sentien perjudicats pel control visigot. Així doncs, el factor econòmic hauria estat el motivador de la revolta. El factor religiós no sembla que hagués tingut tant pes, ja que entre els bisbes catòlics hi va haver els que es van mantenir neutrals i els que van donar suport a un o altre bàndol. De fet, la conversió d'Hermenegild al catolicisme no es va poder produir abans de l'any 582, per la implicació en ella del bisbe de Sevilla sant Leandre. La rebel·lió va esclatar a l'hivern del

⁴⁸⁷ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 224.

⁴⁸⁸ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 83.

⁴⁸⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 367

579, proclamant-se rei a Sevilla, encunyant monedes i assumint títols d'arrel baiximperial.⁴⁹⁰ Va buscar la col·laboració de francs, sueus i bizantins.

Leovigild no va reaccionar immediatament i va esperar a arribar a una solució pacífica fins que l'any 582 va mobilitzar l'exèrcit, prenent Mèrida i Itàlica i assetjant Sevilla. Hermenegild va intentar refugiar-se en territori bizantí, però finalment va ser capturat i desterrat, sent assassinat l'any 585.⁴⁹¹ Aquest va ser considerat pels cronistes visigots un usurpador i un tirà. Leovigild pretenia la consecució progressiva de la unitat religiosa com a acompanyant necessària de la unitat política a la Península. Aquesta unitat religiosa la entenia entorn de la fe arriana, que era el signe diferenciador del poble visigot. Per això va intentar persuadir els catòlics per diversos mitjans. Entre ells fins i tot va propiciar un canvi doctrinal l'any 580 i es va dispensar als catòlics del rebaptisme pel ritu arrià.⁴⁹² Aquestes mesures acompanyades d'avantatges econòmics van fer que augmentés el nombre de conversos.

S'ha tingut a Leovigild per l'únic rei visigot que va perseguir als catòlics. És possible que això disti de la realitat i només es tracti de l'exageració d'alguns actes puntuals contra personatges catòlics concrets i per raons probablement polítiques. De fet, no es coneix cap cas d'ajusticiament per motius religiosos. Això sí, mentre ell va estar en el govern del regne visigot, la majoria dels bisbes arrians coneguts van ser imposats, com va passar a Barcelona i Tortosa. Aquestes dues ciutats segurament tenien per al monarca una importància geoestratègica rellevant. Tot i estar testimoniades, la veritat és que les fonts no permeten anar molt més enllà, ni saber gaire més sobre aquestes duplicitats confessionals, arrianes i catòliques. Es pot

⁴⁹⁰ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 86.

⁴⁹¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 368.

⁴⁹² Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 229.

concloure, que en la pròpia Tarraco no hi ha cap evidència concreta de la instal·lació d'un bisbe arrià.

5.2.2. La unificació catòlica

En primer lloc hem de tenir en compte quina va ser la gestió de Leovigild per poder entendre les circumstàncies posteriors. Els objectius de les seves gestes militars anaven encaminades a la defensa i ampliació del territori del regne aconseguint l'annexió del regne sueu. Un altre objectiu era aconseguir la unitat de l'Estat sota la institució monàrquica i així eradicar les querelles internes.

Recared (586–601) va assumir el tron després de la mort del seu pare Leovigild l'any 586, encara que ja estava des de feia algun temps associat al tron.⁴⁹³ Recared va optar per una política de concòrdia amb la noblesa laica, i per una conversió al catolicisme que era el que professava la majoria dels seus súbdits, aquestes decisions semblen allunyar-se a la tendència política duta a terme pel seu pare Leovigild, l'objectiu principal del qual era enfortir l'arrianisme, intentant aplanar el camí per als nous conversos i creant grups de poder arrià a les ciutats del regne, a través dels bisbes, el poble got, i els hispanoromans conversos el grup polític dominant.

Un dels primers actes realitzats per Recared l'any 587 va ser la seva conversió personal al catolicisme. Això va suposar una sèrie de descontents sobretot en la noblesa arriana que exercia un control polític i religiós. Recared va intentar una sèrie de mesures —reunions amb els bisbes arrians en què es feia referència a les poques diferències entre confessions, apropaments al nou plantejament religiós— per evitar els conflictes. Però no van ser les diferències doctrinals —misteri de la trinitat, i el trànsit d'una fe a una altra— sinó la pressió política del sector arrià que havia fet de la religió una professió que li proporcionava beneficis polítics importants. La

⁴⁹³ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 113.

conversió de Recared al catolicisme va produir rebel·lions, conjures i querelles internes protagonitzades per l'aristocràcia arriana que perdia la seva posició privilegiada de dominació.

El III concili de Toledo convocat pel rei, al què van insistir per a la convocatòria sant Leandre, bisbe de Sevilla, Eutropi, abat del monestir de Servitanum i el bisbe de València, va tenir l'assistència de persones civils i eclesiàstiques. Van assistir tots els bisbes metropolitans d'Hispania, o van enviar-hi algú en representació, així com tots els bisbes de la Tarraconense, a excepció del bisbe metropolità de Tarraco, que tampoc va enviar a ningú en el seu lloc, fet molt curiós i al que els historiadors encara no han sabut donar resposta.⁴⁹⁴ Recared va determinar els temes a tractar, notificant-lo als bisbes mitjançant el *tomus regius*, i des d'un principi el rei va donar a entendre que la monarquia assumia funcions de vigilància de la fe i de protecció de la nova església nacional catòlica.

Segons les actes que ens han estat transmeses va constar de dues parts molt ben diferenciades. La primera, va estar dedicada a manifestar i donar pública i oficial constància de la conversió a la fe catòlica del rei, un nombre important de bisbes i clergat arrià i determinats nobles visigots, apareixent Recared com a promotor de la unitat i l'Església i de la seva pau.⁴⁹⁵ La segona, va estar dedicada a l'aprovació d'una sèrie de cànons pels quals s'intentava regular l'estructura i funcionament de la nova Església de l'estat i, enfortir la disciplina eclesiàstica i es van ordenar i reglamentar matèries no estrictament religioses. Els concilis atenien qüestions disciplinàries i religioses, però aquests concilis, s'utilitzaven com a instrument de suport de les lleis i orientacions polítiques dels reis i de formulació doctrinal.

⁴⁹⁴ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 337.

⁴⁹⁵ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 117-118.

Per a la incorporació dels arrians a l'Església catòlica, no es va exigir el rebaptisme dels conversos, va ser suficient la confirmació o la imposició de mans sacerdotals. L'església va buscar facilitar el pas d'una religió a una altra. En un dels cànons del concili es van promulgar que els temples arrians i les seves possessions passessin a ser esglésies i propietats catòliques, posades sota l'autoritat dels bisbes catòlics a les diòcesis es trobessin.⁴⁹⁶ Per als bisbes arrians que van acudir al concili III de Toledo, i es van passar a la fe catòlica, van rebre prèviament garanties que anaven a ser confirmats en les seves seus episcopals, això va tenir com a conseqüència que en algunes seus van coincidir un bisbe catòlic i un bisbe arrià convers:

La seva organització [la de l'episcopat arrià] no sembla haver estat organitzada com la dels catòlics. S'associava més directament amb les comunitats de població goda i amb certs centres de poder, però sense construir un esquema jurisdiccional. No oblidem que en una fase més antiga l'Església arriana sembla vincular-se directament amb un bisbe, cap del clergat, cas d'Ulfila o del seu successor, i aquesta pot haver sigut la situació durant el període de la migració, també a Tolosa, i fins i tot en la primera fase d'Hispania. De fet, la sensació que es desprèn de la subscripció de les actes i de la documentació de la conversió sembla mostrar la presència d'un bisbe arrià en zones específiques d'implantació goda, a més de la zona recentment conquerida de Gallaecia, que viuria encara en un estat d'ocupació militar.⁴⁹⁷

A part de les disposicions religioses que es van estipular en el concili III de Toledo, es van realitzar algunes aportacions que es van incorporar als assumptes polítics de l'Estat, d'aquesta manera s'establí un govern compartit però que depenia en gran mesura de la freqüència de les convocatòries de aquests conciliaris provincials als que havien d'acudir els alts funcionaris, però aquestes convocatòries no van tenir regularitat i els bisbes no van poder realitzar la seva

⁴⁹⁶ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 240.

⁴⁹⁷ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 387.

missió. El rei va estipular que en els sínodes provincials acudissin alts funcionaris territorials i administradors del patrimoni fiscal d'aquesta manera tant els bisbes, que eren majoritàriament hispanoromans,⁴⁹⁸ com els funcionaris es posaven d'acord sobre el volum tributari que havien de pagar els contribuents de cada província. I així feia que els bisbes fossin els fiscalitzadors dels abusos dels jutges i administradors, amb la missió de denunciar davant el rei els abusos que poguessin detectar.

Després del concili III de Toledo, poques notícies es tenen del regnat de Recared, només alguns esments que fa Isidor de Sevilla d'operacions militars contra vascons i bizantins i d'una política de moderació amb la restitució als seus propietaris dels béns confiscats per Leovigild,⁴⁹⁹ nomenament de bisbes i fundació d'esglésies i algunes disposicions contra els jueus que tinguessin esposes o concubines cristianes o compressin serfs cristians.

Els indicis en les fonts testimonien la integració completa de les ciutats de la Tarraconense en el nou ordre polític. Les circumstàncies immediates d'aquest fet van ser l'increment de moneda en circulació i la consolidació d'un tipus numismàtic propi, que coincideixen amb la restauració de les antigues prerrogatives metropolitanas del bisbe de Tarraco i la seva incorporació en un nou projecte d'estat.⁵⁰⁰ Tota la província posseeix signes de les repercussions de la generalització de les mesures adoptades pel concili III de Toledo, així com del seu impacte conseqüent en la vida política i eclesiàstica del regne. El bisbe va assumir un rol principal com agent de la monarquia en les ciutats i el territori i com un impulsor fonamental de la centralització i la difusió de l'autoritat règia fins a l'últim llogaret.

⁴⁹⁸ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 124.

⁴⁹⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 390.

⁵⁰⁰ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 333.

Un dels aspectes que permet veure clarament la reactivació de la Tarraconense després de la conversió a la fe nicena és la convocatòria de tres concilis provincials. Amb el concili de Saragossa de l'any 592, els bisbes van tornar a entroncar amb els procediments eclesiàstics tradicionals en els que es sustentava l'autoritat individual detinguda per cada un d'ells en les seves respectives comunitats diocesanes.⁵⁰¹ La reactivació sinodal està també testimoniada per la celebració del concili d'Osca l'any 598 i el de Barcelona l'any següent, al 599. A més, la promoció episcopal del got Joan de Biclàr per ocupar la càtedra de Girona, entre els anys 590–592, demostra l'activitat desenvolupada per Recared en la designació de bisbes en l'interior del territori provincial. Tot i que els bisbes es van oposar fortament a aquesta pràctica, va ser quelcom comú que es va intensificar durant el segle VII. Tenia com objectiu, controlar i limitar el poder dels metropolitans. Amb aquesta raó s'ha d'entendre la gradual suplantació de Tarragona per Barcelona en la capitalitat provincial i no pas una decadència de la *civitas* tarraconense aquests segles.

Quan Recared va morir a Toledo el desembre del 601, va ser succeït, pel seu fill Liuva II (601–603).⁵⁰² El nou rei posseïa faltes greus per poder mantenir-se en el tron. Fill bastard de Recared, no tenia sang noble per part de mare, segons sant Isidor, el que li restava el suport nobiliari.⁵⁰³ A l'estiu del 603 un cop d'Estat el va destronar i va ser assassinat. Viteric (603–610), noble d'origen lusità, després de protagonitzar la conspiració arriana de Mèrida, es va mantenir molt unit a la facció nobiliària del *dux* Claudi que donava suport a Recared. Viteric va aconseguir el poder gràcies al suport nobiliari que estava descontent per la política de Recared. En la seva política exterior va tornar a l'ofensiva militar contra els bizantins aprofitant que a Constantinoble estaven passant dificultats, l'any 607 van fracassar els seus intents de subscriure una aliança matrimonial

⁵⁰¹ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 351.

⁵⁰² Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 187.

⁵⁰³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 392.

amb la cort de Borgonya. Va realitzar una política repressiva davant de certs sectors de l'aristocràcia, sobretot de l'establerta en la Narbonense, per al que es va recolzar en membres de l'episcopat. L'abril del 610 el rei va ser assassinat en el transcurs d'un banquet, les causes i les raons del qual no se saben.⁵⁰⁴

Gundemar (610–612), anteriorment *dux* de la Septimània havia alleujat la sort dels perseguits per Viteric i va pal·liar els riscos que corrien els membres de la facció nobiliària.⁵⁰⁵ En el concili provincial que es va celebrar a Toledo l'any 610 es va declarar la primacia de Toledo sobre totes les seus de la província Cartaginense, acabant amb les nombroses ambigüitats que s'havien anat produint. El seu successor Sisebut (612–621) va dur a terme diverses operacions militars contra els pobles del nord, contra els asturs i contra els *roccones*, dirigida aquesta última pel general Suintila.⁵⁰⁶

La historiografia el descriu com un monarca piadós i amb un gran fervor religiós, al considerar que una de les funcions de la reialesa era vetllar per l'ordre eclesiàstic i tutelar la vida de l'Església. Es va ficar en els afers eclesiàstics enviant notificacions als bisbes amb consells paternals, retrets, advertències i ingerències en les tasques i les funcions. En el seu regnat no es va convocar cap concili general però sí concilis provincials, cal destacar el II concili de Sevilla presidit per sant Isidor que va tractar de qüestions d'organització i de disciplina religiosa. El rei va tenir un conflicte amb Eusebi, bisbe metropolità de la Tarraconense, amb el motiu de l'elevació d'un nou titular de la seu episcopal de Barcelona.⁵⁰⁷ Tanmateix, Eusebi va acabar per ordenar aquest bisbe, de nom Sever, per designació obligatòria el rei. També, a la mort d'Eusebi, el bisbe Brauli de Saragossa va escriure a Isidor de Sevilla, preocupat per la designació

⁵⁰⁴ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 189.

⁵⁰⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 395.

⁵⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, 399.

⁵⁰⁷ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 369.

que el rei podia fer del successor del bisbe metropolità.⁵⁰⁸ La gradual remodelació de les atribucions dels metropolitans eclesiàstics, obligats a ratificar les decisions que emanaven del centre, coincideix en la Tarraconense amb la desaparició dels concilis provincials dels escrits. El concili d'Egara, convocat per Eusebi l'any 614 és l'últim sínode provincial de la Tarraconense que testimonien les fonts.⁵⁰⁹

Després de la mort de Sisebut i el seu fill en circumstàncies estranyes, la successió va recaure en el *dux* Suintila (621–631), per sistema d'elecció,⁵¹⁰ triomfador sobre *roccones* i bizantins.⁵¹¹ Es va apoderar de les últimes possessions bizantines a Hispània i va unir totes les terres peninsulars, excepte els vascons, sota un mateix ceptre, com explica sant Isidor. Pel que fa als vascons es documenta una rendició amb la deposició d'armes sense condicions, veient-se obligats, com a càstig, a construir una nova ciutat Oligutus, com a focus radiador de cultura i de contenció.

La política de fre al engrandiment nobiliari i d'enriquiment de la seva pròpia família mitjançant confiscacions, iniciada per Suintila, va propiciar la conjura dirigida per Sisenand (631–636), *dux* de la Septimània. Els bisbes del concili III de Toledo del 633 van assenyalar com el principal crim comès per Suintila la rapacitat del rei, que hauria procedit a confiscar un gran nombre de propietats eclesiàstiques. En aquest context no és estrany que sorgís immediatament un ampli complot de la noblesa — atacada en els seus propis interessos i prerrogatives —, per enderrocar a Suintila i elevar al tron a un dels seus disposat a reconèixer aquests drets. El 26 de març de 631 dels nobles van proclamar rei a Sisenand trencant, d'aquesta manera, els canons del III Concili sobre la fidelitat deguda als reis. L'exèrcit que va partir de Tolosa sota el comandament de Sisenand va travessar el

⁵⁰⁸ Cf. Brauli de Saragossa, *Ep.* 1: PL 80, 654.

⁵⁰⁹ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 371.

⁵¹⁰ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 250.

⁵¹¹ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 192.

port del Palo, de Jaca i vorejant el riu Gállego es va dirigir cap a Saragossa, on es trobaven Suintila i les seves tropes. Ell, veient-se sense sortida va decidir abdicar i la ciutat va capitular sense necessitat de lluitar.⁵¹² La inseguretat política va obligar al nou rei a intentar legitimar i enfortir la seva posició mitjançant la ratificació pública dels poders fàctics del regne: la noblesa laica i eclesiàstica.

Per aconseguir-ho el millor mitjà era la convocatòria d'un concili general, fet que no s'havia produït des del 589. La reunió es va anunciar per al 632, i es va posposar fins a finals del 633 per la inestabilitat al·ludida. D'aquesta manera, l'esdeveniment polític més important del regnat de Sisenand va ser la celebració al 633 del concili IV de Toledo sota la presidència i l'influx doctrinal de sant Isidor de Sevilla.⁵¹³ A ell van assistir 62 bisbes i 7 vicaris en representació dels seus bisbes.

En 74 dels 75 cànons, els pares conciliars van donar resposta a qüestions internes de l'Església, molt necessitada de reglamentació després dels molts anys transcorreguts sense concilis generals: es va procurar aconseguir una major unitat de l'Església visigoda uniformant els seus ritus i pràctiques litúrgiques; es van dictar nombroses decisions sobre el patrimoni eclesiàstic, intentant reglamentar l'espinesa qüestió dels drets respectius de bisbes, clergat i fundadors i patrons d'esglésies, i sobretot es van reforçar els llaços de dependència entre l'Església i els seus esclaus i lliberts, quedant aquests últims sota una perpètua i indissoluble relació de patrocini. Nombrosos cànons també es van dedicar a reforçar la disciplina i costums eclesiàstics; alhora que es exclouïa tota prerrogativa reial en el nomenament de bisbes, així com es decretava una veritable immunitat de serveis estatals per a tot el personal lliure de l'Església.

⁵¹² Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 132.

⁵¹³ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 205.

El cànon més important és, sens dubte, el 75 en el qual s'intenta conciliar l'enfortiment de l'autoritat reial i el control del monarca pel concili a través de les disposicions que regularan la successió al tron.⁵¹⁴ Això significarà el reconeixement i el triomf de les aspiracions polítiques de l'aristocràcia laica i eclesiàstica del regne, que es reserven el dret d'elegir el monarca i utilitzen aquest privilegi, així com la doctrina emprada per legalitzar l'enderrocament de Suintila, en el seu exclusiu benefici.⁵¹⁵

Després de la mort de Sisenand, el 12 de març de 636, és triat Khíntila (636–39) com a rei dels gots,⁵¹⁶ d'acord amb la normativa establerta en el concili IV de Toledo.⁵¹⁷ Poc després de pujar al tron Khíntila va convocar el concili V de Toledo, que es va desenvolupar a finals de juny de l'any 636. Potser la rapidesa de la seva convocatòria explica l'escassa assistència de bisbes. No estan clares les raons de la seva convocatòria, encara que tot indica que s'utilitzés com a mitjà per marcar la política a seguir en el futur i per frenar les amenaces d'usurpació. En aquest sentit, l'assemblea conciliar va llançar les seves condemnes contra els que injuriessin el rei o escrutessin els astres per conèixer les possibilitats que tenien ells o altres de fer-se amb el tron.

Es van dictar disposicions orientades a garantir la possessió d'alguns béns nobiliaris que es basaven en immenses propietats agrícoles donant garanties perquè els familiars del rei i els *fidelis regis* mantinguessin, després de la mort del rei, les seves possessions i riqueses.⁵¹⁸ Ningú podria tocar els béns de la noblesa obtinguts per concessió règia en correspondència a la seva fidelitat a la monarquia; doncs si es permetia que injustament s'arrabassés el premi dels fidels ningú voldria servir als reis amb promptitud i fidelitat.

⁵¹⁴ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 257.

⁵¹⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 407.

⁵¹⁶ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 215.

⁵¹⁷ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 408.

⁵¹⁸ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 216-217.

Poc després, al concili VI de Toledo van assistir 48 bisbes i 5 vicaris procedents de totes les províncies del regne. El dia 9 de gener de 638 es va iniciar el concili sota el mestratge del bisbe Brauli de Saragossa; novament van ser dues les principals qüestions tractades: les polítiques i la jueva. Pel que fa a qüestions polítiques es va incidir en les tractades en el concili anterior: promulgació de normes que protegissin la figura, vida i propietats del rei, dels seus familiars i dels *fidelis regis*. En aquest sentit el concili va fer un pas endavant i la monarquia es va assegurar la fidelitat dels nobles, o almenys de determinats sectors nobiliaris, unint els seus càrrecs i funcions a la Corona i no només amb la persona del rei. Respecte a la qüestió jueva dels conciliars es va abordar l'acusació que el papa Honori I realitzava a l'Església hispana, a la qual recriminava negligència i debilitat davant els jueus. Sant Brauli es va encarregar de la resposta i acceptant la primacia del papa en aquests temes, va rebutjar l'acusació recomanant-li que no prestés atenció a falsos informes amb l'argument que els bisbes espanyols tampoc feien cas al rumor que deia que Honori havia permès tornar als jueus a la seva antiga superstició. De qualsevol forma es va endurir sobre el paper les mesures contra els jueus amb la intenció de no permetre que ningú que no fos oficialment catòlic visqués en el regne, amenaça que es va quedar en la parcel·la de les intencions.

En morir Khintila, l'any 639 és designat per unanimitat de bisbes i nobles successor seu fill Tulga (639–642).⁵¹⁹ De caràcter noble però feble i inexpert, no tenia l'empenta ni la capacitat de coacció necessària per mantenir subjecte a un poble que necessitava sentir el pes d'un fort jou. Les cauteles conciliars per protegir la institució monàrquica van servir de poc i, després de diversos conats de revolta, el poderós *dux* Khindasvint, al capdavant d'un grup de nobles, es va aixecar contra Tulga sent depositat, tonsurat i enclaustrat en un convent. Khindasvint (642–649) va accedir al tron a l'abril de

⁵¹⁹ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 260.

642 amb gairebé vuitanta anys i ple de vida i energia;⁵²⁰ testimoni de successos tan importants com la guerra entre Leovigild i Hermenegild, de la conversió dels gots al catolicisme, dels enderrocaments de Recared II, Viteric i Suintila. Però, sobretot, coneixia la propensió dels gots a ordir conjures i maquinari revoltes, sense tenir en compte les promeses de fidelitat. Res més accedir al tron va iniciar una atroç purga entre aquells membres de la noblesa que s'havien negat a reconèixer-lo, va ordenar l'execució de molts que havien conspirat en regnats anteriors, en un clar intent de recuperació de la iniciativa davant d'una noblesa forta i consolidada en les seves posicions.⁵²¹

Consumada la repressió política, Khindasvint va intentar reforçar-la amb mesures jurídiques de caràcter material i espiritual arrencant al concili VII de Toledo la disposició que tots aquells que s'aixequessin contra el rei, ignorant qualsevol diferència entre laics i eclesiàstics, serien immediatament privats del grau del seu honor. És important subratllar que Khindasvint és un continuador de les línies directrius dissenyades per Leovigild seixanta o setanta anys abans per l'alliberament de la tenalla nobiliària. Per això, la repressió no és més que un baròmetre de la pressió nobiliària sobre la monarquia i el resultat de les transformacions socials i econòmiques del regne toledà. En coherència amb el projecte de Leovigild va tractar de consolidar el caràcter teocràtic de la monarquia mitjançant dos instruments: la fonamentació teòrica de la posició del monarca com a vicari de Déu i la pràctica d'un cesaropapisme sense dissimular en el nomenament d'alts càrrecs de la jerarquia eclesiàstica. L'oposició eclesiàstica a Khindasvint va haver de ser important, però no prou uniforme com perquè el concili VII, al qual només van assistir 25 bisbes i 10 delegats, es negués a col·laborar amb el nou rei que havia castigat els laics però no hi havia sancionat als clergues oposats a ell; sant Brauli ni va acudir ni es va fer representar.⁵²²

⁵²⁰ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 423.

⁵²¹ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 227.

⁵²² Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 261.

L'Església mantenia una resistència passiva davant les purgues i repressions efectuades; a aquestes tensions s'ha d'afegir que Khindasvint no va estar disposat a permetre que l'Església actués per lliure, no cessant en la seva intenció de reforçar la seva posició, decidint el nomenament de bisbes a les places vacants i portant la seva ingerència al terreny legislatiu establint normes com limitar el dret de l'Església a donar refugi a delinqüents, homicides i practicants de les arts màgiques, estant els bisbes obligats a lliurar-los a l'autoritat civil i ordenant que aquells sacerdots, diaques i sotsdiaques que no compareguessin davant el jutge fossin castigats amb les mateixes penes econòmiques que els laics.

Khindasvint va intentar complir el somni visigot d'assegurar la continuïtat dinàstica mitjançant l'associació, deixant-li el tron en vida, al tron del seu fill Recesvint (653–672), revisant d'aquesta manera el Codi de Leovigild. Encara que va renunciar al tron en favor del seu fill, la seva personalitat va seguir dominant l'escena política fins a la seva mort quatre anys més tard (649–653); mentre encara vivia el monarca, sota l'aparent i forçada submissió de la noblesa van ressorgir les intrigues i pressions que van aflorar després de la seva mort, que va anar seguida d'una nova convocatòria conciliar. Així, degut a que el ressentiment de la noblesa i del bisbat cap al rei era molt gran, a inicis del regnat de Recesvint va esclatar una revolta de grans dimensions que es va estendre per la vall de l'Ebre. Protagonitzada per exiliats (*refugiae*) van tenir com a cap a Froia, comptant amb la col·laboració de la *gens Vasconum* que van caure, segons Taió (successor de sant Brauli), sobre les terres de la Vall Mitja de l'Ebre i les devastar, van prendre captius, van saquejar esglésies, van aconseguir un ric botí i van assetjar Saragossa.⁵²³ Les fonts semblen identificar que els bisbes de la Tarraconense podien recolzar aquest tipus d'aixecaments, potser per dinamitar en certa

⁵²³ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 134.

manera el poder monàrquic visigot que cada cop era més centralitzador.⁵²⁴ El rei va sufocar la rebel·lió ràpidament trencant el setge i donant mort a Froia, amb l'ajuda d'una noblesa que començava a demanar i a exigir una revisió de les mesures preses per l'anterior monarca.

Als dos mesos i mig de la mort de Khindasvint, el 16 de desembre de 653, es va celebrar el concili VIII de Toledo. En aquest concili, ni en els següents, les fonts ja no testimonien la participació del bisbe metropolità de Tarraco, tot i que sí queda constància de l'assistència d'altres bisbes de la província.⁵²⁵ La rapidesa amb què va ser convocat el concili pot ser indicativa de les fortes pressions que va començar a sentir el nou monarca i de l'interès que van suscitar els temes a tractar. En el tema dels béns incorporats al patrimoni familiar del rei, els bisbes i nobles, constituïts en tribunal, van decretar que les propietats posseïdes o adquirides per Khindasvint amb anterioritat a la seva pujada al tron així com les aconseguïdes justament durant el seu regnat, formaven part del patrimoni familiar del rei. Però, els adquirits amb posterioritat formaven part del patrimoni real, és a dir, de la Corona, o s'havien de restituir als seus legítims propietaris. Per tant, no es discuteix la legalitat de la confiscació, sinó l'apropiació i distribució entre els que demostrin que van ser injustament privats dels seus béns.

En el concili també es va tractar el tema de la successió al tron ja que ni Recesvint ni el seu pare s'havien cenyit la corona d'acord al sistema electiu fixat en el concili IV de Toledo. L'assemblea del concili VIII va tornar a posar en mans dels bisbes i dels *maiores palatii* l'elecció del rei; s'especifica, a més, que el lloc de l'elecció havia de ser Toledo o on hagués mort el monarca.⁵²⁶ Ell, d'altra banda, elabora

⁵²⁴ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 375.

⁵²⁵ A partir del concili XIII de Toledo de l'any 683, enviarà llegats. Aquest interval de temps coincideix amb un important temps d'inestabilitat política que, evidentment, va haver de repercutir en l'activitat eclesiàstica peninsular.

⁵²⁶ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 265.

una llei addicional que condemna les conspiracions i tumults que tenien com a finalitat la conquesta del poder.

L'absentisme conciliar ja esmentat de mitjans del segle VII dels bisbes de la Tarraconense, en especial el del metropolità, podia ser una manera de demostrar el seu descontentament. L'encara indeterminada participació del bisbe metropolità i dels altres bisbes de la Tarraconense en els aixecaments en els territoris del nord-est peninsular podria ser una manera de reclamar l'atenció de les perifèries davant la intensa activitat centralitzadora de la monarquia visigoda i dels seus grups dominants.⁵²⁷

5.2.3. Els últims reis visigots

A la mort de Recesvint va ser elegit, Vamba (672–680), un *Illustriis vir* d'avançada edat, elegit pels alts dignataris del regne i obligat a acceptar la corona.⁵²⁸ L'any 673 va iniciar els preparatius per combatre als vascons a la zona de la Cantàbria visigoda. Quan encara estava en els començaments de l'expedició va tenir notícies d'una rebel·lió nobiliària a Septimània, que amb ajuda franca havia aconseguit el control de zones orientals de la Gàl·lia Narbonense —gots contra gots—. ⁵²⁹ Vamba va destacar part del seu exèrcit al comandament de Paulus. Però Paulus aspirava a encapçalar l'aixecament i estava disposat a estendre la insurrecció comptant amb el suport de l'episcopat i de sectors de la noblesa de Catalunya, de la zona de les clausures pirinenques, d'importància estratègica i de la Narbonense.⁵³⁰

⁵²⁷ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 374.

⁵²⁸ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 259.

⁵²⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 585.

⁵³⁰ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 379.

Paulus es va fer ungir rei, amb aquest fet els revoltats van demostrar que volien la segregació d'aquestes províncies del regne visigot, encara que més tard aspiressin a conquerir tot el regne. Vamba, des Cantàbria va iniciar una ofensiva llampec contra el territori vasco que va obligar als seus habitants a depositar la seva ferocitat, demanar la pau i lliurar ostatges i botí. Després van marxar sobre Catalunya i es van apoderar de les places fortes de Barcelona i Girona i va dividir el seu exèrcit en tres per travessar els passos pirinencs. Va aconseguir apoderar-se de Narbona i Nimes, aconseguint la rendició dels caps rebels, després jutjant-los per traïció i aplicant les ordenances legals i conciliaris.⁵³¹ Després d'organitzar el govern de la Septimània amb nobles lleials a la seva causa, Vamba va retornar a Toledo triomfant.

L'any 675 es van celebrar els concilis provincials de la Cartaginense, concili XI de Toledo, i de la Gallaecia, concili III de Braga. En tots dos sínodes es van tractar qüestions teològiques i disciplinaries; es va arribar a la conclusió que perquè la vida de l'Església transcorregués per les vies morals apropiades era prudent que els concilis provincials es celebressin amb regularitat, anualment. Va sorgir al seu torn tensions entre l'Església i el rei a causa d'una nova llei de mobilització militar que implicava el clergat i establia penes especials contra ells. Al 675 dues normes relatives al patrimoni eclesiàstic posaven encara més tenses les relacions. La primera, posava límit a les apropiacions dels béns de les esglésies i monestirs rurals i de les esglésies pròpies per part dels bisbes i de les seves seus. L'altra, prohibia que les possessions i els fills haguts en el matrimoni entre lliberts de l'Església amb persones de condició lliure passessin a ser, propietat de l'Església.⁵³²

⁵³¹ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 138-140.

⁵³² Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 592.

Segons les Actes del concili XII de Toledo de l'any 681, s'explica que després d'estar mortalment malalt Vamba es va despertar però ja havia rebut els hàbits monàstics i tonsurat i se li havia fet el senyal de la creu amb la cendra; així, per una disposició legal no va poder recuperar el tron quan va despertar.⁵³³ El seu successor Ervigi (680–687) era conscient que devia el tron als obscurs manejos d'un bisbe, que havia donat validesa a la penitència pública i l'havia ungit rei amb rapidesa, i al suport nobiliari. Va buscar legitimar el seu poder i assegurar-se el tron i per això va presentar davant el concili XII de Toledo diversos documents que aclarien la penitència i tonsura de Vamba, la proposta de successió que aquest havia fet i l'encàrrec real dirigit a Julià de Toledo per a que ungués rei a Ervigi.⁵³⁴ Cap bisbe de les províncies eclesiàstiques de la Narbonense i la Tarraconense van assistir a aquest concili.⁵³⁵

Ervigi quan va caure malalt es va avenir per nomenar successor al seu gendre Ègica (687–700/702), que ocupava un ducat principal.⁵³⁶ Es destaquen tres característiques en el regnat: l'odi a la seva família política, les conjures deslligades en el regne i la política antijueva. Al concili III de Saragossa al 691 celebrat per mandat del monarca, tracta de frenar el creixement del patrimoni dels bisbes, impedit que molts lliberts de les esglésies passessin a ser serfs propis. Les tibantors del monarca amb una part de la noblesa laica i eclesiàstica van desembocar en perilloses conjures.⁵³⁷ Es va inaugurar així una època de dura repressió. La decisió real de perdonar els impostos deguts no va ser suficient per acabar amb les conspiracions. Ègica va morir l'any 702, i va pujar al tron Vitiza (702–

⁵³³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 593.

⁵³⁴ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 273-274.

⁵³⁵ En el concili XIII de Toledo, tant el bisbe metropolità Cebrià de Tarragona com el seu homòleg Sunifred de Narbona van enviar llegats. És inevitable pensar aquest canvi d'actitud tenint en compte la promesa regia de millorar la situació dels damnificats per Vamba.

⁵³⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 599.

⁵³⁷ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 381.

710) que la història recorda amb trets contradictoris;⁵³⁸ una visió positiva dient de què va accedir a la tornada dels desterrats, els va tornar les seves propietats i esclaus, va cremar declaracions de deutes al Fisc i va permetre que els membres castigats de l'Ofici Palatí recuperessin la seva dignitat i béns; però també hi ha fets negatius com els que diuen que va portar a la ruïna el regne visigot en els pecats i vida llicenciosa del monarca, del clergat i del poble, a part de tot això no hi ha dubte que els desastres de les guerres, la pesta, les males collites i les tensions internes van accentuar el procés de descomposició del regne.

Després de la mort de Vitiza l'any 710 un sector de la noblesa va triar en assemblea electiva de nobles i bisbes com a rei a Rodrigo, *dux* de la Bètica, i un altre sector al descendent de Vitiza, Àquila II.⁵³⁹ El clan vitizà es va recolzar en els musulmans perquè intervinguessin a favor d'ells.⁵⁴⁰ Va sorgir la guerra civil; quan Rodrigo es va trobar realitzant una expedició a Pamplona o lluitant contra Àquila II, va arribar una expedició musulmana. L'any 711 Rodrigo va ser derrotat en batalla pels berbers de Tarik, lloctinent de Musa. Les tropes musulmanes van arribar a la capital del regne, Toledo.⁵⁴¹ Els dirigents musulmans es van adonar de les debilitats del regne got i van treure un gran partit. Això va impedir l'elecció d'un nou rei visigot, i a partir de llavors la resistència a l'invasor va estar falta de tota coordinació. El fet final que és una batalla de Rodrigo contra els musulmans on va perdre el tron i la pàtria no explica l'ensorrament final del regne de Toledo, existeixen més raons. Els regnats dels últims monarques van estar caracteritzats per una crisi econòmica, social i política.

En l'àmbit polític i social, aquesta ja tendia a la protofeudalització; les clientele civils i militars van créixer en cohesió

⁵³⁸ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 294-295.

⁵³⁹ Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 284-285.

⁵⁴⁰ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 607.

⁵⁴¹ Cf. E.A. THOMPSON, *Los godos en España*, 295.

i fortalesa i entraven en competència amb el poder reial. La monarquia anava perdent força i prestigi amb les contínues repressions i concessions liberals que s'atorgaven als àmbits socials més pungents. La crisi econòmica contribuïa en l'ensorrament polític, doncs les condonacions d'impostos posaven de manifest la debilitat del monarca i suposaven més càrrega al poble. La fugida dels esclaus rurals que eren la mà d'obra més important en el sector agrari va ser molt important. I en resum, els desastres de les guerra i dels enfrontaments interns, les males collites, el descens demogràfic per causa de la pesta i de les guerres, la degradació de la moneda, la prohibició del comerç jueu, la condemna dels jueus a la condició d'esclaus sota l'acusació de traïció, el decaïment cultural, la participació dels bisbes en les querelles dinàstiques són factors a tenir en compte per donar explicació a l'ocàs del regne visigot,⁵⁴² la traïció dels partidaris vitizans i la invasió musulmana, van clavar només el cop final.

5.2.4. L'Església visigoda i les seves institucions

Els visigots van assumir en les seves línies fonamentals la divisió provincial heretada de Roma, igual que l'Església va adequar la seva organització territorial a l'esquema de les estructures civils paral·leles. Però va fer falta entrar fins a mitjans del segle VII per aconseguir que la geografia s'ajustés plenament a la divisió provincial civil. Per una banda, durant molt de temps la província Cartaginense —i la seva capital Cartagena— va estar sota el domini bizantí. D'ací sortiria la preeminència de la capitalitat de Toledo. Per l'altra, l'extensió del regne sueu en el segle VI, més enllà de la província eclesiàstica galaica, havia sotmès a l'autoritat metropolitana de Braga quatre diòcesis de l'antiga Lusitània romana. Aquesta situació es va perllongar durant molt de temps, després de la desaparició del regne sueu independent. Al final, passada ja la meitat del segle VII, les

⁵⁴² Cf. J. J. SAYAS ABENGOCHEA, *Historia de España Antigua II*, 286.

quatre diòcesis van ser retornades a la jurisdicció del metropolità de Mèrida i la província lusitana va recuperar la seva integritat perduda.⁵⁴³

En definitiva, la diòcesi va continuar essent l'element bàsic de l'organització eclesiàstica visigoda. El terme *parochia* s'utilitza sovint a les fonts en el mateix sentit que diòcesi.⁵⁴⁴ El bisbe era el pastor diocesà i la seva autoritat s'estenia sobre les esglésies del territori, el clergat i el poble. En les ciutats episcopals més importants existien, a més de l'església catedral, diverses basíliques i fins i tot monestirs urbans. Mentrestant, en l'àmbit rural no hi havia una jerarquia, existien disseminades per camps i llogarets moltes esglésies amb els seus propis *rectores* encarregats de la cura de les ànimes. No es coneixen estructures infradiocesanes que agrupessin les esglésies d'una comarca entorn a una església de rang superior, com les *pievi* italianes, o constituïssin districtes a l'estil dels arxiprestats o arxidiaconats rurals, com van sorgir en altres èpoques o altres territoris.⁵⁴⁵ L'única excepció la van constituir els monestirs i les anomenades «esglésies pròpies».

Els monestirs i les seves esglésies gaudien d'una considerable autonomia, tant en l'ordre disciplinar com en el patrimonial. Les «esglésies pròpies» van ser temples de fundació privada, aixecats per senyors particulars en les seves terres, amb la finalitat immediata de subvenir a les necessitats espirituals de les famílies camperoles dels seus dominis. La legislació canònica visigoda va concedir a aquest fundadors d'esglésies —i en part també als seus descendents— algunes facultats ben limitades, que després van configurar l'anomenat «dret de patronat»: vigilar l'administració del patrimoni de l'església, presentar el candidat a rector, per a la seva institució pel

⁵⁴³ Cf. J. ORLANDIS, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, 218.

⁵⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 219.

⁵⁴⁵ Es pot consultar per saber més sobre aquesta qüestió: P. BONNASSIE (ed.), *Le Clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail 1995, 15-27.

bisbe i rebre aliments en cas d'indigència, a títol de subsidi caritatiu. Aquestes esglésies es mantenien econòmicament de les oblacions dels fidels i les rentes del seu patrimoni rural. La productivitat de les terres depenia necessàriament de l'existència d'una mà d'obra servil o semilliere, que assegurés el cultiu i, per tant, el manteniment del rector.

En l'aspecte cultural, cal precisar el fet que l'Església visigoda potenciés diferents centres d'ensenyament: escoles episcopals, escoles eclesiàstiques i escoles monacals. El concili II de Toledo de l'any 527 va crear escoles episcopals. Eren centres d'ensenyança adscrits a l'Església episcopal. A partir d'aquell moment van sorgir escoles de tot tipus per tota la geografia hispana: es coneix be la de Mèrida gracies a les *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, la de Braga, la de Palència mencionada en la *Vita Fructuosi*, la de Saragossa, on treballava Eugeni de Toledo a les ordres de Brauli, quan va ser cridat per Khindasvint per ocupar la seu toledana, la de Sevilla en temps de Leandre i Isidor, i algunes més.

Sánchez Salor assegura que de manera coetània també es van formar escoles monàstiques,⁵⁴⁶ però mentre les escoles episcopals pretenien formar, de d'un punt de vista pràctic, als clergues per a la seva funció pastoral; les monacals formaven per a la vida contemplativa i ascètica. Des d'un punt de vista cultural, aquestes orientarien la seva acció al que podem anomenar, d'una manera esquemàtica, la interpretació de la Bíblia. Enfront la visió agustiniana de que les ciències seculares deuriem ser estudiades, no com a fi en si mateixes sinó per utilitzar aquests coneixements profans en una major intel·ligència del text sagrat, única veritat absoluta; les escoles monàstiques van preferir en general seguir exclusivament les exigències ascètiques i deixar de banda tot estudi, científic o basat en coneixements científics, de l'Escriptura en benefici d'una consideració

⁵⁴⁶ Cf. E. SÁNCHEZ SALOR, «La cultura en los monasterios visigodos», 24.

d'aquesta en si mateixa. Doncs, el camp d'interès de l'escola monàstica es centraria en la literatura ascètica i en l'exegesi bíblica.

5.2.4.1. Episcopat

La desaparició de la fisonomia clàssica i l'aparició d'una nova topografia de empremta cristiana van començar abans de l'ocupació visigoda i són dos processos inseparables de la transformació política que va provocar la conversió dels bisbes en líders locals. Un dels majors canvis que es poden percebre sota la dominació visigoda va ser la consolidació dels bisbes com a caps ciutadans, a més de guies espirituals de la comunitat cristiana. D'aquesta manera, les ciutats es van definir com a ciutats episcopals i els temples van esdevenir un dels pols de la vida pública. Per posar dos exemples paradigmàtics, podríem esmentar a sant Isidor a Sevilla i a sant Brauli a Saragossa per llur destacada projecció política i cultural.⁵⁴⁷

El debilitament de les estructures polítiques tradicionals des de començaments del segle V va coincidir amb l'afirmació del cristianisme que, a la seva vegada, va actuar com a factor decisiu en la transformació de la ciutat en l'Antiguitat Tardana. El seu progressiu afermament va comportar un canvi visible en el paisatge urbà que va veure cristianitzada la seva topografia amb l'aixecament d'edificis de culte que venien a desplaçar els monuments tradicionals. Les aportacions de ciutadans a l'embelliment monumental de la ciutat va deixar pas a la caritat canalitzada a través del bisbe, que va prendre la iniciativa en l'activitat edilícia. La vida social es va estructurar d'acord amb el calendari cristià i el culte als sants; i sobretot es van desenvolupar nous vincles de cohesió entre la comunitat i els seus nous conductors, el bisbe i els clergues, junt els que buscaven la protecció i la guia que ja no dispensaven altres instàncies. El lideratge

⁵⁴⁷ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 190.

com a posició de poder que expressa les relacions entre el poble i l'elit va experimentar una correcció en les seves funcions. El refugi, el consell i l'auxili es van integrar en el nou sistema conceptual del llenguatge cristià i la *lectiu divina* i el cerimonial litúrgic, com veurem, es van configurar com a mitjans i ocasions para la persuasió, objecte del qual era el missatge diví.

Des de finals del segle IV el bisbe i els clergues són concebuts com els nous *ductores* de la comunitat. Davant una població majoritàriament il·letrada, l'eficàcia del discurs depenia substancialment de la posada en escena; el bisbe revestit de porpra tant en la celebració dels sacraments, com a part substancial de la litúrgia, i en l'exegesi de l'Esriptura, cimal de la comunicació. Mitjançant la paraula adequada, ben pronunciada i sacralitzada, el bisbe podia respondre a les expectatives d'una societat tan heterogènia i ser percebut per tots com a cap, mitjancer i benefactor.⁵⁴⁸ En aquest sentit, es comprensible que l'aristocràcia volgués fer-se amb l'exercici d'aquest lideratge moral i polític. Formaven un grup de poder importantíssim en la societat visigoda, afermat pels concilis, el culte als sants i l'administració i difusió del coneixement.

Per poder entendre la profunditat de la seva figura cal fer una matisació terminològica. Quan en els textos es parla del bisbe com a poder jeràrquic o com a administrador dels béns de la diòcesi, es sol utilitzar el terme «episcopus». En aquells altres en que s'al·ludeix al seu caràcter de ministre sagrat és més comuna la denominació de «sacerdos» o «pontifex». El préstec grec «episcopus» —que aviat va entrar en la llengua llatina i que mai va ser reemplaçat per un equivalent llatí— no és utilitzat quasi mai en els primers textos llatins

⁵⁴⁸ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 192.

litúrgics, al designar al bisbe en qualitat de ministre.⁵⁴⁹ En els textos d'època visigoda, s'ha comprovat en línies generals la mateixa tendència a prescindir d'«episcopus», sempre que es pugui, i a utilitzar les altres denominacions en textos que parlen del bisbe desenvolupant una funció sagrada o contraposat a una autoritat civil.

Les reunions a nivell diocesà i la visita van ser les principals institucions de govern pastoral. El bisbe podia manar —*praecipere*— a tots els preveres i diaques de la seva diòcesi reunir-se en un lloc que ell mateix havia elegit.⁵⁵⁰ Un concili tarraconense, celebrat a Osca a finals del segle VI (589), va donar vida a un sínode diocesà que havia de reunir-se anualment i en el que el bisbe instruiria als membres del clergat secular i als que havien d'anar dels monestirs del territori respectiu. La falta de notícies fa pensar que aquests sínodes rarament es van celebrar i de manera molt irregular.⁵⁵¹

Un segle més tard, el concili XVI de Toledo va prescriure la convocatòria pel bisbe d'una assemblea diocesana encara més àmplia, dintre dels sis mesos següents a la celebració de cada concili, com a vehicle de difusió de les decisions adoptades.⁵⁵² Les visites pastorals anuals posaven en contacte al bisbe —o els seus delegats— amb les esglésies de la diòcesi, permetent la supervisió directa. El nomenament dels bisbes en el regne visigot catòlic es realitzava, en principi, d'acord amb la disciplina tradicional de l'Església universal.⁵⁵³ Segons ella, el paper principal en la designació d'un nou bisbe corresponia al metropolità, que devia consagrar-lo i als bisbes coprovincials, que devien escollir-lo, o almenys donar la seva aquiescència a l'elecció. Tot i així, la intervenció regia es va convertir en un factor essencial en la promoció de bisbes. Resulta

⁵⁴⁹ Cf. E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*, 68.

⁵⁵⁰ Conc. d'Osca, can. I.

⁵⁵¹ Cf. J. ORLANDIS, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, 221.

⁵⁵² Conc. XVI Toledo, can. VII.

⁵⁵³ Continguda en el cànon 4 del concili I de Nicea: DH 127-129.

simptomàtic que, als deu anys tan sols del concili III de Toledo, un sínode provincial de la Tarraconense, el de Barcelona del 599, mencionés ja la designació *per sacra regalia* com una de les vies normalment admeses d'accés a l'episcopat.⁵⁵⁴ Paral·lelament, el sistema tradicional s'aplicaria quan no es produís una intervenció directa del poder reial.

5.2.4.2. Legislació conciliar

Per un costat, a partir del regnat de Recared, es va voler que els concilis provincials funcionessin amb la màxima eficiència, controlant la periodicitat de les seves reunions. Amb aquesta finalitat es va decretar que es reunissin anualment, en una data fixa, principalment en primavera per facilitar l'assistència.⁵⁵⁵ Tot i així, amb excepció d'alguns breus períodes, no es va aconseguir aquesta regularitat, alguns cops per la negligència episcopal, altres per la falta d'interès de l'autoritat civil. Ordinàriament, aquests concilis es reunien en la capital provincial, sota la presidència del bisbe metropolità.

En ocasions, sobretot a la Tarraconense, es celebraren en altres ciutats episcopals. Lleida, Barcelona, Osca i Saragossa van acollir reunions episcopals, tot i no ser seus metropolitanes, rang que tenia Tarragona. La dimensió política dels concilis era el símbol de la integració de l'aristocràcia hispanoromana en el govern del regne, ja que entre les seves famílies era on es perpetuava de forma predominant l'ofici episcopal. Les competències que exercien en l'àmbit estrictament eclesiàstic disciplinar va ser molt àmplia. La vida moral i religiosa del clergat i del poble estaven subjectes a la seva vigilància.

⁵⁵⁴ Cf. J. ORLANDIS, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, 222.

⁵⁵⁵ Conc. IV de Toledo, can. IV.

Com es veurà més endavant, alguns concilis de la Bètica i la Tarraconense van legislar sobre la vida monàstica en llurs províncies. El concili també era el lloc adequat per a resoldre litigis o conflictes —molts sorgits entre els bisbes per reclamacions territorials i disputes sobre els límits de les seves diòcesis—. ⁵⁵⁶ Per un altre costat, també es va voler donar fortalesa als concilis generals hispànics que es reunien a Toledo. Es tractaven qüestions de fe o d'interès comú, convocant a tot l'episcopat del regne. Tot i que es va intentar, no va aconseguir mai esdevenir una institució rigorosament regular de l'Església i de la monarquia visigoda. La seva celebració va dependre de les circumstàncies polític-religioses, com ho prova el ritme desigual amb el que es van reunir.

La configuració del concili general va ser progressiva i la institució va aconseguir la plena integritat en la segona meitat del segle VII. Però diversos elements principals que la caracteritzen ja es troben en el concili III de Toledo, el qual, «tot i no haver estat concebut com el primer d'una sèrie, després va ser considerat, lògicament, com un precedent gloriós i orientador». ⁵⁵⁷

5.2.4.3. Litúrgia

La litúrgia és un element que condiona per complet l'estructura arquitectònica i formal d'un edifici eclesiàstic i ens diu molt de com restava establerta la societat. A Hispània els edificis eclesiàstics tardoantics i altmedievals ofereixen un denominador comú: la forta jerarquització dels seus espais. El santuari es troba sempre separat i destacat en l'absis, que culmina i presideix tot l'edifici. En el seu interior es trobava l'altar, a diferència del que succeïa en altres regions del Mediterrani —nord d'Àfrica, basíliques romanes— on l'altar estava en un recinte segregat de l'aula. Amb la

⁵⁵⁶ Cf. J. ORLANDIS, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, 224.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 225.

diferenciació del santuari s'estableix una clara separació entre el celebrant en el santuari, el clergat celebrant en els cors i el poble assistent, laic, en l'aula. A aquests espais principals hem d'afegir-hi altres, no sempre presents, amb funció auxiliar —sagristia—, baptismal, martirial o funerària i habitacional.

Els professors Luis Caballero Zoreda del CSIC de Madrid i Isaac Sastre de Diego de la Universitat d'Oxford asseguren que la primera arquitectura cristiana d'Hispania està representada pels mausoleus construïts en els segles IV i V per la classe dominical.⁵⁵⁸ Tot i que costa diferenciar entre els que van ser pagans i els que van ser cristians, s'ha volgut veure en alguns d'ells *martyria* en els que no només es recordaria la memòria dels familiars difunts enterrats en la cripta, sinó que allí es veneraria a aquells que van ser màrtir o considerats sants. Per exemple, és el que podria dir-se de l'excepcional edifici de Centcelles (Constantí, Tarragona; s. III – mitjans del segle IV, altres interpretacions, principis segle V)⁵⁵⁹ que reutilitza dues sales d'una villa tardorromana inacabada les escenes figurades amb pintura a la cúpula han donat lloc a una llarga controvèrsia sobre els seus patrocinadors i la seva finalitat, funerària o de representació, privada o d'un bisbe.⁵⁶⁰ Tanmateix, ni aquí ni en aquest tipus d'edificis es distingeix encara un espai litúrgic.

⁵⁵⁸ Cf. L. CABALLERO ZOREDA – I. SASTRE DE DIEGO, «Espacios de la liturgia hispana de los siglos V-X» 262.

⁵⁵⁹ L'edifici tardorromà de Centcelles (Constantí) ha generat un intens debat tot i que els estudis s'han centrat quasi de manera exclusiva en la iconografia, relegant la discussió sobre l'arquitectura i el context històric a un discret segon lloc. El doctor Josep Anton Remolà i la doctora Meritxell Pérez van presentar l'any 2013 en un article una nova proposta d'interpretació. Els arguments que aporten daten l'edifici en la primera meitat del segle V amb una funció militar, és a dir, com a base dun campament tardiu situat al costat del nucli urbà de Tarraco. Cf. J.A. REMOLÀ VALLVERDÚ – M. PÉREZ MARTÍNEZ, «Centcelles y el *praetorium* del *comes Hispaniarum* Asterio en Tarraco», 161.

⁵⁶⁰ Es pot consultar J. ARCE, *Centcelles. El monumento romano: iconografía y arquitectura*, Roma: Erma di Bretschneider 2002.

Pel que fa al món urbà, una observació en conjunt de les primeres basíliques urbanes conegudes a Hispània permet establir que totes presenten plantes basilicals amb una divisió simple en aula —*quadratum populi*— normalment de tres naus; un recinte delimitat entre l'aula i el santuari, considerat cor, en ocasions relacionat amb un transsepte; i un absis exempt, únic i destacat en planta, en el que culmina el marcat eix axial i que és expressió de la litúrgia de l'època per a la celebració de la *sinaxis*. És una arquitectura senzilla, heretada de la romana i integrada en la tipologia de les primeres basíliques conegudes al Mediterrani. Les millor documentades en el àmbit hispà pertanyen als complexos que integren les del Francolí i Parc Central a Tarragona⁵⁶¹ i la de Santa Eulàlia a Mèrida, directament relacionades amb el desenvolupament d'un culte martirial local i la conseqüent pràctica funerària.⁵⁶²

En l'àmbit rural, el prototipus litúrgic hispà es defineix per una característica pròpia, l'existència d'un focus secundari occidental, contraposat al principal del santuari, situat a l'est. Aquest focus occidental es sol posar en relació amb la litúrgia martirial i funerària, tot i que, especialment la segona no es pot assegurar. El prototipus ofereix dues variants. La primera es denominada «església d'absis contraposat», format per una aula de tres naus rematada en cada extrem per un absis. Això provoca que els baptisteris ocupin habitacions annexes laterals. La segona variant es anomenada «església amb contracor» en la que la nau central remata l'espai occidental, no exempt sinó segregat en ella mitjançant murets o cancells. En aquest cas, tant la capçalera com el baptisteri són tripartits, a l'est dues sagristies franquegen el santuari i a l'oest el baptisteri, dividit en tres habitacions, s'adossa al tester dels peus. En ambdues variants es formen dos eixos perpendiculars, un transversal

⁵⁶¹ Més endavant analitzarem la discussió sobre la possible funció monàstica d'un dels edificis d'aquest complex martirial.

⁵⁶² Cf. L. CABALLERO ZOREDA – I. SASTRE DE DIEGO, «Espacios de la litúrgia hispana de los siglos V-X», 264.

per les obligades entrades laterals i un altre longitudinal o principal de l'edifici de clara funció litúrgica.⁵⁶³

Fora de l'arquitectura, una de les preocupacions que manifesta la jerarquia eclesiàstica d'arreu durant els primers segles de cristianisme és la de dur a terme l'ordenació i la sistematització dels textos i cants que calia utilitzar en la litúrgia, i la província eclesiàstica de la Tarraconense no n'és una excepció. Les poques notícies que ens han arribat ja evidencien la tasca duta pels bisbes. Durant la primera meitat del segle VI, els sínodes de bisbes van constituir un intent molt important d'estructuració i unificació de la litúrgia de forma similar a com s'estava fent en altres indrets. Un cop Toledo adoptà el model que tan funcionava a la Tarraconense i a la Septimània, va imposar-lo en ser constituïda el 681 com a seu primada. Aquesta circumstància va afavorir, sense dubte, l'expansió d'un model litúrgic únic, amb la lògica pervivència d'alguns particularismes que es poden detectar. Aquest ritus propi de l'Església hispànica dels segles VI i VII és l'anomenat «ritus mossàrab», i més pròpiament ritus «hispànic» o «visigot», sense donar a aquest terme un sentit ètnic, sinó tan sols històric i cultural. Com ja s'ha dit, els primers centres de formació del ritus van ser Tarragona i Sevilla.

A partir del segle VII, l'escola toledana no va cessar d'enriquir-lo amb nous textos. Tot i així, en la pràctica es va deixar certa autonomia a les distintes províncies eclesiàstiques, entorn a la seva respectiva seu metropolitana. Més forta va ser l'oposició a l'ús litúrgic romà en l'antiga zona del regne sueu.

Els principals llibres litúrgics en ús en l'Espanya visigoda eren els següents: el *liber Commicus*, que comprenia les lectures de la missa; el «Salteri», adaptat com a llibre litúrgic; els llibres de cànctics eucarístics i d'himnes; el «Salmògraf», compost de sèries d'oracions

⁵⁶³ Per consultar exemples de les dues variants es pot veure L. CABALLERO ZOREDA – I. SASTRE DE DIEGO, «Espacios de la litúrgia hispana de los siglos V-X», 274-279.

que compendiaven la doctrina dels Salms; el «Manual», amb les distintes anàfores eucarístiques; el *liber Sermonum*, compendi de homilies patristiques per a ser llegides després de l'evangeli de la missa; el «Pasionari», que contenia les passions dels màrtirs que es llegien a vegades en l'ofici i en la missa.⁵⁶⁴

Amb tanta varietat de llibres litúrgics, va sorgir com una necessitat el *Liber mysticus*. La paraula «misticus» prové del verb llatí *miscere* que, en principi, hauria de derivar el vocable «mixtum», justament l'expressió que es va utilitzar en l'edició del Cardenal Cisneros al segle XVI: *Missale mixtum*.⁵⁶⁵ En realitat el que aquí tenim és el que en la tradició romana solem anomenar llibre plenari. Amb això ens referim a llibres on apareixen units i ordenats els elements que primitivament apareixien dispersos i col·locats en llibres diferents.

El *Liber mysticus* barreja tots aquests elements i els disposa segons l'ordre de la celebració. En la tradició hispànica aquests llibres incorporen tant els elements de la missa com els de l'ofici. Per aquest motiu, en abastar tant material, aquests llibres es presenten necessàriament dividits en diverses parts: «la primera part comença amb el primer diumenge d'Advent i es conclou amb les festes de febrer; la segona correspon a la Quaresma; la tercera va de Pasqua a Pentecosta i de vegades inclou alguns diumenges *de quotidiano*; l'última està dedicada a les festes de sants, de juny a novembre».⁵⁶⁶ L'existència del *misticus* va contribuir, sense cap dubte, a la presa de consciència de la unitat dinàmica del dia litúrgic, pel que les vespres, l'ofici matutí i la missa apareixien com una celebració continua i en certa manera indivisible.

Tanmateix, un dels llibres més importants de la litúrgia hispànica era el *Liber ordinum*. Es presentava en una doble modalitat. Podia ser episcopal, per una banda, semblant al Pontifical de la

⁵⁶⁴ J. ORLANDIS, *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, 231.

⁵⁶⁵ Cf. J. PINELL I PONS, *Liturgia hispànica*, 48.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 48.

litúrgia romana, reservat per a ús dels bisbes; i, per l'altra, presbiteral, semblant al Ritual, destinat per ús dels sacerdots. Pel que fa al contingut d'aquest llibre es podria anotar que l'ordre dels elements que l'integraven no responia a l'esquema del calendari, sinó que apareixien de forma independent. Hi havien un abundant nombre de benediccions, consagracions i exorcismes. En ell, es feia referència als monjos i monges, als clergues, a les verges, als soldats, als penitents, als heretges, als reis, als bisbes i abats, a les abadesses, als concilis, a gestos comuns com la tonsura i la sortida del rei per a la guerra. Hi havia benediccions per a tot, per als estris utilitzats en la litúrgia com els calzes i les patenes, per a les ofrenes, per a les vestidures sagrades, per a les campanes, els cementiris, els pous, les xarxes, les naus, etc. Abundaven en ell les misses votives de tot tipus i pels motius més dispars.

En el *Liber ordinum* episcopal s'introduïren a més els textos i indicacions per a la celebració de la Setmana Santa, presentada de forma detallada i completa.⁵⁶⁷ El motiu d'aquesta incorporació respon al fet que aquestes celebracions eren presidides habitualment pel bisbe. Al presbiteral o sacerdotal es recollia tot el referent a la celebració dels sacraments.

També va ser molt rellevant el *Liber horarum*. Aquest llibre contenia íntegrament la totalitat de l'ofici monàstic. Era doncs un llibre plenari. De totes maneres en ell es prestava una atenció prioritària a les hores de vigília o ofici nocturn, ja que eren aquestes les que tenien un caràcter més específicament monàstic. A més, cal esmentar les vespres i l'ofici matutí que, en principi, pertanyen a l'anomenat «ofici catedral», idèntic en la seva estructura i contingut a l'ofici monàstic.⁵⁶⁸ Aquest llibre estava integrat per elements presos del *misticus*, del *Liber ordinum*, l'Himnari i de l'Oracional. Sorprenentment el Salteri no formava part del *Liber horarum* sinó que s'usava directament el llibre

⁵⁶⁷ J. PINELL I PONS, *Liturgia hispánica*, 50.

⁵⁶⁸ Cf. J. PINELL I PONS, *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, 197-340.

tal com apareix en la Bíblia. Entre altres raons perquè l'ús dels salms era més aleatori i es feia seguint, sense més, l'ordre del Salteri.⁵⁶⁹

La litúrgia practicada en els monestirs hispànics té un plantejament que obeeix al principi d'*universa laus* (oració contínua), que tot monjo hauria de practicar. La impossibilitat d'estar contínuament lloant a Déu en comunitat va imposar l'organització de les oracions comunes en les diverses hores canòniques (hores i vigílies), en què els romans dividien el dia i la nit. Així, tot i que originàriament l'oració monàstica consistia en el rés diari i ininterromput dels cent cinquanta salms bíblics, a poc a poc es va anar limitant als moments més importants de l'horari civil: s'estableix la pregària cada tres hores al dia i, per no haver de despertar tres vegades durant la nit, es van unir les vigílies en una sola oració.⁵⁷⁰

Els primers testimonis d'un ofici monacal hispà són la Regla de sant Isidor de Sevilla i l'*ordo escurialense* inclòs en una versió de l'*ordo monasterii* adaptada a un monestir femení; si bé és possible que aquesta adaptació fos fins i tot anterior al propi sant Isidor. Passos successius en l'evolució de l'ofici van ser la Regla de sant Fructuós de Braga i els oficis presents en els exemplars del *Liber horarum* o llibre d'hores que han arribat fins a nosaltres i que ja hem esmentat.

A diferència del que va passar en altres zones d'Europa als monestirs hispànics les disposicions conciliars no els van permetre desenvolupar una litúrgia independent. Així el concili IV de Toledo de l'any 633 determinava que els monestirs estaven obligats a practicar el mateix culte públic format pels oficis del vespre, del matí i la Missa que se seguia a la catedral i les parròquies. D'altra banda, el concili XI

⁵⁶⁹ J. PINELL I PONS, *Liturgia hispánica*, 50.

⁵⁷⁰ D'aquesta manera queda organitzat l'horari de pregària de la següent manera: *Ad vesperum* (al vespre); *Ad nocturnos* (a la mitjanit); *Ad matutinum* (a l'alba); *Ad tertiam* (a mig matí); *Ad sextam* (al migdia); *Ad nonam* (a mitja tarda).

de Toledo de l'any 675 en el seu cànon 3 permetia que, sense detriment de l'anterior, a altres hores, els monjos celebressin el seu culte privat.⁵⁷¹ Aquest comptava a més de les hores canòniques amb altres que els monjos recitaven en les seves pròpies cel·les abans i després d'aquelles; totes amb formularis sobris, amb poca variació al llarg de l'any i en què el nucli el constituïa la recitació del Salteri. Pràcticament en l'ofici monàstic no es celebraven festes i el tema fonamental dels pocs textos eucològics, himnes o pregàries que acompanyen els salms, era el de la pròpia acció de pregar com asceti per a la unió amb Déu.

ORDO CATHEDRALIS	HORES CANÒNIQUES	OFICIS PECULIARS
<i>Ad vesperum</i>		
		<i>Ante completam</i>
	<i>Ad completam</i>	
		<i>Post completam</i>
		<i>Ante lectulum</i>
		<i>Ad medium noctis</i>
		<i>Peculiaris vigilia</i>
	<i>Ad nocturnos</i>	
		<i>Post nocturnos</i>
		<i>Ordo peculiaris (aurora)</i>
<i>Ad matutinum</i>		
		<i>Ad primam et secundam</i>
	<i>Ad tertiam</i>	
		<i>Ad quartam et quintam</i>
	<i>Ad sextam</i>	
		<i>Ad septimam et octavam</i>
	<i>Ad nonam</i>	
		<i>Ad decimam, undecimam et duodecimam</i>

⁵⁷¹ Cf. J. PINELL I PONS, *Liturgia hispànica*, 36.

Les hores canòniques descrites en l'*ordo escurialense* i en la Regla de sant Isidor eren —a més del *Vespertinum* i *Matutinum* de l'*ordo cathedralis*— completes, vigília nocturna, tèrcia, sexta i nona.⁵⁷² Sant Fructuós de Braga va afegir a les hores canòniques nombrosos precis peculiars. Durant el dia: a prima i segona, a quarta i cinquena, a setena i vuitena, a desena, onzena i dotzena i durant la nit els oficis *ante lectulum*, a mitjanit, i el d'aurora o *ordo peculiaris*. Amb posterioritat, la tradició monàstica no només va donar caràcter de veritables oficis litúrgics a totes aquestes hores peculiars, sinó que va augmentar el seu nombre amb un *ordo ante completa* i un altre *post completa*, amb la *peculiaris vigilia* i l'*ordo post nocturnos* completant l'esquema.

El trencament de la invasió àrab va significar la dispersió de molts eclesiàstics en direcció a Itàlia i, sobretot, al sud de les Gàl·lies, regió que en sortí especialment afavorida atesa la important formació litúrgica que havien assolit els clergues de la zona. També és important la dispersió de còdex rellevants, com l'Oracional de Verona, que havien estat confegits a terres tarraconenses o que, com a mínim, hi havien estat llargament utilitzats. Als segles IX, X i XI els musulmans van permetre celebrar la litúrgia als cristians en les seves antigues esglésies. La litúrgia tradicional es va mantenir en pràctica a tot el territori hispànic fins a la seva supressió. D'aquesta època daten els còdexs que han arribat fins als nostres dies, copiats en els *scriptoria* dels monestirs visigots, especialment als segles VI i VII, fins i tot amb elements pre-visigots. En aquests moments les marques pirinenques, associades als avatars dels carolingis, van abandonant la litúrgia hispana i adopten models pre-gregorians, amb la implantació, ja al segle IX del ritu romà en moltes de les seves esglésies. Aquest fenomen no passa a la resta dels nuclis cristians, fonamentalment Navarra i Astúries, que mantenen com a senyal d'identitat l'herència visigoda i es mostren contraris a assimilar el ritu romà, sempre associat al poder imperial de carolingis.

⁵⁷² Cf. J. PINELL I PONS, *Liturgia hispánica*, 226.

Tot i que el dinamisme de la societat andalusí permet als cristians participar en la cultura civil, assumint l'àrab o les llengües berbers com a llengua culta, mantenen el llatí com llengua de comunicació interna i ritual, i conserven intacte el llegat litúrgic i musical d'època visigoda. La progressiva pressió sobre aquesta població cristiana va provocar un creixent moviment migratori cap al nord i el trasllat de aquesta població així com la creació de nous assentaments mossàrabs en zona cristiana va crear dues tradicions litúrgiques que van evolucionar diferentment, i una tercera centrada en els monestirs hispànics. La primera va ser la tradició toledana, més conservadora, practicada en territori musulmà. Presumptament el seu centre original va ser Sevilla i després l'emigració de mossàrabs al Nord, es desenvolupa en diverses localitzacions, principalment en el regne de Lleó. La segona va ser la tradició castellano–lleonesa, amb importants centres en els principals cenobis de l'altiplà: Santo Domingo de Silos; Sahagún, etc., i en catedrals com les de Burgos, Lleó o Oviedo.

A aquestes dues tradicions litúrgiques s'hi suma una tercera, la tradició riojana, centrada en el monestir de San Millán de la Cogolla, que sorgeix del pacte monàstic, establert pels diversos grups de monjos mossàrabs que s'assenten per aquestes terres del nord després d'emigrar del territori musulmà. Però a mitjans del segle XI, el ritu hispànic comença a ser substituït pel ritu romà. Els reis de Navarra, Lleó i Castella van facilitar l'entrada de monjos sota la regla de sant Benet i es van adherir a les tesis reformistes preconitzades pels papes Urbà II i Gregori VII. La normalització de la litúrgia romana enfront de la hispana va començar en els dictats del Concili de Coyanza (1050), en el qual es permet a catedrals i abadies adoptar el cànon romà. Però la resistència del clergat, principalment el local, va ser intensa i la delicada situació va eclipsar el regnat d'Alfons VI de Lleó i Castella, havent de convocar un concili general dels seus regnes a Burgos l'any 1080.

Els llibres produïts i que es van posar en circulació així com les biblioteques van ser modestes, en termes quantitius, en l'Occident medieval entre els segles IX i XI i encara no es pot parlar d'escoles monàstiques enteses com a marcs institucionals on es transmeten coneixements articulats en programes, gran part de l'activitat monàstica requeria de l'adquisició d'habilitats pròpies de la cultura escrita: la litúrgia de les hores i el cant, la meditació o *Lectio divina* —lectura i memorització de textos— i la redacció de diplomes per a la gestió administrativa de les possessions i senyoriu del monestir.⁵⁷³

La supervivència dels grans monestirs benedictins cluniacencs quan van haver de fer front a l'augment del poder episcopal i la competència dels nous benedictins cistercencs arribats al segle XII, va dependre igualment de la seva capacitat per utilitzar els recursos de la cultura escrita atesorats en defensa dels seus interessos. El pòsit de la cultura visigòtica en l'ensenyament i els gèneres escrits, igual que la cultura escolar carolíngia es constata en els manuscrits produïts i conservats en els grans cenobis castellanolleonesos. Constatació més perceptible a la regió de Burgos, en la de la Rioja —aquesta última incorporada al regne de Castella en l'any 1076— i el nord-centre de la diòcesi de Palència, amb gran densitat de monestirs des del segle X. Els mossàrabs que des de les zones de la Península Ibèrica ocupades pels musulmans van emigrar als regnes cristians del nord van formar part de les primeres comunitats d'alguns dels monestirs que han deixat empremta de la seva producció escrita.

⁵⁷³ Per a més informació es pot consultar S. GUIJARRO GONZÁLEZ, «Cultura, devoción y escuelas en la Castilla de los siglos XI al XIII», en *Monjes y obispos en la España del románico: entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo 2013, pp. 120-121.

5.3. LA REALITAT MATERIAL DELS MONESTIRS I CENOBIS HISPANS

A Hispània, com a molts altres punts de la geogràfica mediterrània, les primeres pràctiques ascètiques es van donar en entorns urbans i en una corrent d'ortodòxia. Les primeres referències de l'activitat monàstica les trobem a finals del segle IV el bisbe Himeri de Tarraco quan consulta al papa Sirici sobre diverses qüestions vers indisciplina i les condicions en les quals els professors podien accedir a l'ordre clerical;⁵⁷⁴ seria també el cas dels monjos de Menorca citats pel bisbe Sever al narrar, entorn a l'any 417, la conversió dels jueus de Maó,⁵⁷⁵ les circumstàncies dels quals podrien comparar-se amb les d'altres comunitats cenobítiques, més o menys articulades, que van elegir els espais insulars del mediterrani occidental per al seu assentament.

Tanmateix, també és cert que les primeres experiències monàstiques hispanes es van veure profundament influïdes pel priscil·lianisme. És en un context de reprovació antiherètica, el concili de Saragossa de l'any 380, quan apareix per primera vegada el terme *monachus*.⁵⁷⁶ Baquiari, el primer autor que entorn al 420 utilitza el terme *monasterium*,⁵⁷⁷ es va veure també involucrat per les sospites priscil·lianistes, i sembla que sota elles es va veure obligat a abandonar la Gallaecia. Aquestes dades no ens han de portar a creure que el priscil·lianisme resumeix l'experiència ascètica, ni per suposat les manifestacions de vida monàstica, però es probable que en moltes zones generés sospites que no facilitarien el seu desenvolupament. Amb tot, com ja hem vist, l'agitació política del segle V en la Península tampoc va haver de facilitar l'estabilitat de les comunitats ni el desenvolupament institucional.

⁵⁷⁴ Cf. Sirici, *Ep.* 3,6.13: PL 13,1131-1178.

⁵⁷⁵ Cf. SEGÚI VIDAL, *La carta encíclica del obispo Severo*, 156.174.

⁵⁷⁶ Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, «A propósito del concilio de Zaragoza del 380 y su canon 6», 222-225.

⁵⁷⁷ *De reparatione lapsi ad Januarium* 16: PL 20, 1037-1062.

A començaments del segle VI la situació va canviar. La documentació es fa més abundant, l'Església catòlica, tot i l'arrianisme professat pels visigots que es feien forts en la majoria de centres de poder, reprèn la seva activitat conciliar i en ella se'ns transmet la presència i l'existència d'un monacat que pretén aproximar-se al que podríem anomenar un procés de normalització. Després de la derrota de Vouillé l'any 507, els visigots, espitjats pels francs, van donar el pas definitiu per a instal·lar-se a Hispània. El procés de consolidació del regne toledà va ser lent, abastant quasi un segle, i l'estabilitat i el principi de sobirania van ser objectius a vegades llunyans. Curiosament el monacat sembla que va viure un procés paral·lel, línies d'influència dispars, experiències diverses que manifesten tota la força en el segle següent, però que van ser un gresol en el que es va gestar la força creadora que sembla evident a partir del 589, quan, després de la conversió al catolicisme, es va viure igualment el moment de major força de la monarquia goda.

La primera gran influència que va registrar el monacat visigot pot cercar-se, atenent simplement a la cronologia, precisament a la Gàl·lia, i potser només sigui una casualitat que arribi en temps dels nous dominadors polítics. El concili de Tarragona, l'any 516, en el seu cànon 11, va establir que es seguissin les prescripcions establertes pels cànons de les esglésies de les Gàl·lies en matèria de regulació de l'activitat dels monjos fora del monestir i l'obediència deguda a l'abat.⁵⁷⁸ Mentre que uns anys després, l'any 546, en el concili de Lleida, es va establir que en allò relatiu als monjos es seguissin els decrets del concili d'Orleans del 511 i del concili d'Adge del 506. Ja apareixen els elements que van definir la tradició monàstica hispana posterior i que perfectament podien procedir de la influència gala des de Cassià fins a Cesari d'Arle: la submissió disciplinar al bisbe i enfront ella la independència patrimonial dels monestirs. L'influx oriental també es evident i no només es redueix a alguns cànons

⁵⁷⁸ Cf. G. MARTÍNEZ DíEZ – F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica Hispana. IV. Concilios galos, concilios hispanos: primera parte*, 278.

conciliaris, com en el cànon 10 del concili de Barcelona que remet en matèria monàstica al concili de Calcedònia. Orient era el bressol de l'anacoresi i dels primers cenobites, les vides dels quals havien estat traduïdes al llatí ben aviat i havien assolit una gran popularitat. Els viatgers que, com Egèria, havien assimilat les vivències orientals, al seu retorn ho van poder plasmar en una experiència monàstica concreta. També, alguns missioners que predicaven el catolicisme van poder portar amb si uns ideals que deixaren el seu rastre d'influència. Tanmateix, el model oriental amb el temps va anar quedant en un llunyà horitzó utòpic, imposant-se les realitats locals, que van generar monacats amb una forta empremta regional.⁵⁷⁹

La tercera referència important per al segle VI hispà va ser Àfrica. Les relacions entre ambdós territoris es poden documentar ja en temps de Cebrià de Cartago o Agustí d'Hipona. De manera més immediata trobem la referència d'Ildefons de Toledo, qui assegura que Donat, amenaçat pels bàrbars es va traslladar d'Àfrica a Hispània amb 70 monjos i abundants còdexs, i amb l'ajuda de Minicea, una dona de bona família, construeix el monestir servità.⁵⁸⁰ Donat, va ser —segons el relat de sant Ildefons— el primer que va portar a Hispània el costum d'aplicar una regla.⁵⁸¹ No sabem a quina regla es refereix, però es molt probable que es tracti de textos agustinians, que semblen influir en la producció literària posterior de Leandre i Isidor.⁵⁸²

El període que va seguir a la conversi al catolicisme de l'any 589 és ric en manifestacions pròpies del monacat hispà. Per un costat es va generar una literatura monàstica, especialment unes regles on, sense dubtar de les influències normatives d'origen divers, es pretén donar resposta a situacions particulars, immediates. Aquesta nova

⁵⁷⁹ Cf. P.C. DÍAZ, *Formas económicas y sociales del monacato visigodo*, 130-148.

⁵⁸⁰ Cf. R. BARROSO CABRERA – J. MORÍN DE PABLOS, «La ciudad de Arcávida y la fundación del monasterio servitano», 149-87.

⁵⁸¹ Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Anecdota Wisigothica I*, 25.

⁵⁸² Cf. A. MANRIQUE CAMPILLO, «La regla de san Agustín en España durante los primeros siglos de su existencia», 485-513.

fase es recolza en l'anterior: l'acceptació d'un fenomen fins a cert punt aliè, una concepció espiritual, una forma d'entendre la religiositat i les relacions socials de l'individu; la seva acceptació per part de les jerarquies, i una assimilació del fenomen monàstic en la casuística jurídica i legal. A partir d'ací és possible integrar la vida cenobítica en les estructures d'allò quotidià, convertir el moviment monàstic en element de sociabilitat, integrar-lo en els mecanismes de producció i consum, en les xarxes de poder; transferir als monestirs activitats concretes, per exemple l'educació, la cultura en la seva vessant intel·lectual. Fenòmens que la Gàl·lia va conèixer en el segle precedent arriben a la seva plenitud a Hispania quasi amb un segle de retard.⁵⁸³

L'elaboració de regles en la tradició visigoda és un fenomen tardà i la conclusió que s'extrau de la seva lectura és que no pretenen tan articular una realitat de futur com regular o reorientar una situació de fet. Si deixem de costat el llistat de recomanacions que sant Leandre fa a la seva germana, i que no és certament una regla monàstica, tan sant Isidor com sant Fructuós i l'autor o autors de la Regla Comú, no fan sinó regular situacions de fet enquadrades en la primera meitat del segle VII. Doncs, totes elles pressuposen realitats físiques establertes. De fet, amb anterioritat a aquestes regles, els monestirs ja eren unitats patrimonials que havien generat una quantitat considerable de legislació conciliar i s'havien fet un lloc entre les grans estructures propietàries del regne.

Però el monacat visigot és un fenomen tan ampli que supera el simple caràcter reglar. En recerca de la soledat i l'aïllament del món va sorgir l'eremisme, àmpliament difós per la geografia peninsular, d'una manera no molt distinta de la reflexada per Joan Cassià per a la

⁵⁸³ Cf. P.C. DÍAZ, «El legado del pasado: reglas y monasterios visigodos y carolingios», 18.

Gàl·lia.⁵⁸⁴ Aquesta manifestació espiritual va anar relacionada amb una activitat constructiva molt particular, la rupestre i semiruprestre. Doncs, la idea era cercar la perfecció espiritual en la *fuga mundi*. La pròpia jerarquia eclesiàstica hispana va creure en un primer moment en la vida del *coenobita* una preparació a la vida en soledat, a l'ascesi. Un principi, el de soledat, que no obstant portava amb ell uns sentiments d'independència i llibertat que no van ser acceptar sense reserves per part de l'Església hispana, que encara no havia oblidat una experiència perillosa vinculada amb els ambients rupestres: la deriva dels ensenyaments de Priscil·lià.⁵⁸⁵ Tanmateix no es podia renegar de la seva existència i, tot i ser un apèndix no desitjat del cenobitisme,⁵⁸⁶ la jerarquia eclesiàstica només va poder dirigir els seus esforços en controlar-lo, mai en eliminar-lo. Una de les primeres províncies hispanes en manifestar la presència de solitaris va ser la Tarraconense i on tenim importants exemples com és el cas de Victorià d'Assan o Sant Emilià.⁵⁸⁷ En pàgines posteriors aprofundirem en les dades que tenim tan de fonts escrites com del registre arqueològic.

5.4. LES FUNDACIONS I EL PATRIMONI DEL MONACAT HISPANO-VISIGOT

En general, el que es pot escriure sobre el patrimoni monàstic peninsular és molt poc degut a la manca d'informació sobre fundacions concretes i sobre monestirs com a unitats econòmiques i socials. En teoria hauria estat des de mitjans del segle V quan els monestirs haurien vist reconegut el *ius possessionis*, punt de partida d'una ruptura que els bisbes no van acabar de veure adequada.

⁵⁸⁴ Per a més informació J. HEUCLIN, *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Eremites et reclus du Ve au Xles*.

⁵⁸⁵ Es pot consultar una obra clàssica com és M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vol. BAC: Madrid ³1965.

⁵⁸⁶ Cf. I. CORULLÓN PAREDES, «El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas», 49-62.

⁵⁸⁷ Sobre l'ambient de la província: J. FONTAINE, «El ascetismo, ¿manzana de la discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV?», *Actes del I Concilio Caesaragustano. MCD Aniversario*, Saragossa 1981.

En el concili d'Arle (449–461) a la Gàl·lia es va tractar aquest tipus de conflicte, assentant-se unes normes jurídiques que van repetir-se en les fonts canòniques hispanes constantment: «els monjos, sempre que no haguessin estat ordenats», i el monestir com a tal només dependrien de l'abat, i el bisbes evitaria tota intromissió».⁵⁸⁸ Però veritablement són les fonts del segle VI les que ens permeten parlar d'un patrimoni monàstic, definint la seva procedència, formació, administració i marc legal. En les etapes anteriors només podem fer suposicions.

Com a punt de partida hem de considerar com a fundació formal la institució del monestir com a cos legal, subjecte de dret, enquadrat en una normativa jurídica canònica, i que per la seva mateixa constitució es convertiria en potencial nucli acumulatiu. Les normes canòniques que en derivaren van marcar clarament la separació patrimonial entre la seu episcopal i els monestirs, tot i així subordinar tota la vida espiritual al cap jeràrquic del bisbe.

Així doncs, tot i que la iniciativa fundadora sorgís al marge de l'episcopat, ja fos indistintament de laics o religiosos, ja en el segle VI quedava sota la subordinació i discreció del bisbe qualsevol nova fundació, ell havia de concedir l'autorització per a que aquesta fos vàlida.⁵⁸⁹ Els concilis de Tarragona de l'any 516 i de Lleida de l'any 546 remeten als concilis gals d'Adge i Orleans, en els anys 506 i 511 respectivament, en el que es refereix a la legislació monacal.⁵⁹⁰ A més, el concili de Barcelona de l'any 540 va imposar que s'observés el cànon 4 del concili de Calcedònia on es planteja que cap monestir s'establís sense el consentiment del bisbe de la diòcesi.⁵⁹¹

⁵⁸⁸ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 13.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 16.

⁵⁹⁰ Conc. de Tarragona, can. XI: *canonum ante omnia Galloicanorum de eis constitutione servata*. Conc. de Lleida, can. III: *De monachis vero id observare placuit / quod sínodo Agathensis vel Aurelianensis noscitur decrevisse*.

⁵⁹¹ Conc de Lleida, can. X: *De monachis vero id observari praecipimus, quod synodu Chalcedonensis constituit*.

El concili de Lleida afegeix també que només es considerarà monestir quan segueixi una Regla aprovada pel bisbe. I ja anteriorment, una inscripció procedent de Tarragona que s'identifica amb l'elogi del bisbe Joan —assistent als concilis de Tarragona en el 516 i de Girona en el 517— presenta a aquest prelat com encarregat de la cura espiritual dels monestirs.⁵⁹² Altres testimonis d'índole diversa reforcen aquesta hipòtesi de la submissió jurisdiccional i espiritual —no patrimonial— originària dels monestirs al bisbe. Seria el cas del cànon 31 del concili IV de Toledo de l'any 633, on es recorda als bisbes que les seves prerrogatives en els monestirs es redueixen en amonestar els monjos a una vida santa, nomenar abats i corregir les violacions de la Regla: «id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere, atque extra regulam acta corrigere».⁵⁹³ Es probable que aquesta normativa canònica no fos respectada en algunes zones perifèriques.

A mesura que avança el segle VII i que l'Església visigoda va guanyant parcel·les de poder polític, social i econòmic, la legislació eclesiàstica es va ocupar més estrictament de que, dintre de la legalitat, se li escapessin el mínim possible de béns, impedit als bisbes enriquir-se del patrimoni eclesiàstic i establint clarament la personalitat jurídica del bisbe i les rentes del seu patrimoni personal. Així, un bisbe fundador podia recorre o be al seu patrimoni privat o be al patrimoni diocesà —sempre de manera limitada—⁵⁹⁴ a l'hora de fundar o beneficiar un monestir. Desgraciadament els testimonis de fundacions episcopals són molt escassos, el que ha fet plantejar a alguns estudiosos certa reticència episcopal a afavorir als monestirs o fins i tot poc proclius al monacat en si mateix. Tot i així, el professor P. Díaz Martínez, que ha estudiat el tema en profunditat, considera que

⁵⁹² Cf. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 277.

⁵⁹³ Conc. IV de Toledo, can. XXXI.

⁵⁹⁴ Conc. III de Toledo, can. III: *si quid vero quod utilitatem non gravet ecclesiae pro sufragio monachorum vel ecclesiis ad suam parochiam pertinentium dederint, firmum maneat*.

aquesta hipòtesi s'ha de rebutjar a priori, almenys en general, degut als casos com el de Martí o Fructuós a Galícia, Leandre o Isidor a Sevilla i els bisbes sortits d'Agali a Toledo, que ens dibuixen un escenari de bones relacions.⁵⁹⁵ Així doncs, es probable que es tracti més be d'una qüestió de manca de fonts.

Tot i que es sobreentén que es van produir conflictes patrimonials i jurisdiccionals, si els bisbes realment no haguessin sigut proclius al monacat no es podria comprendre que el concili IX de Toledo de l'any 655 considerés que si un bisbe volia establir un monestir en la seva diòcesi i enriquir-lo amb els béns eclesials, no podria dedicar a aquest fi més que la quinquagèsima part del patrimoni: «*quisquis itaque episcoporum parochia sua monasterium construere forte voluerit, et hoc ex rebus ecclesiae cui praesidet ditare decrevit, non amplius ibidem quam quinquagesimam partem dare debet*». ⁵⁹⁶ Com ja s'ha dit, la precarietat de les fonts impedeix fer una sistematització sobre el caràcter de les fundacions episcopals, essent complicat saber l'origen dels béns aportats, i en alguns cassos si va ser fundació o donació.

En el cas de la Tarraconense, existeix un testimoni epigràfic que dóna compte de l'activitat constructora per part de l'episcopat, el de Sergi, de qui en el seu elogi sepulcral es recorda la seva tasca com restaurador d'un temple i constructor d'un cenobi: «*sacri labentia restaurants culmina templi/ haud procul ab urbe construxit cenobium scis*». ⁵⁹⁷ Sergi va ser metropolità de Tarragona, i en aquesta condició va presidir el concili de Barcelona de l'any 540 i el de Lleida de l'any 546. La fundació del cenobi que s'esmenta estaria en Tarragona, almenys en el fos diferent a la del temple restaurat, doncs no estem davant d'una transformació d'una església en un monestir, sinó en la

⁵⁹⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 22.

⁵⁹⁶ Conc. IX de Toledo, can. V.

⁵⁹⁷ Cf. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 278.

fundació completa d'un de nou. Desgraciadament la parquedat de l'epígraf no permet aventurar gaires més hipòtesis.

També l'Estat i la monarquia van ser benefactors dels monestirs, tot i que el regne visigot havia heretat de l'Estat romà les deficiències estructurals que havien caracteritzat la seva última etapa, i per tant difícilment va poder dedicar recursos propis a beneficiar l'Església. A més, de la dificultat que suposava la confessió arriana del poble got, no rebent l'Església catòlico-nicea —majoritària a la península— cap tipus d'aportació material per part de la monarquia arriana, almenys fins al moment de la conversió. El cànon toledà al respecte de la conversió ignora el fet d'una possible transmissió de patrimoni d'un desconegut monacat arrià que pogués reconvertir-se. Així doncs, cal conformar-se amb les referències particulars que sobre donacions regies es coneixen, cap de concreta en el territori tarraconense, fet que no significa que no s'haguessin produït.⁵⁹⁸

En general, pel que fa a l'aportació de fundadors de l'episcopat o la monarquia és de caràcter fàcilment tipificable, al ser figures que podien disposar d'uns béns que no tenien un caràcter estrictament privat, al marge que es podia donar una contribució més privada o més institucional. En la resta de possibilitats el patrimoni provindria sempre de mans privades, principalment de persones d'origen econòmic elevat, i en tot cas la diferència de classificació tindria el seu origen en la quantitat de la dotació o en el procés pel qual aquesta arriba al monestir. D'aquesta manera cal diferenciar, aquell patrimoni atorgat pels que van a professar, del qual és aportat pel cel religiós dels creients.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Per a veure els pocs casos peninsulars es pot consultar P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 28-31.

⁵⁹⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 31.

Al nord-oest peninsular es va donar el sorgiment d'un monacat «familiar». No es pot assegurar que tingués molt de pes en el conjunt del monacat hispà, ni molt menys en el tarraconense, però sense dubte revela un entorn social i religiós que porta a organitzar la vida de manera monasterial en els propis domicilis, on comunitàriament s'ajuntaven família i veïns units tots en vincle de jurament. A tal nivell de conflicte jurisdiccional va arribar la situació en aquesta regió, que es va arribar a qualificar —clarament de manera exagerada— «d'heretgia, cisma i controvèrsia monàstica».⁶⁰⁰

Els seus fundadors, en adoptar l'aparença de vida monàstica, en molts casos pretenien eludir la immediata intervenció episcopal i arrogar-se els avantatges de l'autonomia econòmica que la legislació reconeixia als veritables cenobis. Les tendències conciliars del segle VII, tan favorables a ells i tan respectuoses també per als drets dels fundadors d'esglésies, creava un clima propici a la confusió, del qual aquells laics van voler sens dubte treure profit en benefici propi. El seu exemple va ser seguit per certs preveres simoníacs, que van fundar igualment pseudomonestirs, impulsats pel mateix afany de lucre.

La *Vita Sancti Fructuosi* relata com, arrossegades per la fama de les virtuts de sant Fructuós de Braga, famílies senceres van abandonar les seves llars ansioses de fer-se monjos i ell les acollia i canalitzava els seus anhels, obrint a pares i fills les portes del seu cenobi i rebent a les dones, mares i filles, al monestir femení aixecat per ell per la verge Benedicta i les seves companyes.⁶⁰¹ El desig col·lectiu de tota una família d'abraçar la vida religiosa no era en l'època un fet insòlit ni exclusiu de l'ambient hispànic, encara que potser a la península fos més universal i freqüent.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, 34.

⁶⁰¹ Cf. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, 460-461.

A finals del segle VIII, el II concili ecumènic Nicè parlarà d'ell com ocasió del naixement de monestirs del tipus mixt.⁶⁰² Aquestes aspiracions podien abocar a la constitució d'un monestir familiar, dúplex per natura, o ser canalitzades per camins més segurs. Sant Fructuós, volent aprofitant aquest fervor religiós, va instituir en la seva segona regla, la *Regula Communis*,⁶⁰³ un tipus singular de monestirs, sense precedent en la història, on famílies completes, marit i dona i fills, tenien tots cabuda en qualitat de «hospites et peregrini», vivint separats, cadascun amb les persones del seu mateix sexe, subjectes al règim i a l'observança que en cada cas establís l'abat.⁶⁰⁴

Un altre aspecte rellevant és la importància de l'aportació al patrimoni del monestir dels que ingressaven en la en la professió monàstica. La Regla Comú descriu com alguns que ingressaven al monestir, quan la seva vocació es refredava i abandonaven, pretenien recuperar els seus béns recurrent a parents, la justícia civil o fins i tot per la força:

Conperimus per minus cauta monasteria qui cum facultaticulis suis ingressi sunt, postea tepefactas cum grande exprobatone repeterere, et saeculum quod reliquerant ut canes ad uomitum reuocare, et cum suis propinquis quod monasterio contulerant hoc extorque et iudices saeculares requirere, et cum saionibus monasteria dissipare.⁶⁰⁵

Per tant insta a no admetre a aquelles persones que poguessin crear semblants problemes. És més, en l'últim capítol al tractar la qüestió dels fugitius planteja que, si un monjo torna al món i recolzant-se en els seus parents amenaça al monestir, tots ells quedarien excomunicats, és a dir, apartats de tota reunió i expulsats de l'assemblea de laics: «quod si reversos ad saeculum fuerit, et a

⁶⁰² Conc. II de Nicea, can. XX: DH 604-609.

⁶⁰³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 35.

⁶⁰⁴ Vegeu H. RODRÍGUEZ CASTILLO, *Los monasterios dúplexes en Galicia en la Alta Edad Media. Un trabajo sobre modelos sociales*, Toxosoutos: A Coruña 2005.

⁶⁰⁵ *Reg. Com.* 18: PL 87,1109.

propinquis fretus cum eis in superbiam surrexit, et monasterio mines intulerit pariter et ipsi cum eo sint a laicorum concilio publice expulsi; et ab omni christianorum conuentu maneant anathematizati». ⁶⁰⁶ No es rebutja l'aportació al monestir, sinó que s'ha d'assegurar que la professió sigui ferma i no admetre als que es prevegi que no la compliran.

El fet que aquests casos siguin contemplats per la regla com excepcionals, indica que per norma general no hi havia problemes amb les aportacions. Dues idees apareixen clares: la primera, que els professors siguin lliures; la segona, que hagin renunciats als lligams del món com indica l'Evangeli. ⁶⁰⁷ La renúncia en el text implica no reservar-se res en propietat, ni haver-ho deixat a cap parent, ni pares, ni germans, ni muller ni fills, tampoc a l'Església ni cap senyor, ni cap servent, sinó haver-ho entregat tots als pobres de Crist:

Et qui omnia dixit, nihil de pròpia facultate reservaré mandauit; et non cuilibet, sed cuncta Christi pauperibus erogauit; et non dedit patri, non matri, non fatri, non propinquo, non consanguineo, non filio adoptivo, non uxori, non liberis, non ecclesiae, non principi terrae, non servis. ⁶⁰⁸

Un cop comprovat aquest fet, se'l podia admetre i si no ho havia fet, se l'expulsava. El propi capítol de la Regla no menciona si entre els pobres de Crist es trobava el propi monestir, és una opció, doncs tampoc l'exclou dels possibles beneficiaris. En aquestes circumstàncies no és estrany que sorgissin les fórmules pactuals, és a dir, documents formals de compromís monàstic on es deixés per escrit i es subscriuís pels professors quines serien les circumstàncies de la seva professió.

En el conegut «Pacte fructuosà», afegit generalment a la Regla Comú, no apareix cap referència concreta a la propietat, ni a

⁶⁰⁶ *Reg. Com.* 20: PL 87,1109.

⁶⁰⁷ Literalment recull: Lc 14,33; Mt 19,21.

⁶⁰⁸ *Reg. Com.* 4: PL 87,1109.

l'aportació que es pogués fer al professor. Tanmateix, disposem d'un altre document, la *Regula Consensoria Monachorum*, d'origen gal·lec.⁶⁰⁹ Més que una regla, la Consensoria és una declaració de principis i intencions per part dels professors, i que, a diferència del Pacte, si que s'ocupa del concernent al patrimoni del monestir. Els residents en el monestir decideixen, d'acord amb la tradició apostòlica,⁶¹⁰ tenir un mateix criteri i tenir les possessions en comú, sempre respectant el sotmetiment a la reglamentació monàstica i a la llei civil, a més, amb la promesa de perseverar fins al final:

Seridentibus nobis in monasterio in nomine Domini nostri Jesu Christi omnibus placuit, secundum apostolicam traditionem, unum sentire et communiter possidere [...] In Domine ergo jure observationis et legis non teneamus, et in eo usque in finem permaneamus.⁶¹¹

D'aquesta manera, exhortant als professors a la pobresa personal i a la renúncia a favor dels pobres es veu implícita la idea de que el monestir és l'intermediari distribuïdor dels béns. Dels conflictes sobre les propietats que podien, en la gènesi del monacat occidental, el propi Cassià ja n'havia advertit:

Et idcirco ne usibus quidem coenobii suscipere ab eo pecunias adquiescunt, primum ne confidentia huius oblationis inflatus nequaquam se pauperioribus fratribus coaequare dignetur, tum ne per hanc elationem nullatenus ad humiliatem Christi descendens, cum sub disciplina coenobii non potuerit perdurare, egressus exinde ea, quae in principio renuntiationis suae spiritali feruore succensus intulerat, tepefactus postea non sine iniuria monasterii sacrilego spiritu recipere etque exigere molitur.

A principis del segle VI, Cesari d'Arle creia que els professors havien de fer entrega dels propis béns al monestir en el que ingressaven, béns que després serien de gaudi comú: «quid aliquid

⁶⁰⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 36.

⁶¹⁰ Cf. Ac 4,32.

⁶¹¹ *Reg. Cons. Mon.* 1.

habebat in saeculo, quando ingresiuntur monasterium, himiliter illud offerent Matri, communibus usibus profuturunt».⁶¹² El concili d'Orleans de l'any 511 va reiterar el fet de prohibir als monjos tenir peculi propi: «omnia quae adquisient, ab abbatebus auferantur secundum regulam monasterio profutura».⁶¹³ D'aquesta manera, quan es va redactar la Regla de sant Benet, es van afegir unes limitades disposicions sobre les propietats dels professors que marcarien un model per a legisladors posteriors. El profés té dues opcions, distribuir els seus béns entre els pobres o cedir-los al monestir: «res, quas habet, aute roget prius pauperibus auct facta sollemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus».⁶¹⁴

La Regla del Mestre, considerant que és més difícil reclamar diners que propietats, planteja que els professors venguessin, si podien, tot el que tenien i entreguessin els diners a l'abat:

Quam ergo si sequi uis uocem, uade, uende quae habes et omne praetium huc ante me defer, ut te praesente a me pauperibus erogetur, ut nullum saeculo pignus tuum remanear ad eum iterum reuertendi [...] quo denim si totum distrahere tibi graue uidetur et sunt tales res, quae tecum possint monasterio deservire, ne tamen pro pignore reuertendi saeculo dimittantur, omnia fideliter tecum monasterio defer, nihil subelando Deum, cuius te cum òmnibus rebus tuis subdis seruititio.⁶¹⁵

A la Tarraconense, un cas interessant és el de la donació de Vicentius, diaca i monjo del monestir d'Assàn, qui el 29 de setembre de l'any 551 va firmar un document on cedia tots els seus béns al monestir al que professava, tot i que no especifica si era una pràctica generalitzada o responia a una iniciativa personal:

Nunc autem quando domino placuit ut de paupertatula parentum ad meum dominum aliqua pervenirent, in toto deuotionis affectu decrui quod sempre

⁶¹² Cesari d'Arle, *Reg. ad virg.* 19.

⁶¹³ Conc. d'Orleans, can. XIX.

⁶¹⁴ *Reg. Ben.* 58.

⁶¹⁵ *Reg. Mag.* 87.

apud animi meū arbitrium deliberantum habuit ut in usus peuperum ad quantantum uires admittunt ea conferam diuidenda credens quod sim a domino peccatorum meorum ueniam percepturus si seruorum illus fida oratione ipsi fuero assidue commendatus. Propterea sancto monasterio asani ubi me dominus a pueritia mea in uestra eruditione nutriuit prona uolantate nec ullo cogentis imperio dono ac donasse me profiteor.⁶¹⁶

Sembla ser que el document original va ser destruït, coincidint amb el període de persecució de Leovigild contra monestirs i esglésies. Sigui com sigui, Vicentius, en el seu testament posterior, potser en el 576, quan deixa les seves possessions a l'església catedral, afegeix una còpia del document de la donació d'Assàn «amb el qual mostra que és conscient de que la invalidació del document no anul·lava la seva voluntat; i que el pas a la condició de bisbe no li donava cap prerrogativa sobre les propietats que com a profés havia deixat al monestir».⁶¹⁷ A més, el document mostra les característiques de les propietats del monestirs, doncs es convertien en administradors de fundis dispersos per un més o menys ampli territori, equiparant-se als potents de la zona, reproduint les relacions de producció de l'entorn social. I és que els cenobis, com unitats econòmiques, garantien la seva perdurabilitat conformant-se en unitats de producció i reproducció i no amb béns peribles.

D'aquesta manera, les regles monàstiques en el seu conjunt són manuals d'ordenació espacial i econòmica, doncs el seu patrimoni és autosuficient i autorreproduïble.⁶¹⁸ Com ja s'ha dit, des del primer terç dels segle V, els monestirs eren subjectes de drets, sempre que garantissin la legalitat de les donacions. A través del temps van anar afermant el procés acumulatiu impedint probables reclamacions posteriors. Tan poder econòmic i social podien reunir

⁶¹⁶ J. FORTACÍN PIEDRAFITA, «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto», 59-62.

⁶¹⁷ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 40.

⁶¹⁸ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, «Del rechazo a la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la iglesia primitiva», 215-224.

els monestirs que hi havia cert perill de decaure en el seu objectiu al dedicar masses esforços a tasques profanes. D'ací que ja tan aviat com en el 516, en el concili de Tarragona, es prohibeix als monjos convertir-se en procuradors o apoderats en negocis judicials, excepte si es tractava d'un assumpte que afectés al monestir, i tot i així amb el permís de l'abat: «similiter ut nullus eorum id est monachorum forensis negotiis susceptor vel executor existat, nisi id quod monasterii exposcit utilitas, ab abbate sibi nicilominus imperante».⁶¹⁹

Sant Isidor de Sevilla en la seva Regla insisteix en l'impediment dels monjos d'ocupar-se en treballs privats: «nullus monachos amore priuati operis inligetur, se domnes in commune laborantes patri sine murumatione obtemperare debent».⁶²⁰

Els monestirs van aconseguir tal estatus en època visigoda que tan sols l'Església diocesana i l'Estat podien limitar o amenaçar la seva posició i patrimoni. Amb anterioritat, es poden anar trobant testimonis de malestar entre l'episcopat per la falta d'unitat diocesana a causa de l'autonomia monàstica, tant en l'aspecte patrimonial com jurisdiccional.⁶²¹ En qualsevol cas, la legislació conciliar a mitjans del segle V ja havia definit el caràcter perpetu que tenia l'assignació dels béns monasterials, marcant tota la pauta de la història posterior de la propietat eclesiàstica.⁶²² Quan les fonts hispanes comencen a desvetllar a partir del segle VI quina és la vida de l'Església peninsular, l'escissió dels patrimonis ja és un fet. L'any 516, el concili de Tarragona mostra com el bisbe exerceix la tutela sobre les esglésies menors —principalment rurals— i es responsable de la seva reparació a canvi de la tèrcia dels ingressos que aquestes rebessin: «ut si qua basilica repperta fuerit destituta, ordinatione ipsius repparetur; quia tertia ex omnibus per antiquam traditionem ut

⁶¹⁹ Conc. de Tarragona, can. XI.

⁶²⁰ Isidor de Sevilla, *Reg.* 5: PL 83,867.

⁶²¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 54.

⁶²² Conc. de Calcedònia a. CDLI, can. XXIV: DH 151.

accipiatur ab episcopis novimus statutum». ⁶²³ Aquest fet és una mostra de la limitació al patrimoni diocesà, doncs certes esglésies rurals «per antiquam traditionem» podien acumular patrimoni propi.

Alguns seglars laics pretenien no pagar aquesta tèrcia quan consagraven basíliques, al·legant que es tractava d'un monestir i, per tant, apartant-se del règim general de la diòcesi: «si autem ex laicis quisquam a se factam basilicam consecrari desiderat, nequaquam sub monasterii specie, ubi congregatio non colligitur vel regula ab episcopo non constituitur, ea a diocesana lege audeat segregare». ⁶²⁴ I és que —com ho mostra el concili de Lleida de l'any 546— els béns oferts al monestirs no queden de cap manera sotmesos a l'administració diocesana del bisbe: «ea vero quae in iure monasterii de facultatibus offeruntur, in nullo diocesana lege ab episcopis contigantur». ⁶²⁵ Certament, el cànon determina el règim jurídic dels monestirs que no havien de pagar un percentatge sobre les seves rentes; però tot i la falta d'altres testimonis, no es pot deixar de plantejar la hipòtesi de l'existència de monestirs que es veiessin sotmesos al règim general de la diòcesi.

En tot cas, aquesta independència patrimonial era limitada per les restriccions davant la preeminència jurídica i disciplinar del bisbe, que en cap cas era discutida. ⁶²⁶ Era el bisbe, com ja s'ha vist, el que procurava que les dotacions als monestirs no suposessin una minva dels béns de l'església diocesana. És més, durant el segle VII la legislació conciliar hispana constata com es va produir una continuada intromissió episcopal en els afers dels monestirs per aprofitar-se dels seus recursos. ⁶²⁷ Per aquest motiu Vamba va promulgar una llei del 23 de desembre de l'any 675 on impedia als

⁶²³ Conc. de Tarragona, can. VIII.

⁶²⁴ Conc. de Lleida can. III.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 56.

⁶²⁷ Cf. *Ibid.*, 58.

bisbes prendre per a si els béns dels monestirs. Un moviment que a la vegada intentava supeditar l'organització eclesial al poder reial.⁶²⁸ En conjunt i resumint, en la Hispània visigòtica es va donar una separació de patrimonis entre l'església diocesana i els monestirs, separació que *de facto* es veia dificultada per la submissió disciplinar. Això va propiciar una situació de conflicte que —com queda reflectit en les fonts— va ser quasi permanent.

Pel que fa als monestirs respecte a la contribució amb la hisenda estatal no hi ha cap document que expressi, si gaudien o no d'un estatut peculiar en relació amb el règim general de la propietat i les seves obligacions. Cap norma, coneguda, els concedia ajudes o avantatges per a la tributació. A nivell particular els monjos estaven afectats per les normes per al clergat, és a dir, que es veurien lliures de les prestacions personals. A més, com que individualment no posseïen cap bé immoble ni peculí, també estaven exempts per aquesta raó. Si els monestirs com a conjunts patrimonials van aconseguir alguna immunitat seria amb caràcter d'exempció particular, en cap cas reflex d'una situació general. És possible que en la pràctica, les obligacions fiscals no es fessin efectives o el seu pagament es retardés molt o que l'Estat no disposés d'infraestructura i força per a cobrar-les, però això seria com a resultat dels canvis estructurals que van afectar a la societat tardoantiga en el seu conjunt i que va heretar el regne visigot.⁶²⁹

⁶²⁸ Cf. A. BARBERO — M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península*, 82.

⁶²⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 73.

5.5. L'ORGANITZACIÓ ECONÒMICA DELS MONESTIRS EN ÈPOCA VISIGODA

5.5.1. Estructura de la propietat monàstica

En el sistema socioeconòmic dels regnes que van substituir a l'imperi, l'element més important de l'herència institucional romana va ser l'estructura agrària fundada sobre la gran propietat. A partir del segle III l'organisme econòmic de la villa, que se sustentava quasi exclusivament sobre el treball esclau i s'organitzava en principi entorn a una agricultura intensiva, és substituït per una estructura més oberta, el *latifundium*. Aquest canvi en l'estructura, en la concepció econòmica, va constituir la plataforma dinàmica, suport, per una alteració de l'equilibri en tota l'estructura social.⁶³⁰ Des del segle IV la gran propietat apareix com el factor dominant en les vastes regions rurals de l'imperi. La situació no es va veure alterada per l'arribada de les invasions. Tot i que es van redistribuir terres, ni l'estructura material de la propietat va quedar afectada, ni tampoc es va produir una desorganització general de la classe terratinent.

A la Península Ibèrica, el dany patit pels terratinents a causa de les invasions va poder tenir importància a nivell individual, però com a classe, l'aristocràcia potentada va sortir poc perjudicada en la transició dels segles V i VI.⁶³¹ En la Tarraconense, els visigots només podien mantenir el domini del seu territori, si respectaven la posició de l'antiga elit dominant, és a dir, els grans propietaris latifundistes, i col·laboraven amb ella. Les fonts ens revelen que els monestirs es convertien per acumulació en latifundis, és més, en molts casos les concessions que els hi feien ja eren mitjanes i grans propietats. En les fórmules visigodes, hi ha recollits tres documents que donen una idea prou precisa de l'aspecte que tenia la propietat monàstica en el món monàstic.

⁶³⁰ Cf. P. ANDERSON, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, 91.

⁶³¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 77.

La primera és la fórmula octava, on es recull les característiques d'una donació a una basílica martirial o a un monestir: «cum mancipiis nominibus designatis, id est, et ill. Cum uxore et filiis, similiter aedificiis, vineis, siluis, pratis, pascuis, paludibus, aquis aquarumque ductibus».⁶³² La segona és la fórmula novena, on s'expressa la cessió per part d'un rei que vol construir una església i un monestir al costat: «possessionem cui uocabulum est ill. Cum mancipiis, terris et vineis omnique iure eius atque adiunctionibus ad memoratum locum pertinentibus».⁶³³ La tercera i última és la fórmula vint-i-unena, que recull un testament on la destinatària és una església martirial: «*uolo pertinere locum illum ad integrum cum mancipiis rusticis et urbanis, terris, vineis, aedificcis, siluis, aquis aquarumque ductibus, hortis, pascuis, paludibus omnique iure loci ipsius, quos ditum est in territorio ill. III. Et ill. Liberos esse uolo*».⁶³⁴

En les tres es pot observar un element comú, la propietat donada té característiques similars, tot i les petites variacions; en els tres casos s'especifica que hi ha servents, vinyes, prats, pastures, horts, pantans, boscos, aigües i aqüeductes, etc., en definitiva, els elements d'una gran propietat. Tot i així, aquests documents al tractar-se de fórmules, no descriuen cap realitat concreta, tan sols repeteixen uns esquemes ideals als que les propietats no tindrien perquè assimilar-se. De forma generalitzada i estesa descriuen la propietat hispano-visigoda, la mateixa que caracteritza als monestirs, dels quals aquests documents de donació són una prova.⁶³⁵

En el cas de la Tarraconense, tenim la sort de disposar del document de la donació concreta de Vicentius, en el que aquesta fórmula tòpica s'associa a una donació concreta. Abans de professar al monestir, Vicentius els hi dóna les seves propietats. Aquestes eren

⁶³² *Form. Visig.* VIII.

⁶³³ *Ibid.* IX.

⁶³⁴ *ibid.* XXI.

⁶³⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 81.

un mínim de 26 immobles distribuïts en sis districtes diferents —bastant distants del monestir i entre si— de la província.

En l'actual Terrantona, en el districte de Fueva, Vicentius posseïa cinc propietats en cinc llocs dels que el document recull la seva toponímia: *Scenoise*, *Asserisse*, *Evelaiti*, *Asanustui* i *Alaruessa*. En l'actual Barbastro, disposava d'una heretat en Aracaraimo i una altra *sub monte polenariorum cum Mariano* —segurament un bosc o una pastura deshabitada—; i no molt llunya d'allí, altres possessions més. En la zona de Boltaña, la Vall de Solana i per Anzánigo i Isuerre —zona de Saragossa— també en tenia unes quantes.

Tanmateix, en terres lleidatanes era on més propietats concentrava: *Partenianico*, *cercu magno*, *ad domun Eulali*, *Semproniano*, *ad domun Retiari*, *Lacuna rupta*, *Anduso*, *Ausevero* i una última que ha generat certa problemàtica en la interpretació, *ita ut in monasterium Lobe*, i que alguns estudiosos han associat a Cillas, amb dubtes.⁶³⁶ En el document diu Vicentius que cedeix aquests llocs amb els seus edificis, terres, prats, pastures, ramat divers, colons i serfs.

Es pot observar que la fórmula de donació tòpica apareix associada a unes propietats puntuals i certes; i que, per tant, en les fórmules visigodes és manifesta una realitat. Les propietats que Vicentius aporta al monestir d'Assàn es troben disperses en una superfície d'entorn als 10000 km².⁶³⁷ Tal dispersió i extensió de les propietats latifundàries implicaria un nivell organitzatiu complex i una gran capacitat de control territorial.

⁶³⁶ Cf. Un intent d'identificació i localització d'alguns d'aquests topònims es poden veure en F. LARA PEINADO, «En torno a los topónimos en Terra Hilardensi de la donación del diácono Vicente de Huesca», *Ilerda* 35 (1974) 33-43. D'una manera més general també J. CAMPOS, «Vicente, obispo de Huesca, y Calasancio, en el siglo VI», *Analecta Calasanciana* 23 (1970) 51-94.

⁶³⁷ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 82.

Com fa notar Díaz Martínez, algunes vegades, petites propietats poden aparèixer associades als testimonis monàstics, però es tracta de propietats que s'associen més amb individus o professions individuals, en qualsevol cas no amb pràctiques de tipus eremític o cenobític.⁶³⁸ Els investigadors han convingut que l'estructura de la propietat monàstica visigoda respon principalment al tipus que era comú a la societat del seu temps, el *latifundium*, i sempre amb una tendència acumulativa ascendent.

5.5.2. Activitats i formes econòmiques del monestir

Les activitats econòmiques que es realitzaven en els monestirs es poden analitzar en tres nivells: un primer referit a l'explotació directa dels recursos, ja sigui agricultura, ramaderia, pesca o recol·lecció de productes naturals; un altre segon ocupat per les activitats de transformació, especialment les tasques artesanals; i per últim aquelles activitats que podien posar als monestirs en relació amb unes formes econòmiques exteriors a ells mateixos, especialment, el comerç, o millor la participació en algun tipus de mercat. Pel que fa al sistema d'explotació, el problema és que els documents de que disposem ignoren per complet les tècniques i mètodes de cultiu i es limiten quasi exclusivament a referir-se sobre els productes bàsics en funció dels règims de menjars, les tasques administratives o les funcions dels distints membres de la comunitat monàstica. Això sí, disposar de documents que mostren ambients tan diferenciats permet apreciar en quina mesura els monestirs estaven inserits en el seu medi.

Per poder cercar informació, cal ampliar l'àmbit d'anàlisi a altres zones de la península —com és la Bètica i la Gallaecia— i considerar lògiques similituds amb la Tarraconense. La lectura de la

⁶³⁸ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 83.

Regla d'Isidor dóna la sensació que la subsistència del monestir depenia bàsicament del nucli d'explotació, és a dir, de les seves heretats immediates; terres que s'organitzaven en un sistema doble, per un costat els monjos s'ocupaven dels treballs de l'hort, mentre que per l'altra els serfs s'ocupaven de les tasques dels camps propers: «Hortos olerum uel adparatus ciborum propriis sibi manibus fratres exerceant; aedificiorum autem constructiu uel cultus agrorum ad opus seruorum pertinebunt».⁶³⁹

Caldria llavors distingir les terres més properes conrades per serfs, de les més llunyanes probablement treballades per *coloni*,⁶⁴⁰ els quals pagarien possiblement en espècie unes determinades rentes.⁶⁴¹ En aquesta situació, es pot suposar que hi havia un tipus d'agricultura més intensiva i especialitzada, portada pels monjos, i un altra més de caire extensiu, amb plantacions cerealístiques, de vinya i olivera —també de lli—. ⁶⁴² De la primera, la regla no ens informa en absolut del recurs del regadiu, de la rotació de cultius, d'ús de fertilitzants o de les característiques de les eines; en definitiva, res podem saber del nivell tècnic d'aquesta horticultura. En el cas de la segona, tampoc coneixem el grau de desenvolupament. Es tractaria, això sí, d'un treball menys especialitzat, portat a terme per serfs o colons i sotmès a la supervisió del monestir.⁶⁴³

Pot ser, que d'acord amb les tradicions de tipus mediterrani, aquestes plantacions es trobessin repartides en explotacions compactes, de grandària considerable i superfície quadrangular, sotmeses, almenys en quan al cereal, a un sistema rotatiu de dos

⁶³⁹ Isidor de Sevilla, *Reg.* 5: PL 83,867.

⁶⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 21: PL 83,867.

⁶⁴¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 96.

⁶⁴² Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

⁶⁴³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 97.

campes que havia caracteritzat al món romà, enfront al sistema de rotació en tres camps que va aparèixer a partir del segle VIII.⁶⁴⁴

La producció ramadera, tot i que menys important que en altres latituds, havia de tenir un volum important. A més a més de la carn, la llet i els ous —per a consum propi o per a l'intercanvi—, eren primordials altres productes de primera necessitat com el cuir, la llana, el pergami, ceres i grasses per a l'enllumenat, etc. En el cas de la pesca, al ser un producte de recollida molt variable y no assegurada, es probable que dita activitat la portessin a terme els conversos que encara no havien sigut admesos a l'assemblea dels monjos; doncs els propis monjos no podien sortir del monestir i els serfs havien de concentrar els esforços en les tasques agrícoles, molt més vitals.⁶⁴⁵

En el mateix context hispà mediterrani, no tots els monestirs responien al mateix esquema econòmic. La Regla de Leandre fa referència als monestirs femenins sense mencionar cap activitat econòmica; donat que —com marcava el cànon segon del concili II de Sevilla— aquets no s'ocupaven directament de l'explotació i administració de les seves propietats, sinó que, en funció de la tutela exercida pels monestirs masculins, un monjo s'encarregava de l'administració de les finques, tant rústiques com urbanes, i ell mateix s'ocupava de procurar el que el monestir necessités: «*constituentes ut unus monachorum probatissimus eligatur, cuius curae sit praesidia earum rústica vel urbana intendere fabricas exteure, vel si quid aliud ad necessitatem monasterii providere*». ⁶⁴⁶ El text prossegueix: «*vestes autem illae iisdem cenobiis faciant a quibus tuitionem expectant, ab iisdem denuo ut praedictum est, laborum fructus et*

⁶⁴⁴ Cf. B.H. SLICHER VAN BATH, *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*, 78-94.

⁶⁴⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 98.

⁶⁴⁶ Conc. II de Sevilla, can II.

procurationes suffragium recepturae». ⁶⁴⁷ Aquest paràgraf es pot interpretar com un intercanvi intermonasterial, on els monjos proveïen al monestir femení a canvi de serveis de sastreria, en un sistema sense mercat propi d'una economia natural.

Tanmateix, en les regions més allunyades del Mediterrani la implantació de camps i vinyes s'havia realitzat cada vegada de manera menys homogènia, en sols cada cop més escassos i dispersos que semblaven propicis a la creació de nuclis agrícoles entorn a viles aïllades. ⁶⁴⁸ Això porta a una neta distinció entre illes agrícoles o d'agricultura transformada per la introducció de pràctiques romanes, i la zona del *saltus* on es mantien formes primitives d'assentament, anteriors a la conquesta romana. ⁶⁴⁹ Potser, tal com es planteja G. Duby i tenint el testimoni arqueològic de la revitalització d'antics *castros*, potser en la zona més nord-occidental es podria haver tornat, després de les invasions del segle V, a llogarets i sistemes de cultiu que en època preromana s'havien organitzat entorn del *saltus*, i no en funció d'una agricultura de tipus romà.

La Regla de Fructuós i la Regla Comú presenten dos tipus d'hàbitat, d'organització i explotació lleugerament diferenciats. La Regla de Fructuós és la que més s'assembla a la de la Bètica, tot i que associada a una major dispersió dels lots i a la probable necessitat de concentrar els recintes d'habitació en els espais no productius. ⁶⁵⁰ És molt escarida referint-se als aspectes econòmics ja que es centra més en els disciplinaris, tanmateix es pot concloure que l'alimentació dels monjos respondria a un esquema bàsic de verdures, llegums, oli, pa i vi; limitant molt el consum de peix o de carn. ⁶⁵¹ El clima humit i fred i les condicions agrícoles difícils de la zona feien

⁶⁴⁷ Conc. II de Sevilla, can. II.

⁶⁴⁸ Cf. G. DUBY, *Guerreros y campesinos*, 24.

⁶⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 25

⁶⁵⁰ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 99.

⁶⁵¹ Cf. Fructuós de Braga, *Reg. 3*: PL 87,1099.

necessari substituir el blat per un cereal més resistent com és l'ordi.⁶⁵² Pel que fa al vi i l'oli, el seu consum no havia de ser molt elevat, ja tant per les limitacions climàtiques com el fet de la seva restricció i abstinència en els períodes de dejuni des de mitjans de la tardor fins a Pasqua.⁶⁵³ Per últim, la regla no fa al·lusió a les activitats ramaderes, potser pel caràcter restrictiu respecte al consum de carn, potser per una alta dificultat per sostenir la cura dels animals, potser per la preminència del sistema d'explotació de l'*ager* a través de les *villae* romanes d'implantació imperial.

En el mateix entorn regional, en canvi, la Regla Comú mostra una economia de subsistència on l'agricultura té una rellevància secundària; qüestió que s'entén per la poca productivitat que oferia aquella terra: «et insuper iux tribus mensibus per pleraque monasteria abundarentur, si sola cotidiana fuissent paxamacia in hac prouincia plus omnibus terris laboriosa».⁶⁵⁴ Els productes de l'hort havien de ser escassos, l'oli s'havia de substituir per grasses animals i, fins i tot la sidra guanyava pes respecte al vi. En aquest context, la ramaderia —principalment ovina— sorgeix com a activitat econòmica definitiva d'aquest tipus de monestirs, on la tasca de pastor està tan especialitzada que s'encarreguen aquests treballs a persones amb experiència provada.

Els investigadors actuals són crítics amb la interpretació de J. Pérez d'Urbel, que considerava que «els religiosos del Bierzo no tenien aquests ramats per alimentar-se amb la seva carn i la seva llet [...] el seu propòsit era vendre'ls per atendre les necessitats de la comunitat, per a proveir-se d'oli, blat i d'altres coses que no produïa aquella terra».⁶⁵⁵ Aquesta hipòtesi és molt difícil de sostenir ja que suposaria l'existència d'un comerç a gran nivell i a llarga/mitja

⁶⁵² *Panis unciis*. Cf. Fructuós de Braga, *Reg.* 15: PL 87,1099.

⁶⁵³ Cf. *Ibid.* 17: PL 87,1099.

⁶⁵⁴ *Reg. Com.* 9: PL 87,1109.

⁶⁵⁵ J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 185.

distància, quasi contradictori amb la situació d'aquell moment i entorns apartats i de difícil accés.⁶⁵⁶

A més a més de les activitats econòmiques primàries, cal contemplar les de transformació i artesanals. La més essencial seria moldre el cereal i l'oliva i per això farien falta molins. Però les fonts no permeten establir si l'ús del molí hidràulic romà s'havia generalitzat en època visigoda o si, en contra, encara predominaven els molins accionats per tracció animal o humana. Certament, els documents de donacions citats anteriorment esmenten conduccions d'aigua i aqüeductes, però l'escassetat d'informació no permet fer cap suposició més enllà. Igualment passa amb les tasques de panificació, assecat de llegums o extracció de mel i cera; tan habituals en la vida ordinària que les regles monàstiques no es deturen a legislar o regular vers elles.

Les ocupacions més típicament artesanals serien aquelles que implicaven un segon grau de transformació i servirien per a la fabricació d'objectes, productes i utensilis no destinats a l'alimentació però igualment de subsistència, com és el cas de roba, teixits, sabates, eines de fusta i de metall, etc. Les Regles de Fructuós i Isidor detallen els trets de l'hàbit en els seus monestirs respectius i els de la roba de lli. La primera —caracteritzada per un major rigor ascètic— està condicionada per un medi més fred i per tant hi ha la necessitat de peces de més abric. El tipus d'utensilis que cita —com les alenes, per foradar, cosir i repuntar— fa pensar en peces de roba velloses, elaborades a partir de pells de cabres i ovelles i no tant en processos de filat i teixit a partir de l'elaboració de llana.⁶⁵⁷ En canvi, la Regla isidoriana mostra més diversitat de teixits i elaboracions: pells, llana, espart i, fins i tot, lli.⁶⁵⁸ La riquesa de la zona de la Bètica ens obriria una probable comercialització de productes tèxtils

⁶⁵⁶ La mateixa font parla de penyasegats i zones escarpades. Cf. *Reg. Com.* 9.

⁶⁵⁷ Cf. Fructuós de Braga, *Reg.* 11: PL 87,1099.

⁶⁵⁸ Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

excedents, però no gaire més que una conseqüència inevitable del grau d'especialització en la matèria que es va arribar en aquesta regió. Altres activitats artesanals com la terrisseria o la ferreria en general van ser tasques excepcionals, mantenint-se al nivell mínim que assegurava les necessitats elementals.⁶⁵⁹ Per últim, tot i insistir que els monestirs eren bàsicament autosuficients, capaços de cobrir tan les seves necessitats fonamentals i com les ocasionals, l'estudi de les fonts revelen que en alguns casos participaven dels circuits comercials i econòmics que transcendien els seus límits.

Primer de tot, les obres de caritat i beneficència ja suposaven per si mateixes una projecció econòmica cap a l'exterior, principalment en aquelles comunitats monàstiques que vivien en un entorn urbà o pròxim. A més, la Regla isidoriana, tot i insistir en la necessitat d'allunyar-se de les ciutats, esmenta un *urbe cellam*,⁶⁶⁰ un magatzem urbà destinat a aquells productes que havien de ser enviats pel monestir per a la seva comercialització a la ciutat o que estan comprats allà i destinats al monestir.

Els diners que s'ingressaven, com marca la Regla, quedaven dividits en tres parts: una dedicada a malalts i ancians, una altra per als monjos i, la tercera, per a comprar vestits o qualsevol altra menester.⁶⁶¹ Tot i així, considerant que aquest magatzem només havia d'estar al càrrec de tres persones —un monjo de certa edat i dos joves—⁶⁶² no havia de suportar un volum d'intercanvi gaire elevat. Tampoc l'agricultura de subsistència d'aquell temps podia produir i oferir suficients excedents per al comerç; molt menys en la zona nord-occidental de la península, d'ací que les fonts d'aquella regió no en facin esment.

⁶⁵⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 107.

⁶⁶⁰ Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

⁶⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 20: PL 83,867.

⁶⁶² Cf. *Ibíd.*, 21: PL 83,867.

5.5.3. L'administració i les relacions de producció

Ja fa més d'un segle que l'investigador P. Ladeuze va detectar que, des dels seus orígens egipcis, les organitzacions monàstiques van estar marcades per un clar principi de rendibilitat econòmica.⁶⁶³ En el cas de la tardoantiguitat hispana es de suposar que el criteri havia de ser el mateix, sobretot quan el control de l'explotació dels recursos del monestir suposava en gran mesura la supervivència del mateix. No era incompatible la recerca de l'efectivitat econòmica amb la voluntat de regir-se amb uns estrictes valors morals i religiosos monàstics, com ho demostren els elements de control i administració que ordenen les Regles.

Com succeeix amb altres aspectes, de nou és la reglamentació isidoriana la que mostra una descripció més detallada de les funcions i tasques administratives del monestir. Tot i així, la informació que ens aporten les fonts queda restringida a l'àmbit pròxim a la comunitat de monjos i no pas als dominis i heretats exteriors. De manera general, la Regla d'Isidor presenta un esquema organitzatiu netament definit, ocupant-se fins i tot de detalls de tipus concret, i distingint entre tasques de responsabilitat i tasques de distribució i ocupació molt determinades.⁶⁶⁴

En la Regla isidoriana, abat i prepòsit representen la direcció bicèfala del monestir. Tot i que actuen quasi sempre junts, s'aprecia que l'abat apareix com el superior a l'ocupar-se dels aspectes disciplinaris i cerimonials, mentre que el prepòsit té al seu càrrec la supervisió i control de l'administració del monestir en el seu

⁶⁶³ Es pot consultar la seva obra: P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain – Paris: J. van Linthout 1898.

⁶⁶⁴ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 111.

conjunt.⁶⁶⁵ El segon és el pont o nexa en el que conflueixen l'administració exterior, tan la immediata com, probablement, la d'aquelles hisendes llunyanes, i l'administració interior.⁶⁶⁶ La Regla contempla la possibilitat que de manera ocasional alguns monjos escollits viatgessin fora del monestir per atendre algun negoci del mateix: «siue dum pro necessitate aliqua monasterii diriguntur duo fratres spiritales ac probatissimi eligantur».⁶⁶⁷ Aquests monjos serien delegats pel preposít per atendre les circumstàncies particulars.

En el cas dels monestirs femenins, tot i ser regits pel consell i administració dels monjos,⁶⁶⁸ era un sol el que s'encarregava de les tasques de gerència i de proveir al conjunt de les necessitats del monestir. Tan de poder podia acumular un abat al regir dos monestirs i escollir els administradors, que el cànon 11 del concili II de Sevilla ja disposa que aquests després de ser designats per l'abat, fossin confirmats pel bisbe: «sane is qui ab abbate praeponitur iudicio sui episcopi conprobetur».⁶⁶⁹ D'aquesta manera, el clergat diocesà podia regular —o almenys tenir constància— del procés d'acumulació patrimonial dels monestirs.

Per sota del preposít hi havia tota una sèrie d'encarregats que en bona mesura es veien lligats per llaços de responsabilitat entre ells. Primerament, sobresurt el sagristà, encarregat del govern i custòdia del temple, així com dels objectes litúrgics, especialment dels utensilis de plata i or.⁶⁷⁰ En relació amb ell, existia qui s'encarregava de la roba i la distribuïa segons les necessitats.⁶⁷¹ Ambdós tenien tasques administratives relatives a la seva feina però, a més, el sagristà s'ocupava del control dels ingressos del monestir,

⁶⁶⁵ Cf. E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, 206.

⁶⁶⁶ Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 24: PL 83,867.

⁶⁶⁸ Conc. II de Sevilla, can XI.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

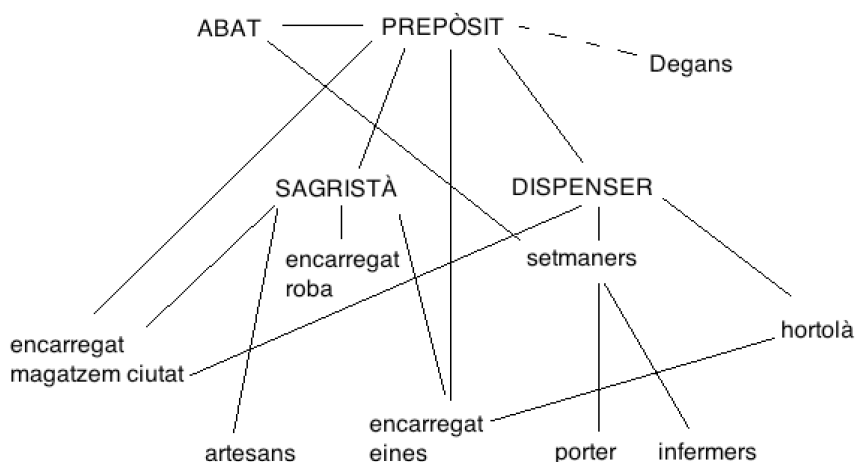
⁶⁷⁰ Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

⁶⁷¹ Cf. *Ibid.*, 21: PL 83,867.

sempre sota la supervisió de l'abat i el prepòsit.⁶⁷² Tanmateix, la Regla es mostra imprecisa i es probable que reflecteixi una certa situació de confusió de funcions en la seva aplicació pràctica en la vida diària.

En aquest sentit, hi ha més figures complementàries en l'administració general, com és el cas del dispenser que s'ocupava de la guarda del magatzem, de l'administració de les activitats exteriors d'intendència i avituallament, de la supervisió del servei de les taules del refectori i del bon tracte als monjos malalts i als hostes. Per sota dels tres esmentats —prepòsit, sagristà i dispenser— hi ha un seguit de figures que sense deixar de ser importants s'ocupaven de tasques més puntuals —porter, hortolà, setmaner, cerer, cuiner, etc.— i el problema principal és que la Regla no estableix com s'articulaven les seves funcions amb els responsables generals. Això sí, queda clar que poques coses es deixaven a la improvisació, tot l'esquema i jerarquia de responsabilitats sembla bastant cohesionat.

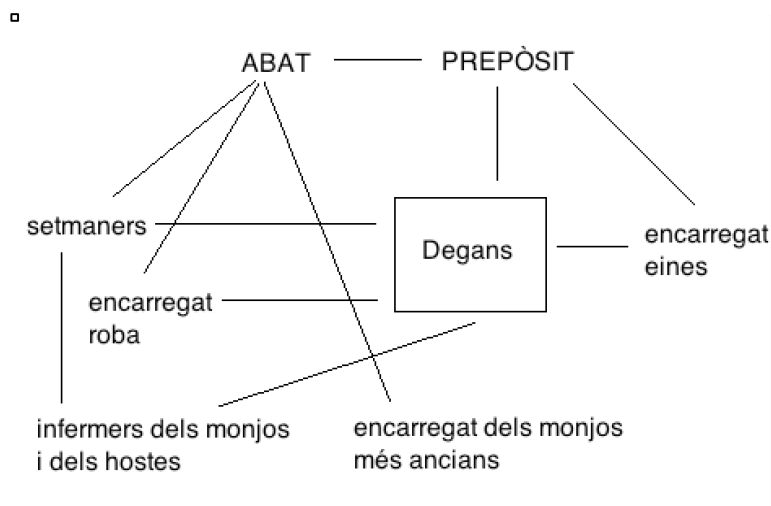
□



Il·lustració XL. Interdependències administratives en el monacat d'Isidor

⁶⁷² Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 20: PL 83,867.

A diferència de la Regla d'Isidor, la Regla de Fructuós i la Regla Comú mostren uns esquemes administratius més simplificats, que no significa que fossin menys desenvolupats. És més, l'estructura decanal estava millor implementada. Les funcions dels degans com a rectors de grups de deu monjos millorava l'organització de tot el monestir. En la Regla de Fructuós, el prepòsit organitzava les tasques i funcions i transmetia als degans les tasques a realitzar, sent aquests els responsables que els seus respectius monjos portessin a terme el treball encomanat.⁶⁷³ Les deganies eren les cèl·lules d'administració econòmica dels monestirs fructuosians, unitats autònomes que participaven en les reunions i en el treball separades i independents unes de les altres. La vida domèstica era organitzada pels setmaners i hebdomadaris, que rebien la benedicció de l'abat quan entraven en la setmana.⁶⁷⁴ L'abat supervisava també a l'encarregat dels monjos més ancians⁶⁷⁵ i a l'encarregat de la roba,⁶⁷⁶ tasca que com ja s'ha esmentat reiteradament era importantíssima.



Il·lustració XLI. Esquema administratiu d'un monestir fructuosia

⁶⁷³ Cf. Fructuós de Braga, *Reg.* 4: PL 87,1099.

⁶⁷⁴ Cf. *Ibíd.*, 7: PL 87,1099.

⁶⁷⁵ Cf. *Ibíd.*, 23: PL 87,1099.

⁶⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 11: PL 87,1099.

A més d'aquests, la Regla ens parla dels infermers que s'ocupaven d'atendre als hostes malalts i de preparar-los el menjar;⁶⁷⁷ el que segurament els relacionava amb els setmaners; i també dels infermers dels monjos escollits per les deganies i relacionats per les seves tasques amb els setmaners. Es pot observar que és un esquema més simple. El sagristà i el dispenser, tan fonamentals per la Regla d'Isidor, ni s'esmenten. Les responsabilitats del sagristà podien assimilar-se a les de l'abat i als qui delega les tasques; les obligacions del dispenser es possible que fossin assumides dels setmaners. En general, dóna la sensació que l'abat intervé més directament en elements administratius i el prepòsit apareix com el superior jeràrquic dels degans i, per tant, l'organitzador de la feina. Al seu torn, les deganies —element central de l'esquema— són presentades com cèl·lules de treball i convivència, quelcom essencial per a uns monestirs on el fonament de la seva supervivència era el treball directe dels monjos.⁶⁷⁸

També la Regla Comú mostra un esquema bastant simplificat, però més clar respecte a l'ordre jeràrquic de les funcions administratives. Es remarca que els monjos deuen a l'abat obediència absoluta,⁶⁷⁹ tot i que aquest no exerceix funcions directes d'administració, ja que és el prepòsit el que s'encarrega de l'ordenació interna, sempre informant a l'abat —com a superior seu— de totes les despeses del monestir una vegada al mes.⁶⁸⁰ Per sota, les deganies eren l'estructura que vertebrava tota l'administració del monestir. Tenien una clara funció disciplinar i d'organització de les tasques religioses, però eren també les quadrilles de treball sobre les que el prepòsit descarregava, per mitjà dels degans, les tasques del monestir.⁶⁸¹

⁶⁷⁷ Cf. *Fructuós de Braga, Reg. 9*: PL 87,1099.

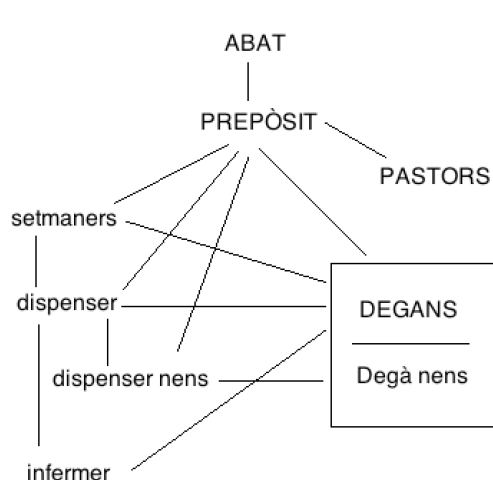
⁶⁷⁸ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 117.

⁶⁷⁹ Cf. *Reg. Com. 5*: PL 87,1109.

⁶⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, 11: PL 87,1109.

⁶⁸¹ Cf. *Ibíd.*, 12: PL 87,1109.

A més, un degà s'encarregava de manera especial dels nens, tan de la seva manutenció com de la seva educació.⁶⁸² A la vegada, també hi havia un dispenser específic per als nens, per intentar cobrir totes les seves necessitats. En una economia de subsistència, la tasca dels dispensers havia de ser molt limitada; bàsicament, controlar els béns escassos del rebost o magatzem. Al seu torn, els setmaners —en relació amb els degans, els dispensers i el prepòsit— s'ocuparien de l'organització del refectori,⁶⁸³ i entre altres tasques, tindrien també el control dels conversos en període de prova.⁶⁸⁴ Situació similar ocuparien els infermers,⁶⁸⁵ en contacte amb el prepòsit i els dispensers per assistir als malalts i en concomitància amb els degans per seguir la seva evolució. Per últim, donada la importància de la ramaderia, els pastors tindrien un gran significat en l'esquema de funcionament monasterial; dependents directament del prepòsit i deslligats de les deganies.⁶⁸⁶



Il·lustració XLII. Esquema administratiu de la Regla Comú

⁶⁸² Cf. *Reg. Com.* 6: PL 87,1109.

⁶⁸³ Cf. *Ibíd.*, 8: PL 87,1109.

⁶⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 4: PL 87,1109.

⁶⁸⁵ Cf. *Ibíd.*, 7: PL 87,1109.

⁶⁸⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 119.

Definitivament, els tres exemples que les fonts hispano-visigodes ens reflecteixen tres circumstàncies socioeconòmiques definides i distintes i, per tant, corresponen a tres esquemes administratius dispars i ajustats a cada realitat concreta. Sempre es pot plantejar que les Regles no haurien de recollir tots i cada un dels elements del monestir. Tot i així, mostren les realitats dels seus entorns respectius i determinades situacions. Pel que fa a les relacions de producció, no haurien de ser molt diferents en els monestirs que en el conjunt dels latifundis de la Hispania tardoantiga, que, a la vegada, no haurien de diferir molt de les que caracteritzaven al conjunt del món occidental.

En una equació simple de dependents i beneficiaris, els monjos serien els qui s'aprofitarien dels excedents productius. Però realment ells serien un element més de l'engranatge productiu, el beneficiari del qual seria el monestir com explotador abstracte.⁶⁸⁷ El treball dels monjos a més tenia una dimensió disciplinària al complir un precepte evangèlic, que Isidor recull expressament, fixat abans per sant Agustí i que era comú a tota la tradició monàstica occidental.⁶⁸⁸

Tanmateix, la força productiva es trobava principalment en els *servi*. Aquests treballaven les explotacions immediates al monestir, en contacte directe amb els monjos. Es probable que el terme englobés ja en el segle VII el que abans havia sigut una gamma variada de formes de dependència, homologades en la categoria lingüística de serfs.⁶⁸⁹ La sentència del concili X de Toledo sobre el testament de Ricimir havia declarat lliberts a alguns dels serfs del monestir i, a més, havia cedit a aquests més de 500 esclaus de la mateixa Església. El text informa sobre la importància quantitativa de la *família servorum* del monestir de Dumio, però ens posa també en relació amb la

⁶⁸⁷ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 121.

⁶⁸⁸ Cf. 2Te 3,8-10.

⁶⁸⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 122.

situació que serfs i lliberts vivien respecte als seus patrons, això és, respecte al monestir. Ja a principis del segle VI, el concili d'Adge havia prohibit als abats que manumetessin els esclaus donats als monjos, ja que els bisbes reunits en el concili consideraven injust que estant els monjos treballant diàriament, els seus serfs gaudissin la llibertat.⁶⁹⁰ La mateixa mesura està clarament recollida per Isidor, qui estableix que ni l'abat ni els monjos tenen potestat per a fer lliure a un serf del monestir, i aquí la raó denota un principi francament preservador: qui no té res de propi, no pot concedir la llibertat de el que li és aliè.⁶⁹¹

Es pot observar com la legislació monàstica era molt restrictiva sobre l'*status* dels seus dependents. Les manumissions és probable que no fossin plenes; sinó que, en una fórmula molt utilitzada pel conjunt de l'Església visigoda, aquests quedarien a perpetuïtat i amb caràcter hereditari en l'*obsequium* de les seves respectives esglésies i monestirs,⁶⁹² perquè com deia el concili IV de Toledo, l'Església no moria mai,⁶⁹³ i per tant mai podien sortir del seu *patrocinium*. Les referències en les fonts als *mancipia* pot suposar l'existència d'un elevat nombre d'esclaus treballant en dependència directa; tot i que el terme potser s'hauria de matisar, considerant—los homes i dones *in patrocinio*, és a dir, serfs amb peculi propi que treballarien les seves pròpies unitats autònomes o a *servi casati* o, inclòs, a *coloni adscripti*, que viurien en una situació de dependència quasi perpètua amb el monestir.⁶⁹⁴ El *colonus*, l'arrendatari camperol depenent, perpetu i hereditari, i a més, no voluntari, s'havia convertit en la figura prototípica de l'explotació agrària baiximperial. Aquests colons pagaven per les seves parcel·les rentes en espècie o en diners, sent

⁶⁹⁰ Conc. d'Adge, can. LVI.

⁶⁹¹ Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 20: PL 83,867.

⁶⁹² Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 123.

⁶⁹³ Conc. IV de Toledo, can. LXX.

⁶⁹⁴ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 124.

la subjecció a la terra absoluta, fins al punt que no podien ser separats d'elles ni tan sols pel fisc.

Malgrat això, les fonts visigodes ignoren pràcticament la figura dels colons, més be per un procés d'homologació pràctica de l'ampli grup servil. En les fórmules visigodes 36 i 37 es recullen dues cartes precàries i s'estipulen les condicions en que el cultivador es troba respecte al propietari de la terra.⁶⁹⁵ S'havien de pagar uns impostos anuals i una sèrie de prestacions convingudes, en resum, una renta per la qual el senyor s'apropiava de l'excedent camperol en relació amb la productivitat de la renta. Si les condicions del que subscribia el contracte variaven segons la seva condició jurídica, és quelcom que se'ns escapa. En la mesura que el «senyor» confirmant d'un document podia ser un monestir, «aquestes fórmules podrien donar-nos una idea de la forma en que els cenobis explotaven les seves propietats extramonasterials, i la relació que establien amb els cultivadors».⁶⁹⁶

5.6. ASPECTES SOCIALS DE LA PROFESSIÓ MONÀSTICA

5.6.1. Les condicions socials de l'ingrés en el monestir

La professió monàstica és, en principi, un acte de renúncia per part d'aquells que desitgen aprofundir en les seves conviccions religioses, d'aquells que apartant-se del món volen apropar-se a Déu. És una concepció clàssica, heretada de les fonts hagiogràfiques i que deslliga el fet de qualsevol compromís social o motivació temporal. Tanmateix, la pressió socioeconòmica està en la base del monacat. Sant Agustí mateix escriu: «la majoria dels que vénen a la professió monàstica procedeixen de l'esclavitud, o es tracta de

⁶⁹⁵ Cf. *Form. Wisig.* XXXVI-XXXVII.

⁶⁹⁶ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 126.

lliberts, obrers i camperols, o han rebut la llibertat o la promesa de llibertat per ingressar al servei de Déu». ⁶⁹⁷ Tal moviment de professors convertia al monacat en una institució potencialment revolucionària, que amenaçava l'equilibri social; si els monestirs es convertien en terra d'asil dels qui eren esclaus o estaven lligats a una terra, un ofici o un càrrec administratiu, l'ordre establert podia perillar. ⁶⁹⁸

Ja en el segle V es va començar a donar una limitació a la professió monàstica, aviat assumida per la legislació eclesiàstica. Una constitució imperial del 15 d'abril del 452 prohibia l'accés al monacat a qualsevol persona innoble de naixement, ja fos inquilí, esclau o colon, ja que ho faria per trencar els llaços de la seva condició. ⁶⁹⁹ De la mateixa manera es prohibia l'accés al monacat a qualsevol persona lligada a algun càrrec de l'administració civil romana. Diverses constitucions imperials posteriors insisteixen en la qüestió; ja que el que es pretén es salvaguardar l'ordre establert. El papa Gelasi (492–496) incorpora a la legislació canònica els imperatius de la llei civil. En el seu conegut com «decret general», Gelasi es fa ressò de com els serfs fugen dels seus amos i abandonen les seves possessions i, sota el pretext de la vida religiosa, són admesos en els monestirs i en el servei de l'Església. ⁷⁰⁰ Llavors s'estableix que aquestes persones no siguin admeses en els monestirs ni en els oficis eclesiàstics si abans no han sigut alliberats pels seus senyors mitjançant escriptura o, en defecte, cedits per una transacció legal.

El fet que aquest document fos recollit expressament per la Col·lecció Canònica Hispana va fer que la seva influència en l'Església visigoda fos directa. Tanmateix en l'àmbit de la península ibèrica, el principi de no ordenar per als oficis eclesiàstics a aquells que no fossin lliures estava molt arrelat. En el ja esmentat concili

⁶⁹⁷ Agustí d'Hipona, *De opere monachorum* 22-25.

⁶⁹⁸ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 131.

⁶⁹⁹ *Nov. Val.* 35,1.

⁷⁰⁰ Cf. *Decretum generale papae Gelasii*: PL 59,47-57.

d'Elvira es prohibia que els lliberts fossin promoguts al clergat, si els seus amos encara vivien.⁷⁰¹

A l'any 400, el concili I de Toledo impedia l'accés al clergat a tots els que estiguessin obligats amb uns altres, si no hi havia un consentiment previ dels seus patrons.⁷⁰² Posteriorment, en els concilis del segle VII es va reiterar la necessitat de la llibertat plena per accedir a l'estat clerical.⁷⁰³ En general, la legislació monàstica segueix la mateixa línia; tot i que es volia preservar la igualtat de tots els conversos per sobre del seu origen i procedència, existia la clara prescripció que únicament els lliures tenien accés a la condició de monjos.

Leandre de Sevilla, que en ocasions tendeix a adoptar posicions de caràcter elitista, recalca a la seva germana que ha de respectar a les que havien estat serves per la igualtat de la professió.⁷⁰⁴ No especifica si havien estat alliberades o no, però es mostra clar. Sant Isidor s'expressa de manera similar al determinar que l'ordre d'arribada al monestir estableix la precedència, i no pas la condició o l'edat del profés. Però, a diferència del seu germà, sí que indica que no es pot ser admès en el monestir si abans el *dominus* no ha trencat els llaços de dependència.⁷⁰⁵

Pel que fa al monacat hispà septentrional, les Regles no presenten gaire variació. En la Regla de Fructuós preveu que els conversos siguin interrogats sobre la seva condició, és a dir, si són lliures o serfs i si ingressen lliurement o es veuen forçats a entrar per alguna necessitat.⁷⁰⁶ La condició de llibertat també és necessària segons la Regla Comú; tot i que havia l'excepció dels serfs que

⁷⁰¹ Conc. d'Elvira, can. LXXX.

⁷⁰² Conc. I de Toledo, can. X.

⁷⁰³ Conc. IV de Toledo, can. LXXIII; conc. IX de Toledo, can. XI.

⁷⁰⁴ Cf. Leandre de Sevilla, *Reg.* 22: PL 82,873.

⁷⁰⁵ Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 4: PL 83,867.

⁷⁰⁶ Cf. Fructuós de Braga, *Reg.* 21: PL 87,1099.

entraven acompanyats pels seus senyors, quan era tota la família que ingressa al monestir.⁷⁰⁷ No es respectaven així els plantejament de sant Agustí d'Hipona que de determinava que tot el que volgués entrar a un monestir havia d'alliberar als seus esclaus.⁷⁰⁸ De tota manera, l'accés de serfs al monacat s'ha de contemplar de manera excepcional, en aquells reduïts casos del nord-oest peninsular en la que es donava la professió de grups amplis, professions col·lectives i familiars. Es feia així per a no danyar els interessos dels senyors.

En la tardorromanitat, la llei civil impedia als curials l'ingrés en un monestir. En l'època visigoda, la cúria era una institució en desaparició i la legislació, tan civil com eclesiàstica, ni ho contempla. Quelcom similar passa amb l'accés dels no cèlibes al monacat. La condició de celibat no apareix expressada clarament en cap text dels que disposem i, tot i així, hi han exemples que apunten en sentit contrari, com és el cas de la Regla Comú, on expressament es legisla la situació en el monestir de homes amb les seves dones i fills.⁷⁰⁹ En general es veu que aquest punt no era definitori a l'hora de professar, més important era que el monjo, un cop al monestir, portés una vida casta, i en aquest sentit té prohibit contreure matrimoni.

Un cas particular era la dels oblats. Nens lliurats a una comunitat monàstica per voluntat dels seus pares, acte que convertia la professió en vàlida i, normalment, irrevocable. Una primera tendència va ser donar la possibilitat al nen decidir quan arribés a la majoria d'edat.⁷¹⁰ Però amb el temps, el procés de feudalització social va anar reforçant la immutabilitat dels llaços de dependència i la indissolubilitat dels vincles personals, per més que aquests fossin imposats o heretats, i no lliurement contrats. Els pares, a partir dels set o deu anys, depenent del medi social, no podien obligar als seus

⁷⁰⁷ Cf. *Reg. Com.* 4: PL 87,1109.

⁷⁰⁸ Cf. Agustí d'Hipona, *De opere monachorum* 22, 25.

⁷⁰⁹ Cf. *Reg. Com.* 6: PL 87,1109.

⁷¹⁰ Conc. II de Toledo, can.I.

fills a professar en un monestir i així ho contempla la legislació visigoda. Si, al contrari, un pare volia treure al seu fill del monestir on havia professat, la llei no l'emparava; com a molt li quedava el recurs de fer-ho per la força.⁷¹¹

La professió individual i lliure del monjo no implicava tan sols connotacions jurídic-legals, la professió afectava a individus que ocupaven una determinada posició econòmic-social, i que a més, en la problemàtica específica de la Península Ibèrica, podien diferenciar-se ètnicament, entre gots i romans.

Tot i que Isidor reconeix que els monjos provenen «ex vita rustica»,⁷¹² es difícil determinar a través de les fonts la composició social dels monestirs, ja que tan sols es conserven documentades les professions amb aportacions prestigioses o quantitativament nombroses. El que sí que s'observa en les Regles es la voluntat de no acceptar professors que entrin al monestir per necessitats materials i, per això, els conversos eren sotmesos a un any de prova.⁷¹³ Pel que fa a l'origen ètnic, Díaz Martínez —a través de l'onomàstica dels abats que van participar als concilis— considera que en general la presència germànica era minoritària i que, principalment, els professors eren hispanoromans.⁷¹⁴

Amb tot el que hem vist fins ara, s'observa que definir les diferències entre els diversos tipus de professió no és fàcil. Isidor va sistematitzar en les seves obres sis classes de monjos dividits en dos grups, seguint una tradició ja iniciada per Cassià, Jerònim i Agustí. Per un costat, els de costums lloables: els que vivien en comunitat sota la direcció d'un abat, cenobites: els que busquen la perfecció en

⁷¹¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 138.

⁷¹² Cf. Isidor de Sevilla, *De eccl. Off.* 2,16,16: PL 83,737.

⁷¹³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 139.

⁷¹⁴ Cf. *Ibíd.* 140-141.

un lloc aïllat o en el desert, eremites; i els que havent provat la vida en comunitat, decideixen apartar-se a una vida solitària, anacoretas.⁷¹⁵ Per un altre costat, està el grup de monjos que ell considera de costums relaxades: pseudoanacoretas, *circumcelliones* i sarabaites.⁷¹⁶ Aquets vivien sols o en petits grups, no tenien superiors ni estaven subjectes a cap regla, alguns d'ells eren itinerants i voltaven arreu, posaven les seves pròpies normes i consideraven il·lícit el que no els hi agradava.

5.6.2. Les condicions de la professió

La professió, com ja s'ha dit, era irrevocable. Fins i tot els oblats es convertien en professors perpetus, sense capacitat de manifestar-se sobre una decisió que els hi havia arribat imposada. El cerimonial d'ordenació monàstica recollit pel *Liber ordinum* insisteix sobre la necessitat de confirmar per escrit l'estabilitat en la professió: «ordo conversorum conversarumque: ut stabilitatem professions sue per adnotationem sui nominis firmet».⁷¹⁷ Més clarament es troba expressat en el document de pacte recollit entre les fórmules visigodes, on el profés es compromet a fer vida cenobial durant tota la seva vida en el monestir en el que ingressa: «ut me in cellam monasterii sanet domini mei illus martiris cenobialem agendo uitam perpetuo tempore permanendum praeciperes».⁷¹⁸ En canvi, en el Pacte que apareix unit a la Regla Comú es planteja la possibilitat de que un monjo sigui expulsat del monestir si reincideix en el no compliment de les normes. La mesura es vista en el document com excepcional; en el cas de faltes no excessivament greus, el culpable rebria pena de fuetades o excomunicació segons la proporció de la culpa.

⁷¹⁵ Cf. Isidor de Sevilla, *De eccl. Off.* 2,16, 2-4: PL 83,737.

⁷¹⁶ Cf. *Ibíd.*, 2,16,5-9: PL 83,737.

⁷¹⁷ *Liber Ord.* XXIX.

⁷¹⁸ *Form. Wisig.* XLV.

La universalitat del principi de perpetuïtat de la professió queda recollit tan en la legislació eclesiàstica conciliar com en la civil. Dos cànons del concili IV de Toledo de l'any 633 estableixen pena de penitència a aquells monjos que havent-se escapat del monestir hagin contret matrimoni ⁷¹⁹ i la reintegració dels consagrats, especialment de les verges sagrades, que havien fugit; si no era possible quedaven sota pena d'anatema. ⁷²⁰ En el 638, el concili VI de Toledo aprova un cànon on s'imposa la reincorporació al seu primer propòsit religiós, tot i que sigui contra la seva voluntat, de tot home o dona que hagués vestit l'hàbit religiós. ⁷²¹ En el cànon 6 del concili X de Toledo de l'any 656 s'insisteix en el caràcter irreversible de l'oblació d'infants. Per últim, l'any 683, en el cànon 11 del concili XIII de Toledo, davant el descontrol de la situació, abats i bisbes acorden començar a castigar amb pública sentència condemnatòria als clergues i monjos fugitius i insisteixen que no se'ls ha de protegir ni acollir, més aviat se l'ha de retornar del lloc on va escapar. ⁷²² La legislació civil insisteix sobre la necessitat de retornar als fugitius i impedir la seva ocultació. ⁷²³

En general, el caràcter reiteratiu i terminant de les disposicions sobre la permanència dels lligams dels monjos amb els seus respectiu monestirs, transcendeix la qüestió religiosa de respecte als vots sagrats. Els monjos i els clergues són vistos com persones dependents, lligats permanentment al seu patró en una relació clarament feudal. Això mostra un cop més que els monestirs reproduïxen els esquemes de funcionament socioeconòmic de la societat de la seva època. Només en l'aspecte éticomoral estarien separats del món. Els senyors laics i eclesiàstics van voler evitar per tots els mitjans una alteració de l'ordre social establert, caracteritzat

⁷¹⁹ Cf. Conc. IV de Toledo, can. LII.

⁷²⁰ Cf. *Ibíd.*, can. LV.

⁷²¹ Cf. Conc. X de Toledo, can. VI.

⁷²² Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 151.

⁷²³ Cf. *L. V. III,5,3; L. V. IX,1.*

per les relacions de dependència. D'aquesta manera, el descontentament amb la seva situació seria un dels motius obvis per a que els monjos abandonessin els monestirs; juntament amb el probable refredament del fervor religiós o el rebuig a la duresa i rigidesa de la vida cenobítica.⁷²⁴

En aquest sentit feudal, les manifestacions actuals van ser les que coneixerien un major desenvolupament en l'Alta Edat Mitjana. El Pacte fructuosià estableix clarament els drets i obligacions de les parts contractants; els monjos fan entrega de la seva persona a l'abat, amb la promesa d'obediència i estabilitat, encara que tenen el dret de protestar dels abusos davant altres instàncies. Així, l'acte de la professió religiosa monàstica recollida en el *Liber ordinum* s'assembla extraordinàriament a una fórmula de vassallatge feudal, on el convers s'entregava primer a l'abat, que inscrivía el seu nom en el Pacte i després s'entregava a Crist, que tenia tot l'aspecte d'una manumissió voluntària i que culminava amb la confirmació del sacerdot.⁷²⁵ Les professions religioses i el Pacte no feien sinó ordenar en l'aspecte religiós unes relacions personals comuns a la societat de l'època.⁷²⁶

5.6.3. Organització i distribució de l'espai monàstic en el seu entorn

Desgraciadament d'època visigoda no disposem d'edificacions monàstiques o no hem identificat cap com a tal i, per tant, la reconstrucció del recinte o estructura del monestir visigot hem de fer-la a partir de les regles conservades. Les regles monàstiques visigodes —especialment la d'Isidor de Sevilla— s'ocupen en gran mesura d'ordenar fonamentalment la part de la propietat que

⁷²⁴ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 152.

⁷²⁵ Cf. *Liber Ord.* XXVII.

⁷²⁶ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 159.

correspon amb el nucli central de l'explotació. És cert, que no es pot generalitzar el sistema de la Bètica per a la resta de la península, però ni es pot negar l'influx isidorià a nivell hispà, ni es pot menystenir la tendència a les influències i convergències mútues. És més, és bo poder comparar els diversos testimonis per a analitzar els trets comuns i diferenciadors en el que respecta a l'organització espacial dels monestirs.

Primer de tot, en al Regla isidoriana, el recinte del monestir —la clausura— és el nucli central de la propietat i bàsicament està format per les dependències dels monjos i l'hort: «*Monasterii autem munitio tantum ianuam secus habebit et unum posticum per qua eatur ad hortum*». ⁷²⁷ L'hort queda afegit al nucli principal per evitar que els monjos tinguin la temptació recurrent de sortir fora: «*Hortulus sane intra monasterium sit inclusus quatenus dum intus monachi operantur nulla occasione exterius anagantur*». ⁷²⁸ A més, les cel·les i l'església havien de quedar ben a prop per evitar que els monjos fessin tard als oficis: «*cellulae fratribus iuxta ecclesiam constituentur ut possint properare quantotius ad officium*». ⁷²⁹ El text mostra com en general la infraestructura arquitectònica dels monestirs no havia de ser ni gaire sòlida ni gaire àmplia —d'ací que no es constatin arqueològicament—. La Regla insisteix que el desitjable és un recinte únic com a zona de residència, tanmateix si no podia ser així, era convenient viure en grups de deu, amb un decà que els custodiés: «*Frates quoque, si possibile est in un conclau conmorari decet; quod si difficile fuerit, certe uel decem quibus unus praeponendus est decanus quasi rector et custos*». ⁷³⁰

El segon nucli estaria constituït tan sols per la infermeria, apartada i individualitzada per a que no causés molèsties amb el

⁷²⁷ Isidor de Sevilla, *Reg.* 1: PL 83,867.

⁷²⁸ *Ibid.*, 1: PL 83,867.

⁷²⁹ *Ibid.*, 1: PL 83,867.

⁷³⁰ *Ibid.*, 13: PL 83,867.

soroll: «*Locus autem aegrotantium remotus erit a basilica uel a cellulis fratrum ut nulla in inquietudine uel clamoribus impediatur*». ⁷³¹ Un tercer nucli fonamental és el format per la despensa, la cuina i el refectori, lògicament pròxim a la resta de dependències per evitar la demora dels monjos en les seves tasques: «*cellarium monachorum iuxta cenaculum esse oportet, ut secus positum sine mora mensis ministerium praebeat*». ⁷³² Al costat d'aquests tres nuclis fonamentals, és probable que es trobés la zona de tallers ja que la Regla exigia als monjos que s'ocupessin constantment en treballs artesans: «*Monachus operetur semper manibus suis ita ut quibuslibet uariis opificum artibus laborisque studium suum inpendat*». ⁷³³

També cal especular en una dependència que tingués funcions de biblioteca —no especialment havia de ser un depòsit amb una ubicació diferenciada, podria estar en la zona residencial o en l'església—, doncs s'estableix que hi hagi un encarregat de custodiar i distribuir els còdexs, repartint-los a l'hora prima i recollint-los després de vespres: «*Omnes codices custos sacrarii habeat deputatos a quo singulos singuli fratres accipiant quos prudenter lectos uel habitos semper post uesperum reddant. Prima autem hora codices diebus singulis expetantur*». ⁷³⁴ La biblioteca era un lloc fonamental i en elles el llibre per excel·lència era la Bíblia, però no l'únic. Juntament a ella estaven els sermons, les homilies i els tractats dels Sants Pares, les vides dels sants, la col·lecció de cànons. I a més, es probable que hi hagués obres d'autors profans en forma d'antologies, *excerpta* o comentaris. Aquesta biblioteca es nodria primerament per les donacions. Però també eren els propis monjos els que s'ocupaven de nodrir-la. Ja llavors una de les tasques més meritòries era de la de copiar els llibres de l'Antiguitat per a impedir que es perdés aquell coneixement.

⁷³¹ Isidor de Sevilla, *Reg.* 1: PL 83,867.

⁷³² *Ibid.*, 1: PL 83,867.

⁷³³ *Ibid.*, 5: PL 83,867.

⁷³⁴ *Ibid.*, 8: PL 83,867.

Canviant de registre, també especifica la Regla que els monjos havien de ser sepultats tots junts en el mateix cementiri, sense especificar on estaven ubicats: «Corpora fratrum in unum uno in sepelienda sunt loco».⁷³⁵ Per últim, per fora de la tanca que envoltava l'hort i les estances, es trobaven les estances exteriors⁷³⁶ per a rebre hostes o mantenir en discerniment als conversos abans de ser rebuts a la comunitat com a prova d'humilitat i paciència.⁷³⁷

Pel que fa a la distribució exterior, resulta molt més complex poder establir un esbós clar. Ja, partint del fet que el terme «fora» —en el cas d'Isidor— és molt ambigu i s'ha de suposar que es refereix a la zona més o menys immediata, però a l'ignorar quin era el mecanisme d'explotació dels fundis més allunyats, «és possible que algunes activitats recollides en la regla poguessin realitzar-se en llocs situats a una o diverses jornades del monestir».⁷³⁸ En la perifèria més immediata del mur de la clausura es trobaria la casa d'acollida als hostes, sota el control del porter: «*Ad ianitorem pertinebit cura hospitum, denuntiatio aduenientium, custodia exteriorum claustrorum*».⁷³⁹ També estarien properes les dependències amb funcions de graners, estables i molins, sempre sota la cura d'un membre de la comunitat: «*Ad hunc quoque pertinent horrea, greges ovium et porcorum, lana et linum, de area sollititudo, cibana ad ministrandum pistoribus, iumnetis, bobus et anibus [...] ipsi ex more molant*».⁷⁴⁰ A la vegada, també vivien als voltants els serfs que treballaven aquelles terres, cuidaven el ramat, feien tasques de manteniment i construcció o altres treballs vinculats directament al monestir.⁷⁴¹

⁷³⁵ Isidor de Sevilla, *Reg.* 25: PL 83,867.

⁷³⁶ Cf. *Ibid.*, 21: PL 83,867.

⁷³⁷ Cf. *Ibid.*, 4: PL 83,867.

⁷³⁸ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 86.

⁷³⁹ Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, 21: PL 83,867.

⁷⁴¹ Cf. *Ibid.*, 5: PL 83,867.

En un segon nivell de proximitat al monestir es trobarien distribuïdes les terres de conreu: cereal, vinya, olivera; les zones de pastura i els boscos. La seva concentració o dispersió, la distribució entorn a la finca central, vindria marcada per les pròpies característiques de la propietat i, molt especialment, per les condicions del clima i el terreny. I finalment, en el nivell més exterior es trobarien aquells fundis més dispersos, dels quals la Regla d'Isidor només en fa referència a la seva administració i gestió.⁷⁴²

Díaz Martínez considera possible que en algun cas, com a procés lògic en el creixement de la propietat monàstica, es poguessin convertir a la seva vegada en monestirs, però no es tenen testimonis d'època visigoda.⁷⁴³ En definitiva, el que mostra essencialment tota aquesta disposició és el seu caràcter rural. El propi Isidor insisteix en l'inici de la seva regla en que el monestir ha d'estar situat molt allunyat de la ciutat, massa proximitat menystenia el prestigi del mateix: «*villam sane longe remotam esse oportet a monasterio ne uicinius posita aut laborem ferat periculi aut famam inficiat dignitatis*».⁷⁴⁴ Tot i així, l'existència que estableix la Regla d'una dependència urbana amb funcions d'emmagatzematge regida pels propis monjos,⁷⁴⁵ mostra una certa projecció exterior del monestir molt significativa.

Com ja s'ha dit, sant Isidor ens detalla en la seva Regla com havia de ser un monestir basant-se en la realitat que ell coneixia, la Bètica, zona d'una forta i encara perdurable tradició romana. Tanmateix, ja s'ha dit que l'estructura latifundista dels monestirs era comú a tot el territori peninsular, però a falta d'un nombre adequat de documents contrastables no es pot saber si l'organització i distribució

⁷⁴² Cf. Isidor de Sevilla, *Reg.* 21: PL 83,867.

⁷⁴³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 87.

⁷⁴⁴ Isidor de Sevilla, *Reg.* 1: PL 83,867.

⁷⁴⁵ Cf. *Ibíd.*, 21: PL 83,867.

de l'espai era similar en tots els casos, o quina era, si no, la forma que adoptava.

En el cas de la Regla de Fructuós, hi ha una voluntat més orientada a controlar la vida dels monjos que ha descriure o a ordenar espacialment el monestir, el que dificulta descobrir quina era l'articulació d'estances i espais en aquelles comunitats. Tot i així, al tractar sobre l'admissió dels nous professors i plantejar que aquests el primer any no vivien agregats a la comunitat sinó que se'ls assignava una cel·la exterior,⁷⁴⁶ ajuda a entendre la diferència entre l'espai exterior i interior i les seves característiques.

Remarca que els nous professors havien de servir als hostes i forasters per exercitar-se en obediència i humilitat: «*Ubi omnem sinceriter exercens obedientiam, hospitibus siue peregrinis stramina comportabit aqua calefaciens pedibus et omnia humiter ministeria exercbit*».⁷⁴⁷ Aquesta precisió confirma que l'hostatgeria devia situar-se fora dels murs de clausura. Però, a diferència de la Regla isidoriana, en la de Fructuós sembla que l'hort estava situat a les afores ja que exigeix als monjos que no surtin del monestir excepte per anar a l'hort veí o al jardí: «*nec liceat monachorum foris claustris coenobii propii longius euagari, nisi in vicino dum taxat hortulo uel pomerio*».⁷⁴⁸ Així doncs, donada aquesta prohibició a l'interior també havien de estar l'església, el refectori, l'espai on els monjos realitzarien les seves tasques artesanes i on emmagatzemaven les eines: «*Ferrata uel utensilia qualibet artificum sub uno recondenda sunt conclaui et custodia unius fratris industriosi et prouidi*».⁷⁴⁹

En el recinte interior apareixen ubicades altres estances específiques i que, curiosament, no apareixen diferenciades en Isidor.

⁷⁴⁶ Cf. Fructuós de Braga, *Reg.* 10: PL 87,1099.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, 10: PL 87,1099.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, 22: PL 87,1099.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, 5: PL 87,1099.

La primera seria un magatzem especial per a la roba on aquesta es guardava en comú i era distribuïda pel monjo encarregat segons les necessitats: «*Quicquid un ueste uel cultu monachorum est non peculiariter apud unumquemque habendum, sed sub mani unius fratris spiritalis in una cella recondendum quique quum necessitas poposcerit petendi cuique congrus muatoria tribuebit*». ⁷⁵⁰ Una altra estança interior que es desconeix en el text isidorià però que si existeix en Frutuós és la presó, on eren tancats els que havien estat sorpresos tractant sexualment amb els més joves: «*uivulisque artatus ferreis carcelari sex mensibus angustia maceretur*». ⁷⁵¹

La Regla centra bastanta atenció en voler separar les cambres del conjunt dels monjos i una altra per als més ancians que havien de ser cuidats amb especial diligència: «*Fratris qui bene et pie uiuentes in monasterio consenuerint delegatis ab abbate ministris, in cellulla latiori seorsum sunt collandi*». ⁷⁵² Pel que fa als hostes que estaven malalts, la Regla estableix que havien de ser cuidats amb compassió i atesos convenientment: «*Aegroti omni (miseratione et compassione fouendi sunt, eorumque languores) congruo releuandi sunt ministerio*». ⁷⁵³ Per tant havia d'haver una infermeria en el recinte exterior per poder atendre'ls de manera adequada. Ambdues Regles mostren una estructura bàsica comú quan es compara globalment les característiques de la distribució espacial. Les dues diferencien —més o menys clarament— l'espai de la clausura i el les estances exteriors. Sembla ser una mena de continuació de l'estructuració de les vil·les baiximperials que en gran mesura havien estat fortificades davant la situació de conflictivitat social i les invasions dels pobles germànics.

⁷⁵⁰ Frutuós de Braga, *Reg.* 11: PL 87,1099.

⁷⁵¹ *Ibid.*, 15: PL 87,1099.

⁷⁵² *Ibid.*, 23: PL 87,1099.

⁷⁵³ *Ibid.*, 9: PL 87,1099.

La idea de que el nucli monàstic en la Regla fructuosiana aparegui més clarament definit com un conjunt d'estances i no com una barreja d'aquestes amb espais oberts i zones de cultiu, probablement mostra un sòl agrícolament més limitat. Suposició que es reforça amb el fet que l'hort i els fruitals estaven fora del monestir i, tenint en compte que aquests estaven a càrrec dels monjos,⁷⁵⁴ havia de ser més aviat una qüestió de necessitat pel medi i no per la voluntat del legislador, qui sempre buscaria la major proximitat i concentració.

En contraposició, la Regla comú presenta una realitat diferent. És veu l'intent mitjançant la normativa de convertir en monestir una realitat socioeconòmica precedent: grups familiars i probablement comunitats camperoles completes que s'havien organitzat ja com a monestirs sense comptar amb l'autoritat eclesiàstica.⁷⁵⁵ Encara que, si estableix un espai interior i un espai exterior, que es veu clarament quan estableix que els que sol·liciten l'ingrés han de pernoctar tres dies i tres nits fora;⁷⁵⁶ l'interior havia de ser poc estructurat, doncs adverteix reiteradament sobre l'existència i necessitat de dos recintes separats, un per a homes i un altre per a dones: «*Placuit sanctae communi regulae ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant*».⁷⁵⁷

Tot i que en alguns casos era inevitable el contacte, s'intenta evitar aquesta possibilitat, especialment en l'oratori, en l'obrador o a l'hora de menjar.⁷⁵⁸ Igualment la Regla Comú estableix l'existència de dos cors separats, indici que l'església era l'autèntic element comú d'ambdues comunitats: «*ut si in unam conlationem ad audiendum*

⁷⁵⁴ Cf. Fructuós de Braga, *Reg.* 22: PL 87,1099.

⁷⁵⁵ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 90.

⁷⁵⁶ Cf. *Reg. Com.* 4: PL 87,1109.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, 15: PL 87,1109.

⁷⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 15: PL 87,1109.

*uerbum salutis fratres et sorores copulati fuerint, iuxta viros sorores sedere non audeant sed uturque sexus diuisis choris sedeant».*⁷⁵⁹

Que la separació era difícil ho mostra la regulació detallada de les múltiples ocasions en que homes i dones podien coincidir, i que pretenia que, almenys, no es trobessin a soles d'un en un, que si era així no conversessin en cap circumstància.⁷⁶⁰ D'aquesta manera, la insistència en voler regular les trobades més o menys fortuïtes i els espais indicaria que la separació teòrica podia veure's fàcilment alterada en la vida quotidiana. A la pràctica, la separació d'estances implicava la duplictat d'una gran majoria d'instal·lacions. No només refectori, oratori, tallers, cel·les i residència, sinó també la infermeria.⁷⁶¹ Menys definides apareixen les característiques de l'hostatgeria d'aquest tipus de monestirs.

Sembla que només havia una i estava associada al monestir femení.⁷⁶² Amb altres estances o elements del monestir passa totalment el contrari, és a dir, només són tractades en relació amb el monestir masculí. Es tracta de les cel·les dels excomunicats⁷⁶³ i la presó dedicada als delictes més greus i als reincidents.⁷⁶⁴ La Regla Comú està, doncs, distribuint i organitzant l'espai en funció d'una duplictat de professions, la professió de dones i homes conjuntament, l'organització monàstica de grups familiars i probablement de comunitats camperoles completes. Malauradament no és tan clara com desitjaríem, segurament degut que en la seva composició mescla elements ideals, tòpics monàstics i elements de franca regulació pràctica.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, 17.

⁷⁶⁰ Cf. *Reg. Com.* 15.

⁷⁶¹ Cf. *Ibid.*, 17.

⁷⁶² Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 92.

⁷⁶³ Cf. *Reg. Com.* 14.

⁷⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 15.

En definitiva, les tres Regles conservades i analitzades mostren tres entorns vitals diferents i conseqüentment organitzats de manera distinta, que en cada cas condicionaven les formes d'explotació econòmica en funció de les estructures socials preexistents. En el cas de la Tarraconense, certs testimonis ens porten a preveure una realitat no molt diferent amb la Bètica. Un cànon del concili III de Saragossa de l'any 691, al advertir que els monestirs no es convertissin en hostatgeria de seglars,⁷⁶⁵ ens informa que en els monestirs de l'entorn existia una zona de clausura i un recinte exterior i que els hostes s'havien d'acollir fora dels murs o en una zona apartada:

Van establir els sants Pares que els monestirs no es convertissin en hostatgeria dels seglars. I sabent que alguns abats, als qui per constitució de la seva regla s'han encarregat de la cura de les ànimes, obrint les portes als seglars amb paternalisme causen diverses molèsties als monjos que allí serveixen a Déu, i mentre per una part s'assabenten dels treballs d'aquests, amb els que pretenen agradar i servir amb alegre cel a la pietat divina, per una altra deixen la seva vida bona i les seves costums murmurant amb certa malícia de l'ànima. I és més, el que és encara pitjor, per concedir als estranys llicència per habitar dintre dels murs del monestir, creix un gran abús entre els monjos, els que degeneren la seva vida per seguir els gustos del món i es separen del seu monestir amb plaent lletjor [...] Així aquest concili estableix i defineix el següent: que d'ara en endavant cap seglar, per la seva pròpia compta ni amb permís de l'abat o de qualsevol altre monjo, sigui rebut dintre dels murs del monestir per a hostatjar-se, o per habitar allà, excepte aquells que són de vida molt provada, o als pobres, o als que han vingut de la misèria, a judici de l'abat; als que se'ls hi permet rebre'ls en els monestirs, amb voluntat benèvola, i es permet que siguin alimentats de totes maneres per mitjà d'almoines. Respecte de la resta de seglars, conforme al que s'acaba de dir, no es permet que cap d'ells tingui estança dintre dels murs del monestir. Per la resta, si hagués alguna hostatgeria més retirada o apartada del monestir, construïda

⁷⁶⁵ Conc. III de Saragossa, can. III.

especialment per a que pugui allotjar als que arribessin, convindria que allí els rebin els abats o monjos, sempre que la seva vida sigui edificant en tots els ordres i apartada de les vanitats del món, per a que la seva fama no pateixi amb les vanes detraccions de ningú, ni el que és indecorós, incorrin en dissolució per rebre a tals, i visquin una vida aliena a la seva vocació.⁷⁶⁶

Per últim, és interessant el testimoni de les *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* que al narrar les peripècies d'un monjo golafre permet albirar en un entorn urbà dos elements importants: l'existència d'un recinte monasterial i d'un hort adjacent: «*Posthaec fercula diversa furtim subripiens, etiam vasa vinaria quae usitato nomine gillones aut flascones appellantur auferebat et in hostum contiguum monasterii inter arbustra frondosa aut arundineta condensa in loco abditissimo occulebat*».⁷⁶⁷ En definitiva, totes les fonts ens mostren que ja en el segle VI la disposició de l'espai monàstic estava prefigurada, amb diferències segons les circumstàncies del medi, però de manera general l'esquema era similar.

⁷⁶⁶ Cf. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 475-481.

⁷⁶⁷ *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* 10: PL 80,115.

6. EL MONACAT A LA TARRACONENSE

6.1. FONTS PER A L'ESTUDI DEL MONACAT A LA TARRACONENSE

Com ja s'ha anat observant en els primers capítols d'aquest treball, els monjos d'una mateixa comunitat monàstica dels segles IV al VII podien viure dispersos en laures o concentrats majoritàriament en un cenobi. La laura la solem considerar una comunitat cenobítica en que els monjos vivien independentment, cadascun a la seva cel·la o eremitori, prop dels quals hi havia una església central on acudien setmanalment a celebrar el culte comú. En canvi, per un cenobi s'entén més una concentració de monjos i de les seves edificacions en un únic lloc. Això no obstant, a Occident va ser molt freqüent que una mateixa comunitat monàstica tingués un cenobi, on vivien la majoria dels monjos en comunitat, i un o diversos eremitoris, on els que habitaven eren un reduït nombre de monjos o, fins i tot, només un de sol.⁷⁶⁸

Fins avui és un autèntic enigma saber com varen ser la majoria dels monestirs dels segles IV a VII de la mediterrània occidental. És evident que aleshores no va existir una tipologia generalitzada. La diversitat espiritual imperant a l'època havia de significar distintes maneres d'organitzar i distribuir els edificis i les estances dels monjos. També és segur que es varen donar múltiples variants geogràfiques, amb edificacions que seguiren les tradicions constructives del lloc.

Tot i la seva heterogeneïtat, sí que es poden distingir alguns elements repetitius: una tanca que delimitava l'espai on vivien, l'església on celebraven el culte, el refectori on es reunien els monjos per menjar plegats, les cel·les o dormitoris —individuals o comunitàries, aïllades o concentrades en un sol espai—; també hi solia haver, tot i que no en tots els monestirs, infermeria, biblioteca, cuina, escriptori, porteria, graners, etc. Era molt freqüent que fora del

⁷⁶⁸ Cf. M. RIERA RULLAN, *El monestir de Cabrera*, 22.

claustre hi hagués una hostatgeria, prop de la qual solien viure els novicis que ajudaven a l'acomodament dels visitants; ja que la caritat i l'hospitalitat eren dues de les principals obligacions del monacat tardoantic.⁷⁶⁹

Hi ha una qüestió terminològica inicial, ja que des dels primers moments del monacat existeix una doble confusió. Per un costat, està la diversitat de significacions del terme «*monachus*»; per l'altre, l'estat mateix de les institucions cristianes i la imprecisió del lèxic que serveix per designar-les. Tanmateix, l'estudi del vocabulari i la semàntica dels textos és pràcticament l'únic mitjà que tenim per conèixer la realitat monàstica. La paraula «*monachus*» prové del moviment ascètic oriental i s'introdueix a partir del segle IV a Occident. En alguns textos guarda el seu significat primitiu de «separat del món» per a designar a un eremita que viu en la més estricta soledat; com s'ha pogut veure per exemple en la *Vita Antonii*. Però aviat adquireix un significat més ampli i serveix per a designar aquell que s'aparta del món i viu sol, no físicament, sinó moralment, en el sentit d'entregat a Déu. Amb aquest valor de cenobita és com es troba el terme en els textos d'època visigoda.⁷⁷⁰ A la seva vegada, el terme llatí «*frater*» també és utilitzat amb freqüència per referir-se als monjos. Tanmateix, els concilis usen tan sols «*monachus*» per a designar als autèntics cenobites.

L'ascetisme va generar debats entre els membres de l'Església ja en els primers segles. En del compromís ascètic a vegades es trobaven conviccions que entraven en conflicte amb idees teològiques i la forma en que la jerarquia concebia l'estructura de l'Església. En el segle IV, el celibat i l'asceisme tenien ja tal força que van esdevenir condicions per formar part de les ordres eclesiàstiques, com ho mostren els cànons del concili d'Elvira, el primer concili hispà del que

⁷⁶⁹ Cf. M. RIERA RULLAN, *El monestir de Cabrera*, 23.

⁷⁷⁰ Cf. E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*, 217.

tenim constància.⁷⁷¹ Tanmateix, tot i que la legislació conciliar es va esforçar en imposar—ho, en la pràctica no es va acceptar fàcilment. Aquest concili també visualitza una forma particular d'ascetisme i celibat, les *virgines Deo dicatae*. El cànon 13 està dedicat a elles i senyala les penes que se'ls hi haurà d'imposar si no respecten el vot (*pactum*) i mantenen relacions sexuals. El càstig —l'excomunió per sempre o la reconciliació només al final de la vida— és molt sever, sobretot si es compara amb una disposició semblant del concili d'Ancyra de l'any 314.⁷⁷² La pràctica de l'ascesi sexual, bé de manera de virginitat perpetua o de continència dins del matrimoni, va estar molt difosa en les comunitats cristianes dels primers segles, tant en Orient com en Occident. Sorgeix de manera espontània sense que es pugui determinar exactament d'on sorgeixen aquestes actituds encratites i com el rebuig a les relacions sexuals va poder arribar a configurar—se com una forma privilegiada de compromís cristià.⁷⁷³

Paral·lelament a la proliferació de corrents encratites i grups gnòstics que donen gran valor a la castedat, sorgeix ja des del segle II una literatura que inspira i sustenta aquestes vocacions, entre la que ocupen un lloc destacat els escrits apòcrifs. Els *Fets de Pau i Tecla*, que narra la conversió d'aquesta jove d'Iconi just abans del matrimoni i els seus viatges amb Pau, els *Fets d'Andreu*, on l'apòstol elogia a Maximila per la seva negativa a mantenir relacions sexuals amb el seu marit o l'*Evangelí segons Tomàs*, on s'afirma la salvació exclusiva dels *monachoi* —solitaris, cèlibes—, escrits seguint el gènere de la novel·la grega oferien un material literari d'inspiració.

El fet de l'arribada a la península dels pobles germànics entorn a l'any 410 va suposar una ruptura en el procés de producció literària i, amb ell, la pèrdua per als historiadors de tota possibilitat de

⁷⁷¹ Cf. M. MARCOS, *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, 208.

⁷⁷² Cf. *Ibíd.*, 208.

⁷⁷³ Cf. P.F. BEATRICE, «Continenza e matrimonio nel cristianismo primitivo», 336-374.

reconstruir la història del monacat hispà, les primeres línies del qual ja es perfilaven a finals del segle IV. En l'últim quart del segle IV, juntament amb les notícies generades pel fet priscil·lianista, es comença a documentar la difusió de pràctiques ascètiques de diferent naturalesa, alhora que sorgeix una incipient literatura ascètica.

El primer concili de la Tarraconense on apareix «*monachus*» és el I de Saragossa de l'any 380, condemnant els clergues que «*propter luxum vanitatemque praesumptan*» passen a formar part de comunitats de vida monàstica.⁷⁷⁴ És clarament una mesura antipriscil·lianista i, en general, el text no ens permet si es fa referència a la vida cenobítica o eremítica. Un altre text de la mateixa època és la carta del Papa Sirici al metropolità de Tarragona, Himeri, en la que es parla dues vegades dels monjos; en una de elles el romà pontífex admet i desitja, vers el recent concili de Saragossa, si no la promoció monàstica dels clergues, si la clerical dels *monachi*.

L'altre vegada que Sirici cita en el text als monjos és quan es lamenta del trist espectacle d'alguns monjos d'ambdós sexes que havien anat oblidant el seu sant propòsit i relaxant-se en els seus costums. El Papa exigeix que siguin expulsats a «*monasterium coetu*»,⁷⁷⁵ per a que tancats en els seus ergàstuls, es purifiquessin dels seus delictes. Les opinions que interpreten el text estan dividides. Pérez de Urbel⁷⁷⁶ i Fernández Catón⁷⁷⁷ admeten l'existència en terres hispanes de monestirs perfectament organitzats. En canvi, J. Fernández no dóna a la paraula «*monachus*» un altre sentit que el de solitari i al de «*monasterium*» el de cel·la o lloc on es recull el solitari, no admetent l'existència de monestirs amb vida en comú.⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ Conc. de Saragossa, can. VI: *Ac velut observatiorem legis monachum videri voluerit esse.*

⁷⁷⁵ Cf. Sirici, *Ep.* 1,17: PL 13,1141-1147.

⁷⁷⁶ Cf. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 96.

⁷⁷⁷ Cf. J.M. FERNÁNDEZ CATÓN, «Ascetismo de la Iglesia española del siglo IV», 87.

⁷⁷⁸ Cf. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, Roma 1955, 457.

Les mesures adoptades a propòsit dels monjos i verges testimonien l'ambient d'ascetisme que es respirava a l'Església llatina de l'últim quart el segle IV. El capítol VI de la decretal expressa la condemna dels *monachi* i les *monachae* que, *sub monasterium praetextu*, no només trencaven el *propositum sanctitatis*, sinó que donaven viu testimoni de l'escàndol engendrant fills lliurement (*libere filios procreaverint*), fet condemnat pel dret eclesiàstic així com per les lleis públiques.⁷⁷⁹

Un altre text monàstic de finals del segle IV és la carta d'Agustí «*Euxodio abbati monachorum insulae Caprariae exhortans ut otio ad pietatem*».⁷⁸⁰ Si admeten la identificació de la illa de *Capraria* amb l'illa de Cabrera, no hi ha dubte de que es tracta d'un text monàstic hispà. Pérez de Urbel⁷⁸¹ i Fernández Catón⁷⁸² no dubten de nou a veure—hi una referència la vida cenobítica, sota la direcció d'Euxodi, abat d'una comunitat perfectament organitzada. Justo Fernández prefereix considerar aquesta realitat monàstica com una colònia d'eremites, reunits entorn del seu abat en el sentit de monjo carismàtic, pare espiritual dels que es sotmeten a la seva direcció.⁷⁸³ Al 2014 es va publicar els resultats de les campanyes arqueològiques que identificaven el pla de les Figueres a Cabrera amb un cenobi tardoantic —que es podria identificar amb les fonts— i diverses estructures de caire productiu, una necròpolis i una estança d'ús encara indeterminat.⁷⁸⁴ Tot i que aquest monestir no formaria part de l'àmbit de la Tarraconense, ens anirem referint; primer, per la seva proximitat territorial, segon, degut a les interessants conclusions i hipòtesis que el treball arqueològic ha originat.

⁷⁷⁹ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 83.

⁷⁸⁰ PL 33, 188-189.

⁷⁸¹ Cf. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 100.

⁷⁸² Cf. J.M. FERNÁNDEZ CATÓN, «Ascetismo de la Iglesia española del siglo IV», 88.

⁷⁸³ Cf. J. FERNÁNDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda*, 89.

⁷⁸⁴ Cf. M. RIERA RULLAN, *El monestir de Cabrera*, 28-30.

A Tarraco, seu episcopal coneguda a partir del martiri del bisbe sant Fructuós i els seus dos diaques Auguri i Eulogi l'any 259, i metropolitana almenys des de finals del segle IV, es coneix l'existència d'un monestir d'un tal Frontó, a través de l'epístola 11* de Consenci de l'any 419. El document no dóna gaires especificacions de com era aquest monestir.⁷⁸⁵ Segurament, pel context de la carta, era una simple cel·la o un habitacle de caire més aviat domèstic. Tanmateix, tot i que sigui cert que el terme «*monachus*» en el seu origen té un sentit de «sol» o «solitari», ja a principis del segle V, o inclús abans, hem de considerar que molts d'aquests visquessin en institucions col·lectives organitzades, tan femenines com masculines, subjectes a una disciplina comunitària que estigués encara en procés de definició.⁷⁸⁶ En general, les institucions monàstiques són properes a l'Església oficial i estan sotmeses al control episcopal. És més, en algunes ocasions són el resultat de una simbiosi entre l'ofici clerical i la professió ascètica, com ho demostren els monestirs entorn al centre episcopal d'altres indrets de l'Imperi.

Una carta atribuïda a Baquiari confirma que la vida monàstica ja era comú en Hispània els últims anys del segle IV i els primers del segle V. Baquiari era un asceta que va viatjar fora d'Hispània i segurament va estar a Roma, on se'l va considerar sospitós d'heretgia per procedir d'una regió infectada de pricilianisme.⁷⁸⁷ Per a defensar la seva ortodòxia escriu el tractat *De fide*, potser dirigit al bisbe de Roma, en un moment posterior al concili de Saragossa. En un altre dels seus escrits, *De lapsu*, de l'any 410 aproximadament, dirigit al diaca Januari, defensa a un altre diaca que ha faltat al seu vot de castedat i ha mantingut relacions amb una verge consagrada, la qual al ser *sponsa Dei* mitjançant una cerimònia eclesiàstica, fa que el pecat resulti molt greu i sigui qualificat d'adulteri.⁷⁸⁸ Baquiari

⁷⁸⁵ Més endavant l'analitzarem detenidament. Cf. Consenci, *Ep.* 11*.

⁷⁸⁶ Cf. M. MARCOS, *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, 219.

⁷⁸⁷ Cf. A.M. MUNDÓ, «Estudis sobre el *De fide* de Baquiari», *Studia Monastica* 7 (1965) 247-303.

⁷⁸⁸ Cf. M. MARCOS, *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, 220.

exhorta a aquest diaca a arrepenir-se i, havent complert la penitència, a ser reincorporat en la comunitat.

A Baquiari també se li han atribuït dues cartes de direcció espiritual destinades a dones —una verge consagrada i una dona casada de família sacerdotal— que ajuden a conèixer la pluralitat de les experiències ascètiques a Hispània. En la segona, Baquiari anima a aquesta dona casada a fer un recés de tres setmanes entre Nadal i Epifania, per dedicar-se al dejuni i a la pregària, com imitació dels patiments de Maria durant el part.⁷⁸⁹ Li proposa que es retiri a una cel·la d'un «monestir», tan sols amb una taula de lectura (*analogium*) com a moble i la lectura de la Bíblia com a únic aliment. Es tractaria d'una espècie d'eremitori on l'asceta laic es retirava sol o sota l'auspici d'un altra asceta. Aquesta tradició va tenir una llarga pervivència en l'Edat Mitjana al territori hispà com ho demostren els múltiples testimonis literaris i registres arqueològics a partir del segle VI.⁷⁹⁰

De Flavi Eutropi, amic del famós asceta Paulí de Nola, es conserven quatre tractats d'exegesi moral i al·legòrica —datats entorn a l'any 400— en forma de carta, dirigits a una cultíssima dona cristiana de classe alta, Cerasia, consagrada a la virginitat, dedicada al dejuni i la caritat. En dos d'aquests tractats s'exposa com Cerasia i la seva germana havien estat desheretades pel seu pare per no voler-se casar i dedicar-se a la virginitat. Són un bon testimoni de la resistència que encara suscitava la conversió a l'ascetisme, sobretot en el medi aristocràtic.⁷⁹¹ En els altres dos tractats, Eutropi exalta la naturalesa virginal i el rigor ascètic i, a més ens dóna una dada bastant curiosa: entre les activitats caritatives de Cerasia, destacava

⁷⁸⁹ Es curiós aquest fet ja que el cànon 4 del concili de Saragossa prohibia taxativament aquesta pràctica ascètica, ja que implicava l'abandonament de l'assemblea en dates carregades de significat per als cristians.

⁷⁹⁰ Cf. M. MARCOS, *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, 221.

⁷⁹¹ Cf. *Ibid.*, 222.

l'evangelització dels bàrbars en una llengua completament aliena al llatí.⁷⁹²

No només en la península les fonts ens donen testimonis de vida ascètica. La Circular del bisbe Sever de Menorca, escrita en el 418, en vespres de la invasió vàndala, narra com diversos jueus es convertiren al cristianisme, on apareixen mencionats diversos monjos i també la verge Teodora. És probable que ella fos un personatge fictici, símbol de l'Església, però la menció del seu propòsit ascètic testimonia que el grup de les verges, en estret contacte amb la jerarquia eclesiàstica, estava també representat en les illes Balears.⁷⁹³

Tanmateix, un dels personatges hispans més destacats d'aquests segles és Egèria, si admetem que té aquest origen. El seu relat de viatges a Orient (*Itinerarium*) ha estat traduït i comentat a moltíssims idiomes des del seu descobriment a finals del segle XIX. A ella se la catalogat d'asceta, però no es pot determinar si formava part d'una comunitat monàstica o no. De la mateixa època, i també de possible origen hispà, una altra dona anomenada Poemania va realitzar un viatge piados per Orient.⁷⁹⁴ Pal·ladi en la seva *Història Lausíaca* la defineix com a «serventa de Déu» i explica com va creuar Egipte per anar a conèixer al famós asceta del moment Joan de Licòpolis. Aquesta dona era de família rica, de fe nicena i durant el seu viatge la van acompanyar preveres i bisbes, a més d'un gran sèquit. En Jerusalem va finançar una església en el Mont de les Oliveres i va destruir un ídol pagà en el mont Garizim.⁷⁹⁵ Alguns historiadors l'han arribat a relacionar amb la família reial de Teodosi, per època, importància i lloc d'origen.

⁷⁹² Aquesta dada ens fa pensar que probablement l'autor es refereixi als pobles bàrbars.

⁷⁹³ Cf. M. MARCOS, *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, 224.

⁷⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, 227.

⁷⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 228.

Poemània i Egèria representen un tipus molt concret d'aristocràcia occidental en les últimes dècades del segle IV, mostrant que el cristianisme ja s'havia arrelat amb força en les classes dirigents, fins i tot en la senatorial. També a Hispània, coneixem a través de tres cartes de sant Jeroni,⁷⁹⁶ que hi va haver una parella de *possesores*, Lucinus i Teodora, residents a la Bètica que havent decidit dedicar-se a l'ascetisme, van renunciar a les relacions sexuals matrimonials, van vendre els seus béns i van preparar una peregrinació a Orient per instal·lar-se a Palestina.

No tots emigraven a Orient, altres membres de l'aristocràcia fundaven en llurs propietats monestirs, en estreta col·laboració amb la jerarquia eclesiàstica local, a la que moltes vegades pertanyien, donant així un impuls a la cristianització imposada des del poder imperial a la vegada que reconvertien les seves carreres.⁷⁹⁷ Tot i que veiem que el poder eclesiàstic i polític intentava regular el màxim les pràctiques ascètiques, ja a les acaballes de l'imperi romà d'Occident, les fonts ens semblen desvetllar que va primar molt més l'eremitisme i la vida solitària que la comunitària.

La virginitat consagrada a Déu era molt comú en la comunitat cristiana del segle V. Era un gran motiu de goig com ho demostra el conjunt d'inscripcions recuperades a la zona de la necròpolis de Tarragona: *Aurelia Euthymia devota deo*,⁷⁹⁸ *Vigilia ancilla Dei*;⁷⁹⁹ *Thecla virgo Christi*.⁸⁰⁰ Aquesta diversitat d'epitafis pot mostrar dintre de la pràctica ascètica notòries diferències en la vinculació eclesial —consagrades o no— o mode de vida o de servei d'aquestes dones respecte a la l'Església diocesana.

⁷⁹⁶ Són les epístoles 71 a Lucinus, 75 a Teodora i 76 al prevere Abigao.

⁷⁹⁷ Cf. M. MARCOS, *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, 229.

⁷⁹⁸ RIT 960/ICERV 206.

⁷⁹⁹ RIT 1001/ICERV 224.

⁸⁰⁰ Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Las basílicas paleocristianas del suburbio occidental de Tarraco*, 145-146.

Ja entrats en el segle VI trobem que, tant en el concili de Tarragona del 516⁸⁰¹ com en el de Lleida del 546,⁸⁰² es parla d'aquells *monachi* que passen a l'estat clerical, condicionant-se el pas a la decisió de l'abat. Per a al·ludir a un altre tipus de vida ascètica distinta a la del monacat cenobític, a partir del segle VI s'utilitzen paraules com «*religiosus*», «*reclusus*» o perífrasis com «*vir sacer*» o «*foemina sacra*». A Tarragona, tenim dues notícies sobre la presència de monjos al segle VI. La primera ens l'aporta el ja esmentat poema sepulcral del bisbe Joan (470–520) on s'expressa el seu bon fer respecte a la direcció i l'ensenyança dels monjos.⁸⁰³ La segona és la del bisbe metropolità Sergi (520–555), qui va construir un cenobi, segons la informació que desprèn el seu epitafi: «*Haud procul urbe construxit cenobium*».⁸⁰⁴

Recentment, en un dels marges del Francolí, s'ha descobert i excavat un complex eclesiàstic que s'ha volgut posar en relació amb un conjunt monàstic, tot i que de moment és una hipòtesi que no es pot corroborar. La formulació d'aquesta teoria va sorgir arran del descobriment, en les càmeres laterals de l'atri de l'edifici basilical, d'enterraments sense senyalitzacions exteriors en les sepultures, sense inscripcions ni aixovars litúrgics, i també d'uan sèrie d'estructures de caràcter agrari i productiu, associades a la basílica. Tanmateix, el nivell de destrucció i el desconeixement general de l'arquitectura monàstica hispana dels primers segles impedeixen una identificació segura de les restes.⁸⁰⁵ Tot i així, no seria pas d'estranyar, doncs el culte als màrtirs, tan fervorós ja inicis de l'Antiguitat Tardana, solia generar un canvi topogràfic–ciudadà important; documentant-se *suburbia* d'origen martirial a diferents

⁸⁰¹ Conc. de Tarragona, can. XI: *Monachi a monasterio foras egredientes ne aliquod ministerium ecclesiasticum praesumant agere prohibemus, nisi forte cum abbatibus imperio.*

⁸⁰² Conc. de Lleida, can. III: *De monachis ut clerici ordinentur cum voluntate abbatibus.*

⁸⁰³ RIT 938/ICERV 277: *Rector doctorque praefuisti monachis et populis.* Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 219.

⁸⁰⁴ Cf. G. ALFÖDY, *Die romische Inschriften von Tarraco*, 230.

⁸⁰⁵ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 179.

ciutats. La definitiva promoció de tals perifèries urbanes tindria lloc amb la presència de *monasteria*, de les quals procedeixen la major part de les *passiones* hispanes. Podria haver sigut un monestir lligat al poder episcopal, on els monjos-clergues assistien al bisbe metropolità en les seves funcions, com passava en altres ciutats de la Gàl·lia o d'Àfrica. També aquest possible *monasteria* podria haver portat a terme activitats d'assistència i hostatgeria als peregrins que s'apropaven al conjunt martirial.

A Barcelona només ha arribat la notícia premedieval del monestir de Santa Eulàlia. Al marge de la veracitat històrica d'aquest personatge hagiogràfic, el que si que és cert és que a mitjans del segle VII existia a la ciutat un culte a la santa consolidat, com ho mostra l'himne compostat pel bisbe Quiric.⁸⁰⁶ En canvi, la ciutat de Lleida no disposa de cap testimoni. Això si, no molt lluny del seu nucli urbà, dins la propietat del poderós prevere Sever, un monjo priscil·lianista anomenat Ursició hi va tenir el seu monestir. El que no sabem és si va viure en comunitat o vivia sol.⁸⁰⁷

A Girona, entre finals del segle VI i principis del segle VII Joan de Bícjar escriu, entre altres obres literàries, una regla monàstica per als monjos del seu monestir. El text d'aquesta regla no ha arribat fins als nostres dies però en coneixem l'existència gràcies a la menció que fa Isidor de Sevilla en una de les seves obres: «*condidit monasterium quoad nunc Biclaro dicitur, ubi congregata monachorum societate, scripsit regulam ipsi monasterio profuturam*». ⁸⁰⁸ Es desconeix la situació d'aquest monestir, tot i que no estaria gaire lluny de la ciutat de Girona.

Més a l'interior de la Tarraconense, el bisbe Joan de Saragossa apareix documentat com abat (*pater monachorum*), abans

⁸⁰⁶ Cf. Quiric, *Fulget hic hon. Sep.* 13.

⁸⁰⁷ Cf. Consenci, *Ep.* 11*,14,2.

⁸⁰⁸ Cf. Isidor de Sevilla, *Vir. ill.* 31.

d'accedir a l'episcopat de Caesaraugusta (619–631).⁸⁰⁹ A proposta d'ell, el seu germà i successor en l'episcopat, Brauli, va escriure la *Vita Aemiliani*, amb l'ajuda d'un altre germà seu, també abat, Frominià, que va recollir la tradició oral de l'entorn emilianenc.⁸¹⁰ Aquesta obra és una font molt important, doncs no només dóna informació sobre la vida de sant Emilià sinó que ens aproxima a poder hipotetitzar la localització dels llocs on va residir o que va fundar.

Ja a finals del segle VII, pels entorns d'Empúries provenia el monjo Secorius, que va signar les actes del concili XIII de Toledo, celebrat l'any 683, en representació del bisbe d'Emporion, Gaudilianus. Les teories sobre on era situat aquest monestir eren diverses i, de moment, l'arqueologia no ha pogut determinar la seva localització, ni tan sols si era dins la ciutat o als seus entorns. En el mateix concili del 683 també apareix un abat tarraconense signatari, Citroni, que en nom del bisbe de Calagurris assisteix al concili hispà.

En els textos dels segle IV i V no hi ha cap referència, ni tan sols indirecta a monestirs femenins a la Tarraconense. En la resta de l'àmbit hispà, clarament, és en el concili II de Sevilla de l'any 619 on s'utilitza per primera vegada el terme «*virgo*» referint-se a monges conventuals.⁸¹¹ I a partir d'aquí ho trobem en altres texts conciliaris.⁸¹² Precisament, s'utilitza el mateix terme que en l'antiguitat servia per a designar a les verges ascetes, no a monges de vida comunitària. Això es pot deure a que aquelles dones ascetes, la institució de les quals —les verges consagrades— ja està clara en el concili d'Elvira, es troben ja en la mateixa frontera del monacat i representen l'origen del mateix.⁸¹³ En segon lloc, com diu Pérez de Urbel: «una bona part de la població dels monestirs es reclutava entre aquestes piadoses

⁸⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 5.

⁸¹⁰ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 356

⁸¹¹ C. 11. *Decrevimus ut monasteria virginum.*

⁸¹² Cf. Concili VI de Toledo, c. 6; concili III de Saragossa, c. 5.

⁸¹³ M. SOTOMAYOR, «El concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispánica», 189-199.

dones que, cansades del món, cercaven en la subjecció de la regla conventual un refugi contra la debilitat».⁸¹⁴

Leandre, Isidor i Fructuós amb les seves regles, que són les úniques que ens han arribat de l'àmbit hispà, intenten intervenir en la realitat monàstica limitant la potència carismàtica que atorga la vida ascètica. És una operació que busca lligar l'Església com institució a aquesta vibració sagrada, fer-la participar d'aquest carisma alhora que intenta subordinar-lo als seus interessos, limitant-lo, envoltant-lo. Aquesta operació es realitza en part per mitjà de disputar els sentits dels termes «monjo» i «monestir». Així reconvertit el monestir és un lloc peculiar, la tasca és cercar el carisma i domesticar-lo. Sant Isidor va pretendre destinar la seva equilibrada Regla a monjos d'ascesi mitjana o baixa; va desitjar establir un codi de conducta, contundent i clar com ho havia fet Benet, tractant de mitigar parcialment la confusa amalgama de pràctiques, tradicions i costums recollides d'Àfrica, Egipte, França i Itàlia que els monestirs visigots utilitzaven fins al moment.⁸¹⁵ Així mateix, instaura una referència significativa al tema del treball monacal. Sent necessari que el monjo dediqui temps determinats al treball i altres a la pregària i la lectura.

En aquest aspecte, Fructuós de Braga resulta més rigorós en l'establiment de les seves normes amb l'impetuós objectiu d'entrega i virtut monacal. Ell no era un escriptor assidu com Isidor de Sevilla, sinó que primordialment desenvolupava el seu rol eclesiàstic des de la fundació i organització de diversos monestirs. Per això, a l'establir el monestir de San Justo y Pastor de Compludo, va utilitzar fonts com les Regles de Jeroni, Pacomi, Cassià, Agustí i Isidor mateix.⁸¹⁶ Aquest pare hispà, exhorta també a les activitats pautades a desenvolupar

⁸¹⁴ Cf. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 237.

⁸¹⁵ Vegeu F.J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, Madrid: Ancla 1945.

⁸¹⁶ Vegeu J. CAMPOS RUIZ – I. ROCA MELIA, *Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971.

entre oració i oració, a més de conferir-li una altra quota temporal a la *lectio divina*, quedant-se, per exemple, els monjos llegint fins l'hora de tèrcia en la temporada de tardor i hivern.

L'única regla que es conserva sobre monestirs femenins és de la de Leandre de Sevilla; escrita per a la seva germana Florentina i que està conforme, en lo substancial, en el que Isidor i Fructós van ordenar per als monjos. En ella els dos únics termes per a designar a les monges són «*virgo*» i «*soror*».⁸¹⁷ El segon, igual que passa amb la paraula «*frater*», és conseqüència de la vida en comunitat. El terme «*virgo*» pot causar confusió, doncs coexisteixen diverses formes de vida en el que a dones consagrades a Déu es refereix: estan, per un costat, les verges consagrades que passen la seva vida en mig del món; també les viudes que havien promès castedat i per l'altre, les monges conventuals. A aquestes cal sumar la resta de dones que eren recloses en els monestirs per distints motius: les verges seculares que havien trencat la seva promesa, les viudes que insistien en treure's el vel violeta i les senyores de l'aristocràcia que havien comés algun delictes; i finalment hi eren les que es retiraven allà per fer una vida quasi monàstica, però sense l'obligació dels vots.⁸¹⁸

⁸¹⁷ S'estima que sant Leandre, bisbe de Sevilla entre el 578 i el 600, compona el seu opuscle «*De institutione virginum et contemptu mundi*» al voltant de l'any 580. L'entrada de la seva germana Florentina, ja esmentada, a un monestir li serveix de motiu per escriure aquesta obra en la qual reflexiona sobre l'estat virginal en la dona i el seu paper en la societat cristiana. D'aquesta manera, l'autor participa d'una tradició que venera en la dona el seu rebuig als plaers de la carn i celebra la conservació de la puresa, tradició que com ja em vist es remunta a Tertul·lià i és després continuada per altres Pares.

Al llarg del text Leandre realitza, d'una banda, una exposició doctrinal d'aquelles virtuts que la dona casta posseeix i, de l'altra, dona una sèrie de consells i advertències perquè les verges segueixin en la seva vida monàstica. Les verges, en la seva concepció, posseeixen una qualitat extraordinària que les situa en una posició qualitativament. La castedat habilita la dona a participar en una glòria que és eterna i que per a la resta dels cristians només estarà disponible després de la resurrecció. Això col·loca a la dona en una posició privilegiada en tant participa de la divinitat en una manera negada a la resta dels fidels.

⁸¹⁸ Cf. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 241.

Tanmateix, entre els homes i les dones podem trobar dues formes de vida perfectament diferenciades: per un costat, el monacat conventual i, per un altre, l'ascetisme d'aquells que vestint l'hàbit religiós s'entregaven a Déu en el món. Aquesta segona forma d'ascetisme no feia una altra cosa que plantejar problemes a les jerarquies de l'Església. D'ací que no es legisli quasi mai de manera positiva i que s'adopti freqüentment la mesura de recloure als transgressors en un monestir. Això es pot sobreentendre de la confosa terminologia que reflexa la pròpia confusió que hi regnava.⁸¹⁹

En la Tarraconense no se'ns ha conservat cap regla monàstica, però d'això no en podem deduir que no es visqués de manera comunitària o que no hagués cap regla. Podríem suposar que cada comunitat, igual que Fructuós de Braga va fer, es va compondre la seva pròpia regla en base a altres regles conegudes o, si més no, que tenien un conjunt de normes que modulaven l'organització interna a imitació dels prototips més distingits de l'Occident cristià.

6.2. UN NOU MODEL CRISTIÀ URBÀ I RURAL

Des dels inicis del cristianisme ha existit una gran diversitat en els llocs de reunió de la comunitat, sobre tot a partir de l'expulsió dels cristians de les sinagogues jueves després de la destrucció del Temple de Jerusalem l'any 70. En els Fets dels Apòstols ja es narra com els cristians anaven de casa en casa.⁸²⁰ Poc a poc, els fidels s'acostumessin a reunir-se de manera fixa en casa d'un d'ells.⁸²¹ De fet, els adversaris sabien perfectament on es reunien habitualment i allí els anaven a buscar quan s'originaven episodis violents contra els

⁸¹⁹ Cf. E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*, 217.

⁸²⁰ Cf. Ac 5,42.

⁸²¹ Cf. Ac 2,46; 10,32; 12,12; 28,30-31.

cristians.⁸²² En les cartes de l'apòstol sant Pau, els primers escrits cristians, que daten de mitjans del segle I, ja queda constància que la comunitat de cada ciutat es reunia en cada de certes persones distingides.⁸²³

Com que el nombre de fidels no va parar de créixer en els dos primers segles, aquestes cases privades es van consolidar i es van convertir en el referent litúrgic de la comunitat.⁸²⁴ Des d'una perspectiva arquitectònica, només calia que tinguessin una sala capaç d'acollir el banquet dels creients. Es tractava de cases unifamiliars modestes, que podien arribar a tenir fins a quatre pisos i a on el menjador ocupava tot el pis més alt, tot sovint amb terrassa. Aquest pis seria l'anomenat *hyperôon* — o també *anágeion*— que esmenten els textos cristians del primer segle i que, segons diuen, podien acollir un centenar de fidels.⁸²⁵ La densitat de la ciutat de Roma, en canvi, obligava als cristians a reunir-se en llocs més reduïts si no comptaven amb la disposició d'algun membre benestant que cedís un ample habitatge.

El fet que aquests llocs de reunió fossin domicilis privats no va permetre el desenvolupament d'una arquitectura cristiana pròpia, però si una certa discreció de la comunitat cristiana, amenaçada per la por a ser perseguida per l'Imperi.⁸²⁶ A mesura que el cristianisme va anar arrelant en les distintes ciutats en grups més o menys nombrosos i estables, els fidels van anar aconseguint espais dedicats exclusivament a l'oració i la litúrgia, les *domus orationes* o *domus ecclesiae*. Havia requeriment de disposició de locals amb una multiplicitat de sales adaptades a les necessitats litúrgiques del ritual

⁸²² Cf. Ac 8,3; 17,5.

⁸²³ Cf. 1Co 16,19; Rom 16,5; 16,10-15; 16,23; Col 4,15.

⁸²⁴ Cf. C. BUENACASA PÉREZ – J. SALES CARBONELL, *In nomine Domini ecclesia consecrata est*, 10.

⁸²⁵ Cf. Ac 1,15.

⁸²⁶ Cf. C. BUENACASA PÉREZ – J. SALES CARBONELL, *In nomine Domini ecclesia consecrata est*, 11.

cristià, i si no hi havia cap fidel que en pogués cedir una de la seva propietat i reformar-la, es solia llogar. A principis del segle IV els edificis cristians ja estaven prou desenvolupats i eren prou grans per a ser coneguts per tothom. D'aquí que quan en el 303 es va iniciar la persecució de Dioclecià resultés molt fàcil identificar-los i demolir-los.⁸²⁷

Enfront a l'anonimat que garantia la *domus ecclesiae*, cap al segle IV es va començar a buscar solucions arquitectòniques que responguessin a les necessitats d'unes comunitats cristianes que creixin exponencialment i tenien la necessitat de presentar-se a la societat amb un aspecte tan monumental com el que tenien els temples pagans. Així va aparèixer la *basilica*, molt més espaiosa i sense murs que la dividissin internament, de planta rectangular, amb un absis en un dels deus costats curts i només interromput per columnes equidistants que dividien la sala en naus, normalment tres. Estava inspirada en la basílica civil dels fòrums —destinada a l'administració de justícia—. ⁸²⁸ El procés de monumentalització i de cristianització de la ciutat clàssica es va accelerar a partir de l'Edicte de Tessalònica de l'emperador Teodosi, l'any 380, quan la religió cristiana va passar a ser la única oficial de l'Imperi romà. A partir de llavors, l'aristocràcia que volia guanyar favors en les noves circumstàncies i l'episcopat van ser els principals evergetes que transformaren l'*skyline* de les ciutats.

Tanmateix l'aristocràcia, especialment la romana, va voler-se guardar certa esfera de privacitat que l'allunyés de la *plebs*, ni que fos cristiana. Els cultes a les cases privades van persistir, sobretot en aquelles famílies o aquelles dones en particular que volien portar una vida ascètica a la seva llar com és el cas de les verges consagrades, com ho testimonia la correspondència epistolar de sant Jeroni amb

⁸²⁷ Cf. Eusebi de Cesarea, *Historia ecclesiastica* 8,2,1.

⁸²⁸ Cf. C. BUENACASA PÉREZ – J. SALES CARBONELL, *In nomine Domini ecclesia consecrata est*, 45.

moltes d'elles. Amb el pas del temps, molts d'aquests homes i d'aquestes dones van optar per fundar o unir-se a comunitats urbanes de vida monàstica. Realment, el cas de la ciutat de Roma és paradoxal, fins i tot en dates molt tardanes en les que el cenobitisme romà es trobava perfectament consolidat i que ja havia generat els seus propis espais, encara persistia el costum —especialment entre els pontífexs— de convertir algunes cases privades en monestirs. Aquesta dada esta provada per als casos de Gregori el Gran i Bonifaci IV, que continuaren alguns dels seus successors fins ben entrat el segle IX.⁸²⁹

Si analitzem des d'una òptica global la ràpida difusió del monacat en l'època tardoantiga i el seu posterior triomf dintre de la societat medieval, s'arriba a la conclusió de que aquests mèrits només comencen a veure la llum a partir en que la seva organització està sota la protecció de les autoritats eclesiàstiques assentades en les ciutats, fonamentalment bisbes amb una formació monàstica.⁸³⁰ A ningú se l'escapa que, d'haver quedat reclòs en el desert, el monacat mai hauria arribat a tenir tanta importància dintre de la cultura cristiana. Per al cas concret d'Hispania, les primeres experiències de naturalesa ascètica han de posar-se en relació amb l'activitat individual de grups d'aristòcrates que en les seves *villae* romanien al marge de la competència de bisbes, arribant-se a ocasionar alguns conflictes de vital importància —sent acusats de ser priscil·lianistes i de tenir comunitats herètiques en les seves *villae*— per a la consolidació d'aquest gènere de vida.

Amb el triomf de l'Església pública institucional i la considerable aportació de personatges de l'altura de sant Agustí, les reunions ascètiques que es restringien a l'àmbit privat —en certa manera, l'*eremus* per als ascetes occidentals— es reconduïx cap a la definitiva conformació d'un monacat que es utilitzat com a mitjà per a

⁸²⁹ Cf. R. GRÉGORIE, «Monaci e monasteri in Roma nei secoli VI-VII», 9.

⁸³⁰ Cf. G.W. BOWERSOCK – P. BROWN – O. GRABAR, *Late Antiquity*, 584.

sustentar dos dels pilars més sòlids de l'Església en aquell moment: el culte als màrtirs i l'obediència al bisbe com a màxim representant d'aquesta en contextos urbans. Aquest procés, almenys en el qual es refereix al cas hispà, és difícil de rastrejar donada l'absència de texts o documentació conciliar, però podem estar segurs que s'ha completat amb satisfacció per a la jerarquia eclesiàstica en la primera mitat del segle VI,⁸³¹ convertint-se el segle VII en el de la definitiva inserció de l'estament monàstic en els àmbits polítics de decisió,⁸³² arribant-se a incloure als abats com a participants amb vot propi en els concilis toledans.

En general, podem concloure que un alt percentatge de les fundacions monàstiques van haver de desenvolupar-se en contextos urbans, suburbans o periurbans, el que permet estudiar la gènesi i evolució en connexió amb les actuals corrents d'investigació que, a través de les fonts escrites i la pràctica arqueològica, tracten de conèixer la topografia cristiana de les principals ciutats tardoantigues hispanes. La superació de velles teories que parlaven d'abandonament d'aquests centres per a l'època ens ocupa ens ha permès iniciar un procés de revitalització historiogràfica en la comprensió de la producció arquitectònica portada a terme en el seu interior el que, des de la perspectiva de la *civitas* cristiana, ha suposat el millor coneixement de conjunts episcopals i martirials, no faltant qui posa l'accent en la importància del paper desenvolupat pels monestirs en el desenvolupament d'aquests espais.

A partir del segle V s'observa una progressiva assimilació de distints moviments ascètics dintre de les estructures eclesiàstiques de

⁸³¹ El monestir hispà, en el màxim moment del seu apogeu estava dotat d'una sèrie de funcions secundàries que només poden comprendre's i desenvolupar-se a l'interior o en les proximitats d'un nucli urbà. A més d'escenari per a la vida en comú i el culte de les relíquies dels màrtirs, eren llocs d'ensenyança, de penitència, reclusió, hospitalitat i caritat.

⁸³² Cf. E. SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*, 240.

l'Església oficial. Poc a poc, es va introduir en les fonts escrites una figura que va ser constant en el món tardoantic i altmedieval, la de qui aconseguix la dignitat episcopal partint d'una formació monàstica o la d'aquell prelat que promou la vida ascètica i afavoreix de manera constant la implantació d'aquesta en la seva diòcesi. No resultarà estrany fins i tot trobar els qui compaginaren els càrrecs de bisbe i abat.⁸³³ Tot i així, l'existència de monestirs que arriben a considerar-se seu episcopal és un fet que rarament arriba a donar-se.⁸³⁴ Sí és més comú el fet de que, un cop arribat a l'episcopat, qui ocupa la seu decideixi recrear entre els murs de la seva *domus* una espècie de vida comunitària pròxima a la desenvolupada dins dels cenobis però integrada per clergues sobre els qui recauen funcions particulars de l'*episcopium*: assistència espiritual i física dels cristians de la seva diòcesi, quelcom perfectament reconeixible en els casos primerencs de sant Ambrós i sant Agustí.

En realitat, ens trobem davant l'estat embrionari d'un model de vida ascètica d'ampli desenvolupament al llarg de l'Edat mitjana: la comunitat canònica episcopal. Donada l'àmplia difusió de la regla agustiniana per les costes del mediterrani i els freqüents contactes amb la cristiandat nord-africana, és plausible la hipòtesi de que els clergues hispans vinculats al servei d'una seu episcopal i que, a la llum de les fonts contemporànies, fossin considerats monestirs. Va ser a partir de la definitiva conversió del poble visigot al catolicisme i gràcies, com ja hem vist, a l'augment de la freqüència amb la que es celebraven i de les funcions que assumien els concilis hispans quan comencen a aparèixer mencions que poden ser posades en relació amb la vida comunitària dels clergues. El monacat que proposava el pare nord-africà es basava en la pobresa evangèlica, la caritat i la

⁸³³ Cf. A.M. MUNDÓ, *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al secolo VII*, 81.

⁸³⁴ En Hispania comptem amb alguns casos aïllats com Dumio, Brittonia o el monestir d'Aquis. En altres regions, com per exemple Irlanda, aquest fet és relativament freqüent.

cura d'ànimes, tot això dintre d'un context episcopal i urbà.⁸³⁵ Els monjos que junt al bisbe residien en la ciutat formaven una atípica congregació cenobítica, doncs no busquen la soledat i fugen de l'ordenació sacerdotal. Al contrari, consagren la seva vida a la tasca pastoral, viuen junts dintre del recinte episcopal i presten els seus serveis a la ciutadania a la que pertanyen. El desembarcament d'aquests ideals assajats al nord d'Àfrica s'ha d'interpretar com a plausible no només per la proximitat geogràfica, sinó perquè hi han referències explícites a la presència de monjos que, fugint de les successives persecucions a les que van ser sotmesos, van poder elegir les diòcesis peninsulars com destins on reprendre la vida cenobítica i, com ja hem vist que revelen les fonts, la relació entre episcopat i vida monàstica va ser força nítida.

Tanmateix, els testimonis no són suficientment explícits com per garantir totalment l'activitat d'aquestes comunitats al costat dels prelats hispans.⁸³⁶ Davant d'aquesta absència resta acudir al recurs del registre material, revisar les informacions de caràcter arqueològic que posseïm sobre determinats grups episcopals amb l'objectiu d'extreure les dades que puguin relacionar-se amb la seva existència. Tot i que els últims anys s'ha generat un important cos documental en aquest sentit, encara són moltes les dificultats per a conèixer amb precisió la manera en que es produeix l'inici i desenvolupament arquitectònic i topogràfic d'una gran quantitat de seus episcopals.

Els grups catedralicis es situen preferentment a l'interior de les ciutats i l'elecció per a la seva localització es deu fonamentalment a les circumstàncies en les que es va desenvolupar la primera comunitat cristiana local o, senzillament, la capacitat econòmica de la

⁸³⁵ Cf. F.M. BELTRÁN, «De San Agustín a la reconquista bizantina: ¿continuidad o cambio en el monacato norteafricano», 339.

⁸³⁶ Un cas modèlic, tot i que extra hispà, és el de l'*episcopium* d'Arle, on gràcies als texts del bisbe Cesari s'ha pogut confirmar l'existència d'un monestir de clergues i el que sembla ser un *xenodochium* al costat de la catedral del segle VI. Cf. J. GUYON, «Au-delà des Espagnes: un aperçu sur les groupes épiscopaux en occident», 15-35.

mateixa per a la compra de terrenys on instal·lar-se. El fet que la gran majoria d'elles hagin estat fagocitades per la pròpia evolució urbana de les ciutats, significa que la seva excavació i anàlisi estarà supeditat a condicions relacionades amb l'arqueologia d'emergència. Allí on es conjuguen els factors necessaris per a la seva excavació —casos de Barcelona, Tarragona o València—⁸³⁷ o bé quan es tracta e jaciments sense desenvolupament posterior, com succeeix en el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), les investigacions pretenen localitzar les estructures de caràcter litúrgic, commemoratiu o funerari que conformaven l'*episcopium*, elements amb trets iconogràfics o per als quals es troba amb paral·lels més o menys clars. La dificultat es troba en la interpretació de la resta d'estances que, amb caràcter residencial, productiu o assistencial, van haver de formar part d'aquests complexos i que sens dubte van estar relacionats amb els clergues i servents que van desenvolupar aquestes funcions.

Un altre dels trets més característic de la topografia de les ciutats tardoantigues és l'aparició d'espais destinats a la veneració de relíquies dels qui amb la seva vida van pagar la defensa de la fe cristiana, amb un fort component de pietat individual i popular. Els fidels van començar a visitar de manera espontània les tombes⁸³⁸ o llocs on es va produir el martiri. Poc a poc aquest costum es va anar institucionalitzant. Des del punt de vista constructiu aquest procés va quedar dissenyat per l'aparició, en un primer moment, d'un petit edifici commemoratiu —*memoria*— que, en alguns casos, va donar lloc a un centre devocional de major complexitat.

Els textos reflecteixen la construcció de basíliques monumentals que, a manera d'immensos reliquiariis, van acollir a grans masses de peregrins. La pietat popular genera el culte, les

⁸³⁷ Més endavant analitzarem de manera detallada les seus episcopals i la possible edíficia monàstica relacionada de la zona de la Tarraconense.

⁸³⁸ Del desig d'enterrar-se aprop dels sants màrtirs van néixer les conegudes necròpolis *ad sanctos*. El cas de Tarraco, per exemple, amb milers d'enterraments.

donacions i iniciatives privades construeixen l'escenari arquitectònic que l'acull i, amb el pas del temps, va ser el bisbe titular de la diòcesi el qui es va encarregar de la seva protecció i organització. Per a l'execució d'aquestes tasques doctrinals, assistencials, sacramentals, funeràries i productives, no existia col·lectiu millor preparat que el de les comunitats monàstiques. Així doncs es forma un profund vincle entre monacat i culte martirial que es considerat un dels factors fonamentals en la transformació de la ciutat cristiana⁸³⁹ i especialment en els *suburbia* que es van crear fora del perímetre fixat pel traçat de les muralles romanes.⁸⁴⁰

Així podem dir que el model d'urbanisme cristià queda fixat per tres tipus de centres de culte; episcopals, martirials i monàstics, cada un d'ells amb les seves basíliques i edificis de servei. De fet podem suposar que els edificis domèstics construïts dintre dels recintes de culte martirial van poder convertir-se en «residències episcopals» ja que eren freqüents les visites dels jerarques. És difícil poder establir el moment en el que es va iniciar aquesta relació *cenobium/martyrium*, però és improbable que fos abans de l'aparició de les primeres comunitats pròpiament monàstiques, el que en àmbit occidental no succeeix fins a finals del segle IV i començaments del segle V.

Tot i la claredat amb que les fonts escrites reflecteixen l'existència d'una estreta relació d'obediència i submissió entre monacat i episcopat, seria injust observar aquest fenomen a través del prisma exclusivament urbà. Més endavant analitzarem la presència eremítica i monàstica a la Tarraconense, però ara donarem unes idees generals prèvies. Certament, l'ascetisme vol fugir dels lligams socials que impedeixen trobar la plenitud. Aquesta recerca

⁸³⁹ Cf. L.A. GARCÍA MORENO, «Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas», 185.

⁸⁴⁰ Cf. L.A. GARCÍA MORENO, «La ciudad en la Antigüedad Tardía (s. V a VII)», 10.

que tenien com a ideal ens pot fer caure en la preconcepció d'una desproporcionada independència i ruralitat.

La idea es veia reforçada per la tradicional percepció del món tardorromà que es refugia en el camp, on la ciutat en ruïnes contrastava amb l'esplendor de les residències aristocràtiques que actuaven com a centres dels latifundis i on, com hem vist, es portaven a terme recessos espirituals que preludiaven l'aparició del monacat. En aquestes circumstàncies no ens ha d'estranyar el que s'hagi desenvolupat amb vigor la idea de que molts cenobis posseïen el seu origen en un enclavament rural tipus *villa* o que van ser bastits sobre l'espai abans ocupat per ella.⁸⁴¹

Pensar que la pràctica d'una forma de vida ascètica suposa l'alteració total de l'escenari arquitectònic en el que es desenvolupa és exagerat. De fet, segons el nostre parer és un error suposar que l'aparició d'un espai intern identificat com oratori cristià modifica substancialment el tipus de vida dels que allí viuen, ja que continuarà sent un complex fonamentalment residencial i productiu, no hi ha perquè suposar un canvi radical de la seva naturalesa.⁸⁴² Per aquests motius podem assegurar que la cristianització del propietari d'una *villa*, i fins i tot la pràctica d'un ascetisme comú que preludia l'arribada del cenobitisme, no suposa a priori l'alteració de la residència en la que habita.

Assumir aquesta idea ens porta a emetre dos conclusions: en primer lloc, queda patent la dificultat a l'hora d'identificar aquells centres on es van dur a terme pràctiques ascètiques; en segon lloc, com a pas previ a la identificació d'una *villa* com a monestir serà precis verificar una alteració en la forma d'aprofitament de l'espai residencial i una alteració substancial en el tipus de cultura material.

⁸⁴¹ Cf. A. CHAVARRÍA ARNAU, *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VII d.C.)*, 125.

⁸⁴² Cf. K. BOWES, «Building Sacred Landscapes: Villas and Cult», 73.

La transformació en cenobi implica una profunda modificació del mode de vida d'un determinat lloc, un hiat molt evident que ha de quedar registrat a través de l'anàlisi arqueològic. Distint és plantejar l'existència de concomitàncies entre *villae* i monestirs en aspectes referits a l'organització del treball i a l'explotació de les propietats dependents del nucli residencial.

El primer filtre que hem de generar en el nostre intent per constatar la conversió d'una *villa* en un conjunt cenobític és, en conseqüència, la presència d'un edifici de culte que, sent coetani a algunes estances domèstiques, pogués donar servei espiritual als que integraven la comunitat. No seran vàlids a aquests efectes les troballes aïllades que simplement certifiquin el cristianisme del *dominus* (elements decoratius que formen part de la iconografia dels primers creients).

També serà important la constatació de que no s'ha produït una interfície entre l'abandonament del lloc i l'edificació de l'espai de culte,⁸⁴³ com sembla que és el que succeeix amb tots els casos hispans. És per això que és absolutament imprescindible la perfecta comprensió dels moments d'ús i abandonament dels distints espais residencials en relació amb possibles oratoris o esglésies. Tan és així que d'això dependrà conèixer el tipus de cristianització que ha patit l'espai ocupat per la *villa*.⁸⁴⁴ o l'església s'integra dintre de les construccions i es considera coetània a la *villa*, té un possible ús privat (finals IV – començaments V); o bé, l'església amortitza part de les estructures, que han estat abandonades o han variat la seva funció (segles VI–VII). Aquestes últimes són esglésies —monàstiques o no— que excepte les anomenades «esglésies pròpies» es troben sota el control del bisbe corresponent.

⁸⁴³ Cf. M.C. FERNÁNDEZ CASTRO, «Villa romana y basílica cristiana en Hispania», 384-386.

⁸⁴⁴ Cf. G.P. BROGIOLO – A. CAHAVARRÍA, «Chiese e insediamenti tra V e VI secolo. Italia Settentrionale, Gallia Meridionale e Hispania», 22.

Oratori privat a l'interior de la <i>villa</i> .	Temple sobre <i>villa</i> abandonada.
Segles IV–V.	Segles VI–VII.
Reflex del caràcter cristià del propietari.	Donació d'una propietat o construcció d'una «església pròpia».
Al marge del poder episcopal.	Sotmesa al control episcopal.
Nul·la capacitat per a la difusió del cristianisme.	Funcions relacionades amb la cristianització del medi rural.
Mai monestir, tot i que en el seu interior es portessin a terme recessos ascètic, fins i tot de caràcter anacorètic.	No es pot dir directament que donés recer a una comunitat monàstica.

Sigui com sigui, en cap dels dos casos es pot parlar d'una transformació d'una *villa* en un monestir.⁸⁴⁵ En el primer cas, si es pogués demostrar la inclinació ascètica del propietari, la funció cenobítica queda exclosa per la pròpia naturalesa d'aquestes comunitats proto-monàstiques. Si ens referim a l'abandonament i posterior establiment d'una comunitat monàstica, la conversió queda ja minimitzada per la mediació d'un procés entremig d'abandonament o de canvi del model de vida en el seu interior i el que pogués estar succeïnt en una donació de la propietat a l'Església de la diòcesi corresponent.

6.3. CANVIS URBANS EN LA TARDOANTIGUITAT TARRACONENSE

Les dades arqueològiques sobre els canvis urbanístics en les ciutats no són molt abundants, però s'ha arribat a reconstruir el procés de cristianització de l'espai cívic. Parlar de la ciutat romana al

⁸⁴⁵ Més endavant analitzarem un dels casos més coneguts de la Tarraconense, *Villa Fortunatus* (Fraga, Osca).

nord-est peninsular significa, d'entrada, situar-se en un debat que afecta a tot l'àmbit occidental de l'Imperi i que oscil·la entre dues posicions ideològiques enfrontades. D'una banda la que defineix el final del món romà antic com una autèntica ruïna, tal com assenyala A. Carandini⁸⁴⁶ o, en un pla més concret, com fa T.F. Glick,⁸⁴⁷ que les ciutats estan completament abandonades quan arriba l'islam. De l'altra, la que vol escapar d'aquest clixé historiogràfic de la «teologia de la decadència», tal com diu C. Wickham,⁸⁴⁸ que defensa, entre altres, una profunda transformació del món urbà, tant des de l'aspecte urbanístic com el de la continuïtat funcional, amb activitats econòmiques estructuralment diferents a les desenvolupades al medi rural en actuar més enllà del simple mercat rural i un cert paper administratiu, civil o eclesiàstic.

Inicialment, la fisonomia urbana es va veure renovada gràcies al patrocini privat de les classes amb més poder adquisitiu, les úniques que podien sufragar la construcció d'edificis adequats per al culte cristià i costejar el manteniment del recinte i el personal eclesiàstic. Posteriorment, aquesta tasca evergètica es va veure reforçada per la intervenció estatal. L'àmbit urbà es va dotar d'una complexitat major al convertir-se en receptor de noves funcions, habilitant i reaprofitant qualsevol estructura arquitectònica en desús.⁸⁴⁹ L'Església en les ciutats va anar ostentant una posició privilegiada. La transformació que pateix la ciutat clàssica a causa de la implantació del cristianisme generen grans canvis en la seva estructura espacial per tal d'adaptar-la a les noves necessitats urbanes. D'aquesta manera, es desenvolupa un nou concepte de model territorial. Entre els segles IV i VI, en el marc del que havia estat la ciutat romana clàssica, es materialitza el que la historiografia

⁸⁴⁶ Cf. A. CARANDINI, «L'ultima civiltà sepolta o del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo», 11-31.

⁸⁴⁷ Vegeu l'obra de T.F. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, 1991.

⁸⁴⁸ Cf. C. WICKHAM, «Considerazioni conclusive», 741-759.

⁸⁴⁹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 193.

ha acordat d'anomenar una topografia cristiana, construïda per una sèrie d'edificis de culte, entorn dels quals s'articulava el nucli urbà, bo i definint la imatge de la ciutat tardoantiga i determinant la imatge de la ciutat altmedieval. Aquests edificis s'han d'entendre com elements simples de conjunts complexos. D'una banda, com a punts forts d'una trama urbana i, de l'altra, com a nusos d'una xarxa els fils de la qual estan construïts pels itineraris devocionals sorgits del calendari litúrgic, ja que abans i independentment que es definís una litúrgia estacional, la comunitat guiada pel seu bisbe es reunia en llocs concrets per celebracions precises, aniversaris dels màrtirs o vigílies de les grans festivitats.

La recuperació del fenomen urbà es va materialitzar, en gran part, en la construcció de noves muralles que encerclaven les ciutats, la qual cosa d'una banda suposava un esforç considerable i de l'altre deixava entreveure el potencial, no sempre valorat, d'aquestes ciutats. No es construïen amb la voluntat d'abastar tota l'àrea habitada, «sinó que el seu traçat va obeir fonamentalment a necessitats estratègiques buscant el traçat més favorable per a la defensa i, per tant, àmplies zones habitades van quedar fora amb la idea que, en cas de perill, la població podia refugiar-se a l'interior».⁸⁵⁰

En primer lloc, i des del punt de vista de l'organització del teixit urbà, sembla que es pot afirmar que la muralla provocava un aïllament entre un espai i un altre, independentment de la seva possible utilitat, considerant que ja no es pot parlar de *pomerium* perquè en aquell temps ja havia perdut la seva concepció original. En definitiva, a la tardoantiguitat el recinte murari està diferenciat en dos espais. Per una part l'ocupat pel nucli urbà en si mateix i per l'altra el *suburbium*. El fenomen de la fortificació es pot deure tant a un sentit defensiu com a un sentit simbòlic, com a signe d'ordenació d'un espai cristianitzat.

⁸⁵⁰ J.M. BLÁZQUEZ et al., *Historia de España antigua*, 538.

Tanmateix, la instal·lació de seus episcopals no va suposar una substitució radical i immediata de les antigues àrees culturals romanes, doncs «el reaprofitament d'estructures sacres sembla ser una de les opcions menys utilitzades pels cristians».⁸⁵¹ La majoria dels nuclis amb certa entitat, particularment les seus episcopals, mostren perfils tipus, amb la catedral i les seves dependències a l'interior de les muralles, substituint els anteriors centres administratius i incorporant necròpolis al seu entorn. Tot això, configuraria la base de la posterior ciutat altmedieval.⁸⁵² Les seus episcopals de la nostra àrea d'estudi, documentades fins la invasió musulmana són: Auca, Ausa, Barcino, Cesaraugusta, Calagurris, Dertosa, Egara, Emporion, Gerunda, Ilerda, Osca, Pompaelo, Turiasso, Tarraco i Urgellum.

La primera menció d'Auca, actualment Villafranca de Montes de Oca (Burgos), apareix en el concili III de Toledo de l'any 589; tot i que lo més possible és que la seu ja existís amb anterioritat. Es desconeix per complet quina seria la ubicació física del complex episcopal. Tanmateix si s'ha pogut documentar una ermita altmedieval amb elements propis de l'Antiguitat tardana dedicada a santa Maria, assentada sobre una *villa* romana.⁸⁵³ S'ha relacionat amb el monestir altmedieval de San Felices de Oca, però a falta d'una excavació arqueològica, «resulta difícil fer una interpretació profunda d'aquest jaciment».⁸⁵⁴ Tanmateix, considerant el fet que el lloc va ser seu episcopal, es pot proposar un més que probable origen tardoantic.

⁸⁵¹ P.C. DÍAZ MARTÍNEZ et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, 194.

⁸⁵² Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 71.

⁸⁵³ Estudis de L. CABALLERO ZOREDA et al., «La iglesia prerománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos)», 139-165; L. CABALLERO ZOREDA, «Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica», 120.

⁸⁵⁴ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 134.



Il·lustració XLIII. Ruines del monestir de San Félix, Auca (Villafranca de Montes de Oca, Burgos)

El nucli episcopal de la ciutat d'Ausa, actual Vic (Barcelona), apareix documentat per primera vegada el 516; el seu bisbe de llavors era Cinidi.⁸⁵⁵ Malauradament no hi ha cap element arqueològic identificable del conjunt episcopal ni de les muralles. Considerant que en l'àmbit hispànic sempre es situava el conjunt episcopal dintre del perímetre de les muralles, s'ha considerat la hipòtesi de que estigués en lloc de l'església parroquial de sant Sadurní,⁸⁵⁶ situada en la part alta de la ciutat, junt al temple romà, i per tant *intramuros*. També s'ha considerat que estigués en la ubicació de l'actual catedral,⁸⁵⁷ hipòtesi que sembla cobrar força després dels últims estudis arqueològics del

⁸⁵⁵ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 226.

⁸⁵⁶ Cf. E. JUNYENT SUBIRÀ, «L'església de Sant Sadurní», 316-320.

⁸⁵⁷ Cf. X. BARRAL ALTET, «Transformacions de la topografia urbana a la Hispània cistiana durant l'Antiguitat Tardana», 117-118.

subsòl, on han aparegut tombes tarδοantigues.⁸⁵⁸ per tant, es podria considerar el primer conjunt episcopal de la seu o un edifici cristià coetani a la necròpolis, «ja que les tombes es trobarien dins de la ciutat romana, fet en principi injustificable des del punt de vista jurídic romà clàssic, però que cobra tot el seu sentit a partir d'una església que actua com a nucli radiador d'aquesta necròpolis».⁸⁵⁹



Il·lustració XLIV. Catedral de Vic

Es detecta un auge de Barcino (actual ciutat de Barcelona) a partir del segle III, arribant al seu moment culminant al segle V amb la instal·lació de la seu regia d'Ataulf. El grup episcopal dels segles IV–V està localitzat a l'angle nord de la ciutat, enganxat a la muralla i al costat d'una de les vies principals de sortida de la ciutat d'època

⁸⁵⁸ Cf. C. SUBIRANAS FÀBREGAS, «Les églises de Vic au temps de l'évêque Oliba. Santa Maria la Rodona», 190-191.

⁸⁵⁹ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 228.

romana.⁸⁶⁰ Estava format per una basílica, sota l'actual catedral gòtica, un baptisteri (la planta evoluciona de ser cruciforme a ser octogonal, i ens indica l'existència d'un possible conjunt termal), una aula episcopal amb tres naus, i una residència episcopal amb una possible instal·lació vinícola, a la zona de la *domus* del *perystilum*. La basílica romana va ser adoptada i adaptada per les necessitats litúrgiques del cristianisme donant-li un nou sentit a l'edifici.

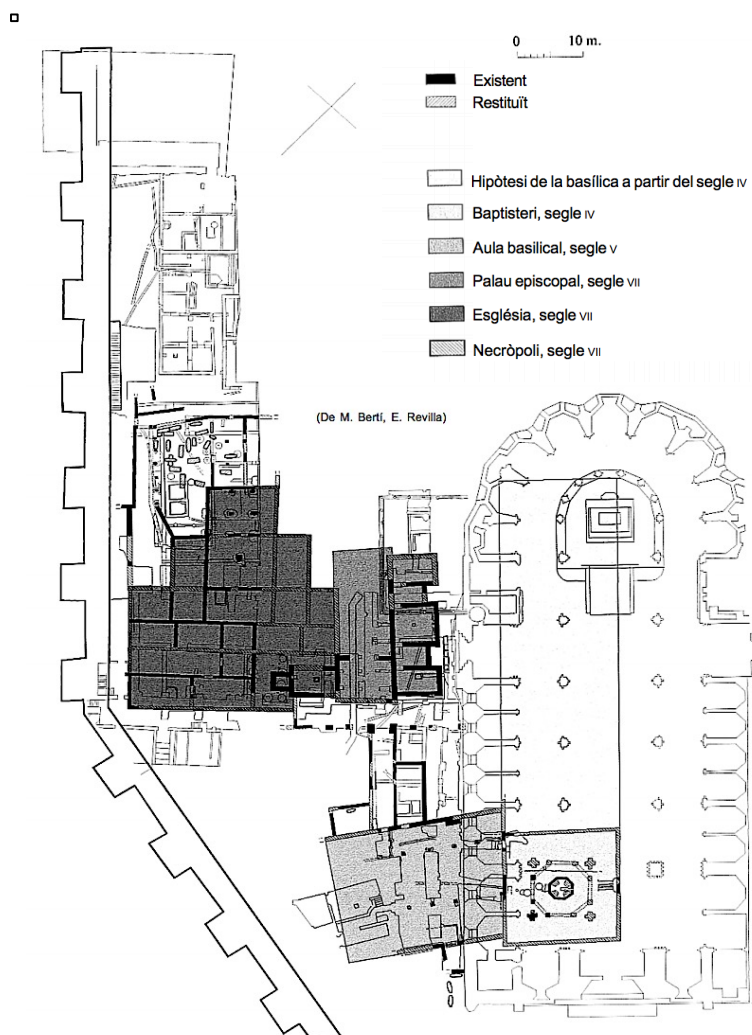
El culte necessitava espais amplis on dur a terme les reunions per al que van ser utilitzades les tres naus transversals, un àrea on es van congregar les diferents jerarquies eclesiàstiques (el bisbe i els diaques) sent designats per a això l'absis i la càtedra i, finalment, una ara per als sacrificis. Les transformacions que van patir totes aquestes estructures van venir a reflectir el moment històric en el qual l'Església catòlica s'havia consolidat adoptant les parcel·les de poder que primer les cúries havien deixat vacants i que posteriorment l'Imperi va anar gradualment perdent. D'aquesta manera, la basílica i el baptisteri van passar a convertir-se en el nou centre geopolític de la ciutat. Al costat d'aquests edificis es va situar el palau episcopal, on es va ubicar la màxima autoritat eclesiàstica, competidora de la civil.

La basílica va aprofitar un edifici ja existent, només es va reformar el necessari, es va jalonar entre la muralla per la capçalera i la façana de la casa per als peus, de la qual es constata una obertura practicada al mur que no es coneix si és porta o finestra, però que comunicava amb el carrer primer i amb el baptisteri després. El baptisteri se situa als peus de la basílica i s'apropia de part de la via i de l'illa veïna, aquest detall segons Granados desmenteix que el baptisteri aprofités un atri d'una *domus* urbana.⁸⁶¹ Tots dos conjunts formaven un conjunt escalonat, com a conseqüència del fenomen de

⁸⁶⁰ Per a una informació més detallada es pot consultar J. BELTRÁN DE HEREDIA, *Origen i evolució del conjunt episcopal de Barcino*, Ajuntament de Barcelona: Barcelona 2001, 96-107.

⁸⁶¹ Cf. J.O. GRANADOS, «Notes d'arqueologia romana de Barcino: una imitació de la forma 1/3 de sigillata lucente de fabricació local», 107-109.

sobreelevació, la ciutat creix verticalment en no retirar la runa de les ruïnes o de les reformes dels edificis més antics.



II-lustració XLV. Grup Episcopal de Barcino ss. IV-VII (BELTRÁN DE HEREDIA, 2001)

Caldria preguntar-se per què va passar això, a l'observar aquest fenomen general a la ciutat tardoantiga, es pot suposar que responia a la impossibilitat de la ciutat de portar a terme o un desenrunament o una intervenció voluntària d'anivellament. Les

reformes que va patir la basílica van ser més properes a la decoració que a l'estructura amb motiu de la celebració dels diferents concilis al segle VI.⁸⁶² La piscina del baptisteri es va veure transfigurada de la seva inicial estructura cruciforme a una octogonal, de la mateixa manera que la coberta es va veure també afectada. Més tard aquest edifici es va desmantellar i es va procedir a l'extracció de materials de cert valor: canalitzacions de coure, capitells, etc.. Un cop destruït el solar es va anivellar i va donar pas a una necròpolis.

En els segles VI–VII observem una monumentalització del conjunt. A finals del segle VI s'aixeca un edifici *ex novo*, format per una església de planta cruciforme i capçalera rectangular.⁸⁶³ Al costat de la capçalera hi ha dues sales rectangulars en què es van documentar dues tombes, possiblement pertanyents a personatges notoris, pel seu emplaçament. El jardí reservat al clergat posteriorment va ser convertit en necròpolis.

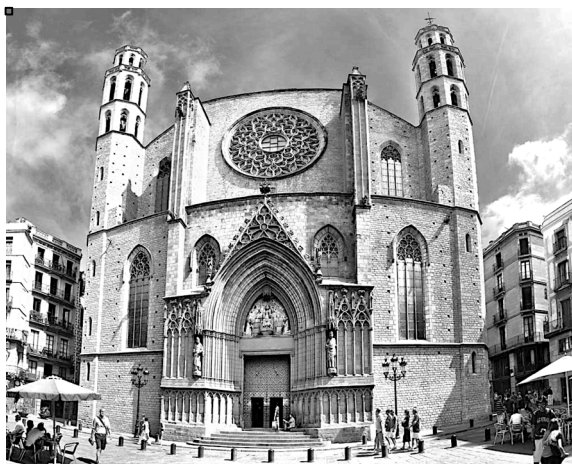
A inicis del segle VII aquest complex es reforma, sense tocar el mur de la capçalera, potser a causa de la importància de les dues sales annexes a ell, mitjançant una tècnica diferent i més sòlida (fonaments correguts i ús de sabates en els murs), la qual cosa indica una planificació prèvia. Es manté la planta cruciforme. Al centre del creuer s'ha trobat una taula d'altar, formada per una columna i una caixa de pedra (estucada en el seu interior). A més hi hauria un altre altar major en la capçalera. A la caixa es guardarien les relíquies d'algun sant o màrtir. totalment reformat en aquesta època, se'l hi afegeix un pòrtic, i comença a ser usat com a necròpolis (vint-i-dos tombes documentades, amb aixovars visigots: fermalls, sivelles de cinturó, arracades de plata, etc.). La substitució de la basílica per la catedral romànica va esdevenir cap al segle XI. Es va veure necessària la demolició del baptisteri i de les illes adjacents on es

⁸⁶² Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 151.

⁸⁶³ Cf. *Ibíd.*, 152-155.

situava el palau del bisbe, responent a un projecte de remodelació ampli del sector.⁸⁶⁴ El palau episcopal, encara que la datació més antiga és del segle V, se'l relaciona amb l'església del segle VI, per ser un mateix moment constructiu. Té tres cossos monumentalitzats, el que evidencien els cancells de marbre, els pòrtics, entre altres.⁸⁶⁵

A través d'un himne del segle VII dedicat a santa Eulàlia de Barcelona s'informa de la construcció, a càrrec del bisbe Quirze, d'un monestir al costat del sepulcre de la santa.⁸⁶⁶ Pel que respecta a la seva ubicació topogràfica, no existeix cap dada directa. En aquest sentit, seguint la *inventio* del cos de la santa de l'any 877 sota el patrocini del bisbe Frodoí, s'ha plantejat la possibilitat de que la basílica i el monestir fundat per Quirze estigués ubicat en Santa Maria de les Arenes, antic amfiteatre romà i actual església de Santa Maria del Mar.⁸⁶⁷



Il·lustració XLVI. Basílica de Santa Maria del Mar (Barcelona)

La colònia romana de Caesaraugusta (l'actual ciutat de Saragossa) és, juntament amb la Tarraco metropolitana una de les

⁸⁶⁴ Cf. J.O. GRANADOS, «La transformación de la colonia de Barcino. Reformas urbanas. S. V-XI», 353-361.

⁸⁶⁵ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 155-156.

⁸⁶⁶ Cf. JORDINA SALES CARBONELL, «Santa María de las Arenas, Santa María del Mar y el anfiteatro romano de Barcelona», 61-74.

⁸⁶⁷ Cf. A. RECIO VEGANZONES, «La mártir Eulalia en la devoción popular: Prudencio, primer promotor de su culto, peregrinaciones, expansión de sus reliquias e iconografía», 330.

ciutats de la Tarraconense on més aviat es pot documentar el cristianisme i on l'Església i els seus prelats van adquirir un paper protagonista de primer ordre i a tots els nivells. A inicis del segle IV ja es documenta el primer nom de bisbe, Valeri, que va tenir com a diaca a Vicentius abans que aquest patís el martiri, el 303.⁸⁶⁸ A principis del segle V, l'elecció de la ciutat per part de Constant com a centre d'operacions militars va convertir-la en seu règia efímerament. Això, va haver de comportar certes millores en els centres de culte. És probable, com va passar en altres llocs com Mèrida, per exemple, coexistissin a Saragossa dos seus catedralícies, una catòlica i una altra arriana, fins el concili III de Toledo de l'any 589. Tot i que en molts punts de la ciutat s'han trobat restes arqueològiques cristianes, «avui en dia encara no s'ha pogut ubicar de manera segura la situació de l'antic grup episcopal».⁸⁶⁹

A la zona extramurs de la ciutat hi ha una important necròpolis tardoantiga amb sarcòfags paleocristians entorn a una basílica dedicada a santa Engràcia i els 18 màrtirs. El bisbe Joan apareix documentat com abat, abans d'accedir a l'episcopat de Caesaraugusta, molt probablement del monestir annex a aquesta basílica.

L'emplaçament del conjunt extramurs de la ciutat i l'aparició de sarcòfags cristians del segle IV, juntament amb el fet de que el temple aparegui testificat en una data relativament primerenca en el *Peristephanon* de Prudenci, ens recorda molt el cas de l'Església de Sant Fèlix de Girona».⁸⁷⁰

⁸⁶⁸ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 91.

⁸⁶⁹ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 104.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, 107.



Il·lustració XLVII. Saragossa en l'Antiguitat Tardana (plànol de l'oficina de turisme)

En l'actual regió de La Rioja, el municipi de Calagurris (Calahorra) va ser la principal seu episcopal de la Bascònia occidental i el centre urbà més important del curs alt de l'Ebre durant l'Antiguitat. Prudenci dedica l'himne XI del *Peristephanon* al primer bisbe conegut de la ciutat, Valerià.⁸⁷¹ De totes maneres, el nom del primer bisbe totalment segur es troba en la carta enviada, el 463 o 464, al papa Hilari per Ascani de Tarragona, en la que es denuncia que el bisbe Silvà de Calahorra havia ordenat irregularment a un altre bisbe.⁸⁷²

Durant l'etapa visigoda la ciutat destaca per estar immersa en una zona de conflicte militar, en relació amb les campanyes de diversos reis contra els vascons. L'últim bisbe conegut d'aquesta seu va ser Fèlix, de finals del segle VII.⁸⁷³ En general, la topografia de la ciutat romana es desconeix, tan sols queda considerar la ubicació

⁸⁷¹ Prudenci, *Peristeph.* 11: PL 60, 591-594; CCL 126.

⁸⁷² Ascani, *Ep.* 13.

⁸⁷³ Cf. S.M. CASTELLANOS GARCÍA, *Calagurris tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, 15-20.

intramurs del grup episcopal, amb «passatges literaris gens descriptius relatius a un baptisteri i a un monestir, i amb un testimoni arqueològic indirecte situat extramurs».⁸⁷⁴

L'Ermita de los Santos Mártires o Casa Santa és un edifici dels segles XVIII i XIX, però les últimes excavacions han demostrat que s'assenta sobre murs romans.⁸⁷⁵ Amb el fet de que la tradició popular relaciona el lloc amb la presó on romangueren els sants Emeteri i Cledoni, es recolza la hipòtesi de que existís un centre de culte cristià, amb un marcat caràcter suburbial i possiblement també martirial.⁸⁷⁶ Cap a finals del segle VII, a partir de la presència de l'abat Citroni entre els signataris de les actes del concili XIII de Toledo de l'any 683, es pot col·legir l'existència d'un cenobi a prop o dintre de la ciutat episcopal.⁸⁷⁷ Una conclusió molt similar a la que es pot treure de l'abat Secorius d'Emporion.



Il·lustració XLVIII. Entrada a l'Ermita de los Santos Mártires (Calahorra)

⁸⁷⁴ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 332. L'Ermita de los santos mártires (215) recinte de culte als màrtirs a Calahorra es pot comparar amb Tarraco.

⁸⁷⁵ Cf. A. ANTOÑANZAS — P. CASTILLO — J. GARRIDO, «La ermita de los Stos. Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): ¿una cárcel romana?», 19-22.

⁸⁷⁶ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 335.

⁸⁷⁷ Cf. *Ibíd.*, 336.

Tot i la seva condició episcopal, documentada a partir de l'any 516, de la participació dels seus bisbes en diversos concilis hispans i la troballa de restes epigràfiques funeràries cristianes descontextualitzades, la ciutat de Dertosa (Tortosa, Tarragona) segueix sent una de les seues episcopals pitjor conegudes.⁸⁷⁸ En el solar de la catedral medieval de Tortosa han sigut localitzats diverses restes d'època romana (part del traçat de la muralla) i vestigis d'una mesquita.⁸⁷⁹ Això ha fet pensar als estudiosos que en aquest emplaçament es trobaria el grup episcopal catòlic de Dertosa a partir de la unificació confessional sota Recared, el 589. El que queda encara en la incògnita és si era l'arrià o el catòlic abans d'aquesta data.



Il·lustració XLIX. Vista de la catedral de Tortosa des del castell de la Suda

⁸⁷⁸ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 324-326.

⁸⁷⁹ Cf. V. ALMUNI BALADA, «Santa Maria de Tortosa», 117.

També de l'existència de la seu episcopal en el municipi flavi d'Ègara (Terrassa, Barcelona) se'n té constància a partir de l'any 516, any quan el seu bisbe Nebridi assisteix al concili celebrat a Tarragona. Es té un desconeixement quasi total de l'estructura urbana i de la topografia del municipi romà, el que dificulta interpretar la seva evolució en l'època tardoantiga. S'ha considerat Ègara com un nucli rural de caràcter administratiu articulat entorn a una sèrie d'edificis públics, com poden ser els temples i més tard el grup episcopal.⁸⁸⁰ Tampoc s'ha localitzat encara el grup episcopal, tot i que s'ha relacionat amb el conjunt d'esglésies de Sant Pere, tres edificis de culte i una necròpolis, situades sobre un promontori entre dos cursos fluvials, amb fases cronològiques des de l'Antiguitat tardana fins l'Edat Mitjana.



Il·lustració L. Conjunt d'esglésies de Sant Pere (Terrassa)

La construcció del centre religiós cristià s'ha datat a finals del segle IV o començaments del V, instal·lant-se en un lloc on en època altimperial va haver una *villa*.⁸⁸¹ A mitjans del segle V, coincidint amb el nomenament de seu episcopal, la basílica s'amplia amb dos naus laterals i la piscina baptismal s'inutilitza. El contracor i l'àmbit funerari

⁸⁸⁰ Cf. M.G. GARCIA LLINARES — A. MORO GARCIA — F. Tuset BERTRAN, *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX*, 13.

⁸⁸¹ Cf. A. MORO GARCIA — F. Tuset BERTRAN, «La seu episcopal d'Ègara (vers l'any 450). Evolució arquitectònica del conjunt monumental de les esglésies de Sant Pere de Terrassa», 286.

són substituïts per un nou baptisteri, amb piscina octogonal en el centre que respecta les tombes anteriors. S'ha localitzat també restes d'edificacions que es podrien posar en relació amb el palau episcopal i altres dependències administratives del conjunt.⁸⁸²

Emporion (Empúries, Girona) és una de les ciutats més antigues de la zona septentrional hispana. Va ser fundada pels grecs massalotes de Focea i posteriorment va passar a ser una important ciutat romana fins l'època altoimperial. En la tardoantiguitat va patir un fort procés d'adaptació a noves estructures, essent seu episcopal de la seva zona litoral.⁸⁸³ Els estudis arqueològics han identificat diverses esglésies tardoantigues, però cap d'elles dona indicis clars de ser la catedralícia, provocant un dissens entre els investigadors. La basílica de la Neàpolis i l'església de Sant Martí en els dos punts més probables on podria haver estat ubicat el conjunt episcopal.⁸⁸⁴ També s'ha argumentat que podria estar en l'actual emplaçament de l'església de Santa Margarida, a partir de la magnitud del conjunt i de que allí s'ha detectat un mosaic que probablement pertanyi a la tomba d'un bisbe.

Les restes de la Neàpolis pertanyen a una basílica i una necròpolis tardoantigues assentades sobre unes termes romanes, de les que aprofita part de la seva estructura, concretament l'*apodyterium*, després d'estar en desús.⁸⁸⁵ Topogràficament, s'assenta sobre un solar extramurs de l'antiga ciutat romana, abandonada a principis del segle II i reocupada a finals del segle III,

⁸⁸² Cf. A. MORO GARCIA — F. Tuset BERTRAN, «La seu episcopal d'Ègara (vers l'any 450). Evolució arquitectònica del conjunt monumental de les esglésies de Sant Pere de Terrassa», 287.

⁸⁸³ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 244-245.

⁸⁸⁴ Cf. J.M. NOLLA BRUFAU — J. SAGRERA ARADILLA, *Ciuitatis Impuritanae Coemeteria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, 29.

⁸⁸⁵ Cf. J.M. NOLLA BRUFAU, «La basílica i el cementiri de la Neàpolis», 28.

perdurant dins al segle VIII.⁸⁸⁶ El fet que l'església es trobi enmig de l'àrea de la necròpolis és adduït per C. Godoy com un possible indicador de que fos una *memòria-martyrium*.⁸⁸⁷



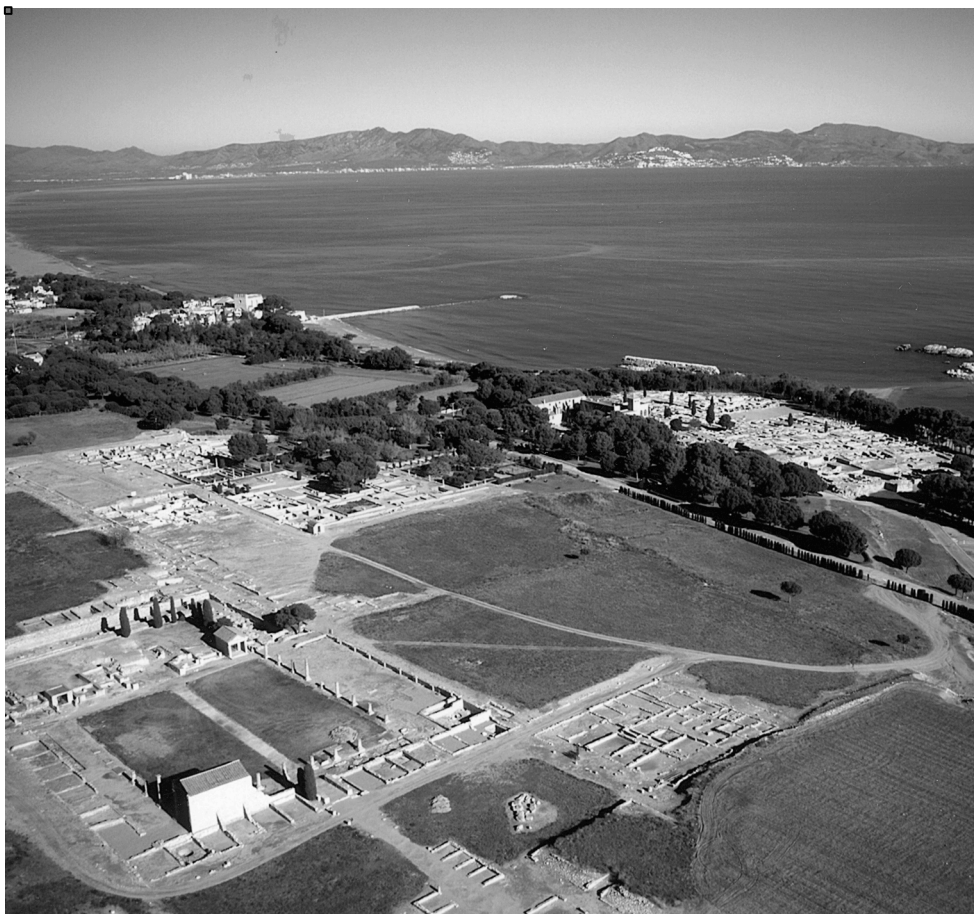
Il·lustració LI. Tombes en cambres sepulcralcs en la Neàpolis, Empúries

L'església de Sant Martí en la Paleòpolis és de fàbrica medieval amb mobiliari litúrgic paleocristià i necròpolis tardoantiga, tot ubicat dintre dels murs d'un nucli fortificat. J. Sales es decanta per aquesta ubicació per al conjunt episcopal, com a mínim a partir d'època visigoda, donades les seves característiques topogràfiques,

⁸⁸⁶ Cf. J.M. NOLLA BRUFAU — J. SAGRERA ARADILLA, *Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, 17-18. La planta es pot veure en J.M. NOLLA BRUFAU — J. SAGRERA ARADILLA (1995) 96.

⁸⁸⁷ Cf. C. GODOY FERNÁNDEZ, *Arqueologia i litúrgia. Esglésies hispàniques (segles IV al VIII)*, 219.

urbanes i defensives «i la multitud de paral·lels de la resta de l'imperi romà que mostren com, en la seva immensa majoria, els grups episcopals s'ubicaven dins dels recintes de muralles».⁸⁸⁸ Així, es donaria sentit a les reformes urbanístiques que va patir la ciutat al segle IV, que podrien estar justificades per la creació d'una seu episcopal.



Il·lustració LII. Vista aèrea de les ciutats romana, grega o Neàpolis i de Sant Martí d'Empúries o Paleòpolis.

⁸⁸⁸ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 247.

Com ja s'ha esmentat, l'altra possible ubicació és el conjunt tardoantic format per l'església de Santa Margarida i la seva necròpolis i baptisteri. Davant la magnitud de les estructures, J.M. Nolla considera la hipòtesi de que les restes corresponguin al grup episcopal d'Emporion⁸⁸⁹ o bé al monestir cenobític de l'abat Secorius, del que es té constància a través de les actes del concili XIII de Toledo de l'any 683, en representació del seu bisbe Gaudilà.⁸⁹⁰ Respecte a les dues funcions que s'atribueixen al jaciment, C. Godoy es decanta per la segona i li afegeix una evident naturalesa de panteó episcopal donat el descobriment d'una lauda sepulcral de gran valor:

Si acceptem que és un monestir, això no s'oposaria a que poguéssim esta també davant un panteó episcopal, com sembla desprendre's de les últimes dades arqueològiques, doncs molts monestirs van complir aquest paper en l'Antiguitat i en l'Edat Mitjana. Per un altre costat, són més que coneguts els casos d'enterraments episcopals extramurs de les ciutats antigues, sense perjudici de que el grup episcopal es trobés dins dels murs de la ciutat, que és la seva posició lògica i natural.⁸⁹¹

A prop, la ciutat romana de Gerunda (Girona) també era un nucli geoestratègic durant la tardoantiguitat a l'estar emplaçada en una de les zones més romanitzades i ser una de les parades principals de la gran arteria que constituïa la Via Augusta. A principis del segle IV existiria ja una comunitat cristiana organitzada, potser ja encapçalada per un bisbe durant la segona meitat d'aquesta centúria. Mostra, de la mateixa manera que altres ciutats hispanes, una major activitat en tots els nivells en època tardoantiga que en la seva etapa altimperial. L'actual catedral de fàbrica bàsicament gòtica segueix sense donar indicis tardoantics en les prospeccions i excavacions

⁸⁸⁹ Cf. J.M. NOLLA BRUFAU et al., «Les esglésies de Santa Margarida i Santa Magdalena d'Empúries, 231

⁸⁹⁰ Cf. J.M. NOLLA BRUFAU — J. SAGRERA ARADILLA, *Ciuitatis Impuritanae Coemeteria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, 28.

⁸⁹¹ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 256.

arqueològiques que s'han realitzat, tot i que si que s'ha documentat l'anterior us de l'espai com a temple pagà.⁸⁹²



Il·lustració LIII. Església de Sant Feliu, Girona

J.M. Nolla sempre ha defensat que la seu episcopal estaria instal·lada en l'església de Sant Feliu;⁸⁹³ de ser cert, estaríem davant l'únic exemple conegut de grup episcopal hispà fora de les muralles de la ciutat. A més, com diu J. Sales:

Sembla poc versemblant que entre l'amortització del temple pagà i l'erecció d'una església en el mateix solar passessin més de 400 anys d'abandonament, màxim quan la nova ciutat episcopal necessitava espai dintre del petit perímetre de muralles de que

⁸⁹² Cf J.M. NOLLA BRUFAU, «El urbanismo de la Ciudad de Gerona en la alta edad media. Una primera aproximación», 213-215.

⁸⁹³ Cf. J.M. NOLLA BRUFAU, «L'abandonament de la Neàpolis emporitana. Estat de la qüestió i noves dades», 83-89.

disposava, per a exhibir el seu recent adquirit poder mitrat [...]. En resum, creiem que, a pesar de no disposar fins el moment d'indicis d'una fase tardoantiga en l'actual catedral de Girona, el seu sòl segueix sent, per les raons mencionades, el lloc més apropiat per ubicar el grup episcopal premedieval de la ciutat.⁸⁹⁴

Tot i no existir restes arquitectòniques explícites de les seves fases més antigues, l'actual església de Sant Feliu, situada als peus de la muralla romana, es considera el testimoni vivent del *martyrium* i de la basílica de sant Fèlix de Girona, culte referenciat per Prudenci; donada la presència de diversos sarcòfags cristians i d'una important necròpolis tardoantiga.⁸⁹⁵



Il·lustració LIV. Església de Sant Nicolau, Girona

⁸⁹⁴ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 240.

⁸⁹⁵ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 240-241.

També extramurs, sota l'església altmedieval de Sant Nicolau, s'ha trobat un edifici, una necròpolis i un ossari d'època tardorromana, el que demostraria una certa continuïtat en el culte. Durant l'època medieval, aquesta església va exercir de capella funerària del monestir de Sant Pere de Galligants, separats per uns pocs metres de distància.⁸⁹⁶



Il·lustració LV. Monestir de Sant Pere de Galligants, Girona

A través de les fonts, però sense cap evidència arqueològica encara, es sap de l'existència d'un monestir fundat, entre la segona meitat del segle VI i començaments del segle VII, per Joan de Bícjar (540–621), monjo i bisbe de Girona, possiblement en el marc d'un cenobi ja existent. El propi Joan els va dotar d'una regla escrita per ell mateix.⁸⁹⁷ Per lo que respecta a la seva localització física, aquesta

⁸⁹⁶ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 242.

⁸⁹⁷ Cf. L.A. GARCÍA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, 213-214.

qüestió segueix generant opinions diverses: «les propostes han oscil·lat des de Béjar fins la mateixa Girona o els seus entorns més immediats, passant per la propera comarca de La Selva».⁸⁹⁸ Tanmateix, no es pot menysprear pas la idea de que el bisbe Joan hagués fundat aquest monestir a prop del lloc on exercia el seu episcopat.

Més a l'interior, en la ciutat d'Ilerda (Lleida) tampoc s'ha localitzat el conjunt episcopal. Apareix referenciat en l'epístola 11* de Consenci a Agustí d'Hipona de l'any 419, quan documenta l'existència d'un *archiuum ecclesiae*, on el bisbe Sagici custodiava uns còdexs sospitosos de priscil·lianisme.⁸⁹⁹ La documentació arqueològica mostra que el nucli urbà havia reduït la seva superfície després del segle III, tot i que va continuar molt dinàmica durant els segles IV i V.⁹⁰⁰ Ho demostra així la celebració d'un concili l'any 546 i, fins i tot, el fet que arribés a ser una de les ciutats més importants del districte de la Marca Superior durant l'ocupació àrab. Hi ha molt poca informació arqueològica sobre la ciutat d'època tardoantiga i visigoda, a excepció de la necròpolis de l'Estació del Ferrocarril.⁹⁰¹ Així mateix, es possible que en Sant Joan i en la Seu Vella, ambdues intramurs, s'haguessin ubicat esglésies paleocristianes.

El *municipium* ilergeta d'Osca tampoc ofereix molta informació arqueològica sobre el grup episcopal, tot i ser documentat també gràcies a l'epístola 11* de Consenci, al mencionar el bisbe d'Osca Siagri. Per tant, la comunitat cristiana va haver d'existir ja a finals del segle IV i la seu episcopal, molt probablement i com a mínim, des de

⁸⁹⁸ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 244.

⁸⁹⁹ Cf. *Ibíd.*, 287.

⁹⁰⁰ Cf. A. PÉREZ ALMOGUERA, «Los hallazgos de la zona de enterramientos en torno a la estación de ferrocarril de Lleida», 208.

⁹⁰¹ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 288-290.

l'època de Teodosi.⁹⁰² És molt probable que sota l'actual catedral, en una ubicació més pròpia de la tardoantiguitat que de l'època gòtica i sobre la mesquita dels temps de l'ocupació musulmana, es trobi el grup episcopal antic. També intramurs de la ciutat romana hi ha una necròpolis tardoantiga en el subsòl del monestir romànic San Pedro el Viejo, però que els estudis diversos sobre la història de la ciutat remuntarien el seu origen fins època visigoda.⁹⁰³ A la zona extramurs estaria l'actual església medieval de San Lorenzo, màrtir local. Sense dades que ho puguin afirmar o desmentir, s'ha considerat pel context històric la possibilitat de l'origen de l'edifici en la hipotètica tomba del màrtir sant Llorenç donada la seva ubicació fora de les muralles, però ja s'ha dit, no hi ha referències disponibles.



Il·lustració LVI. Monestir de San Pedro el Viejo, Osca

També es sap molt poc de la ciutat de Pompaelo (Pamplona, Navarra). Va ser fundada pels romans com a punt estratègic de la via de penetració cap a les muntanyes basques. Va ser conquerida diverses vegades pels visigots i fins i tot la van ocupar els francs de Childebert. El seu rang episcopal apareix documentat per primera vegada en el concili III de Toledo de l'any 589, al que assisteix el seu

⁹⁰² Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 93.

⁹⁰³ Cf. *Ibíd.*, 94.

bisbe Liliol.⁹⁰⁴ Com era habitual en Hispània, el nucli tardoantic estava localitzat en la zona més alta del turó i havia reduït el seu perímetre emmurallat. Sota el subsòl de la catedral medieval s'han trobat restes d'una necròpolis tardoantiga intramurs de la ciutat romana. Per tant, s'identifica el fet dels enterraments dintre de les muralles antigues per l'atracció d'un temple cristià, molt probablement dels segles V i VI.⁹⁰⁵ A més, s'ha identificat sota la catedral un fragment de muralla tardorromana, el que indicaria una més que probable ubicació del conjunt episcopal tardoantic allí, com passa igual a Barcino o Dertosa.



Il·lustració LVII. Catedral de Pamplona

La ciutat celtibera de Turiasso (Tarazona, Saragossa) va ser elevada al rang municipal per August i es coneguda com a seu episcopal a partir de mitjans del segle V, cap a l'any 449, «gràcies a la notícia proporcionada pel cronista Hidaci quan narra la mort del bisbe Lleó, en la seva església, a mans dels bagaudes».⁹⁰⁶ Es té molt poca informació de caràcter arqueològic sobre el desenvolupament

⁹⁰⁴ Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Cantabria en la transición al medievo. Los siglos oscuros: IV-IX*, 54.

⁹⁰⁵ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 357.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, 100.

arquitectònic i urbanístic de la ciutat, havent només dos llocs on s'hagi identificat edificis cristians tardoantics: la catedral actual de l'Anunciació i el convent del Carmen. En la catedral l'únic element que s'ha trobat és un sarcòfag datat entre època tardorromana i visigoda.⁹⁰⁷ En el convent s'ha trobat un sarcòfag de finals del segle III o de principis del segle IV, que molt probablement procedeixi d'una necròpolis situada en el subsòl del mateix convent.⁹⁰⁸

De Tarraco tenim poca informació donada la importància de la ciutat. Sabem que al segle IV existia una important població cristiana que perdura en els segles posteriors i que ha deixat evidències materials de tipus sepulcral.⁹⁰⁹ Part d'aquesta tradició cristiana prové del segle III, quan l'any 259 té lloc a l'amfiteatre els martiris del bisbe sant Fructuós i dels diaques Auguri i Eulogi.⁹¹⁰ Immediatament, a finals del segle III, al barri de fora de la muralla d'època imperial sorgeix una necròpolis paleocristiana. Aquest lloc es reutilitzarà en base al seu fort caràcter sacre i martiriàl. Les actes, autèntiques, mostren ja per aquesta època una comunitat assentada, plenament organitzada i en bona convivència amb els ciutadans no cristians.

El text de la *Passio* assoliria amb el temps una gran difusió, com demostra que el mateix sant Agustí dedicà el sermó 273 als tres sants i que Prudenci la seguís en l'himne VI del seu *Peristephanon*.⁹¹¹ I advertim també que aquestes actes són el segon testimoni ferm de cristianisme a la Península Ibèrica, només darrera de l'epístola 67 de sant Cebrià, datada els anys 254–255.⁹¹² La persecució de Valerià anava adreçada als dirigents de l'església i la comunitat va seguir existint. Trobem noves referències l'any 314 quan

⁹⁰⁷ Cf. J.A. LASHERAS CORRUCHAGA, «Excavaciones arqueológicas en la iglesia catedral de la Anunciación de Tarazona», 182.

⁹⁰⁸ Cf. A. CAPALVO LIESA, «El sarcófago romano de Tarazona», 143.

⁹⁰⁹ Cf. P. PALOL SALELLAS, *Tarraco Hispanovisigoda*, 37.

⁹¹⁰ Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 55.

⁹¹¹ Cf. P. FRANCHI DEI CAVALIERI, «Las actas de San Fructuoso de Tarragona», 1-70.

⁹¹² Cf. J.M. MACIAS SOLÉ — A. MUÑOZ MELGAR, *Tarraco christiana civitas*, 71.

dos delegats del bisbe, el prevere Probadrà i el diaca Càstor, acudeixen al concili I d'Arle,⁹¹³ però no serà fins el darrer quart del mateix segle que obtenim alguna informació més generosa amb la decretal del papa Sirici al bisbe de Tarragona l'any 385. De fet, és en el segle IV quan trobem les primeres manifestacions arqueològiques del cristianisme; ens referim al testimoni de les àrees funeràries, principalment la necròpolis paleocristiana, amb una notable mostra d'epigrafia. També és d'aquest moment l'excel·lent mausoleu de Centcelles que continua essent objecte de debat entre els més prestigiosos especialistes.⁹¹⁴ Els testimonis arqueològics, doncs, reflecteixen la creixent importància en el si de la ciutat, la qual es manifestarà plenament en la següent centúria.

És en el canvi del segle IV al V que el Conjunt Paleocristià del Francolí pateix una profunda transformació que porta a l'erecció de dues basíliques, una en el sector septentrional i l'altra en el meridional, aixecades amb pocs anys de diferència; testimoni de la puixança del fenomen cristià a Tarraco i alhora un indicador de la veneració que se sentia pels tres màrtirs de la ciutat: Fructuós, Auguri i Eulogi. Implica també una certa capacitat econòmica de l'Església o almenys d'alguns dels seus membres i una bona organització.

La primera font escrita que es refereix al grup episcopal de Tarraco és l'epístola 11* de Consenci, proporcionant diverses referències sobre l'*ecclesia* de principis del segle V, entesa com a lloc físic d'on anar i venir, on amonestar i condemnar.⁹¹⁵ La proposta més acceptada per a la ubicació d'aquest episcopi és la part alta de la ciutat, en l'àrea sacra de l'antic fòrum provincial, desmantellat a partir

⁹¹³ Cf. J. BLANCH, *Arxiepiscopologi de la Santa Església Metropolitana i Primada de Tarragona*, I, 25; Cf. J.A. REMOLÀ VALLVERDÚ – M. PÉREZ MARTÍNEZ, «Centcelles y el *praetorium* del *comes Hispaniarum* Asterio en Tarraco», 161.

⁹¹⁴ Amb els darrers treballs de Hauschild-Arbeiter (1993), Arce (2002) i Galdon (2002).

⁹¹⁵ Consenci, *Ep.* 11*,8,3;9,1;10,2.

del segle IV, coincidint amb l'actual catedral de fàbrica medieval.⁹¹⁶ Han aparegut alguns fragments arquitectònics i altres indicis, bàsicament concentrats en la zona del claustre, així com elements escultòrics de cronologia visigoda que per la seva tipologia podrien pertànyer a alguna església tardoantiga.⁹¹⁷ També s'ha especulat sobre la convivència entre el temple de culte imperial i el nou temple cristià.⁹¹⁸ Les últimes excavacions semblen haver determinat el que la tradició historiogràfica havia suposat, que sota l'actual catedral i antic temple d'August, la ubicació del primer grup episcopal de Tarraco.⁹¹⁹

L'epístola 11 fa referència al *secretarium*: «*ad ecclesiam uenit et mox secretarium in quo episcopi residebant*». ⁹²⁰ Es desconeix la seva ubicació i les seves funcions concretes, però a Tarragona es documenta com sala de sessions utilitzada pels bisbes amb una certa funció judicial, i, per tant, es suposa com una construcció espaiosa, «habilitada amb diversos seients per a que les autoritats eclesiàstiques i laiques poguessin tractar els assumptes de la ciutat». ⁹²¹

En la zona on es troba el Col·legi Oficial d'Arquitectes, a uns pocs metres a l'est de la catedral, les excavacions dels anys vuitanta del segle XX van identificar un edifici construït per naus o *aulae* que X. Aquilué va interpretar com el possible *episcopium* de la seu metropolitana.⁹²² Aquest autor no dubta en parlar d'una construcció vinculada al poder polític-ideològic, ja sigui per la seva ubicació en

⁹¹⁶ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 308.

⁹¹⁷ Cf. T. HAUSCHILD — A. ARBEITER, *La vil·la romana de Centcelles*, 151-156.

⁹¹⁸ Cf. E. RIU BARRERA, «L'arqueologia i la Tarragona feudal», 4.

⁹¹⁹ Cf. J.M. MACIAS SOLÉ et al., «Intervencions arqueològiques en la catedral de Tarragona: treballs del Pla Director (200-2002)», 231.

⁹²⁰ Consenci, *Ep.* 11*,9,2.

⁹²¹ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 308-309.

⁹²² Cf. X. AQUILUÉ ABADIAS, *La seu del Col·legi d'Arquitectes. Una intervenció arqueològica en el centre històric de Tarragona*, 114.

uns terrenys de titularitat oficial, ja sigui per la seva magnitud física. Tot i així els estudiosos consideren que falten elements per a donar un caràcter definitiu a la proposta, ja que podria correspondre també, per exemple, al *praetorium* del *comes*⁹²³ o a qualsevol altre edifici testificat per les fonts escrites. Al mateix temps, el segment cronològic que correspon a la fase constructiva de l'edifici — finals del segle V i principis del segle VI— coincidiria amb l'episcopat de Joan, que exercí el seu càrrec entre els anys 469 i 520: «per això resulta molt suggestiu — a la par que especulatiu— pensar que podria tractar-se d'un *episcopium* construït per aquest metropolità». Potser, substituïnt a un d'anterior, no tan sumptuós, de començaments del segle V, l'època de Consenci. Tanmateix, no s'ha trobat cap dada arqueològica que evidenciï on es trobava la seu abans de l'oficialització del cristianisme. Si suposem que la seu metropolitana es trasllada, directa i tardanament — al segle V— a l'antiga zona del pretori, sobre el temple d'August, on s'ubicava la seu en la centúria anterior?

Durant l'any 1971 es van realitzar unes excavacions a la plaça del Rovellat que determinaren l'existència d'un edifici d'ús religiós cristià d'època tardoantiga.⁹²⁴ A l'estar situat en una zona intramurs i marginal respecte al centre administratiu romà, tindria similituds amb la ubicació urbana de conjunts episcopals d'altres ciutats hispanes. Tot i així, la proposta d'A. Muñoz, J.M. Macias i J. Menchon es situar en aquesta plaça l'església de Sant Pere, mencionada en l'*Orationale Visigothicum*.⁹²⁵ Amb tot, cal destacar la varietat d'hipòtesis, a la que es suma el fet de que potser el conjunt episcopal es trobi en un lloc encara no explorat per l'arqueologia. A més, caldria determinar, si van coexistir de manera simultània dos grups episcopals, un de catòlic i

⁹²³ Consenci, *Ep.* 11*,4,3; 8,2; 12,1.

⁹²⁴ Cf. A. MUÑOZ MELGAR — J.M. MACIAS SOLÉ — J. MENCHON BES, «Nuevos elemento decorados de arquitectura hispano-visigoda en la provincia de Tarragona», 298.

⁹²⁵ Cf. J.M. MACIAS SOLÉ — J. MENCHON BES — A. MUÑOZ MELGAR, «De topografía urbana cristiana de Tarragona, a propòsit de dos documents medievals», 946.

un d'arrià, com va succeir a Barcino o Dertosa, a partir de l'ocupació visigoda de l'any 476. Però amb les dades actuals és impossible determinar-ho.

L'epístola 11* de Consenci a Agustí també apareix la notícia d'un monestir construït per Frontó: «*in civitate, inquit, Tarraconensi, in qua mihi monasterium instruxi*». ⁹²⁶ La font no proporciona cap informació específica de la situació topogràfica o la naturalesa d'aquest primitiu cenobi. S'ha interpretat com «la possible readaptació d'una mansió familiar com la modesta construcció d'un monjo sense comunitat», ⁹²⁷ si es considera que Consenci utilitza el terme «*monasterium*» per a designar la cel·la d'un sol monjo, cobra lògica el sentit literal de la frase «*mihi monasterium instruxi*», col·legint que el constructor també era una sola persona.

En la zona extramurs de la ciutat a prop del riu Francolí estava situada l'antiga necròpolis pagana i paleocristiana. La basílica excavada en aquella zona a finals dels anys vint del segle passat per Mn. Serra Vilaró en el sector meridional del Francolí té un caràcter martirial. És un recinte de tres naus i absis semicircular orientat a l'est. Va ser construïda al segle IV, «destruïda pels bàrbars cap a l'any 400 i novament restaurada, i va desaparèixer a finals del segle V». ⁹²⁸ En algun lloc no determinat s'allotjaven les relíquies dels tres sants. Els indicis epigràfics i la concentració de sepulcres dins i als seus voltants defineixen clarament una *tumulatio ad martyres*. L'epigrafia funerària revela un lloc d'enterrament *ad sanctos* entorn al lloc de repòs dels màrtirs locals. ⁹²⁹ En definitiva, la basílica té un clar caràcter funerari, com confirma un subsòl atapeït de tombes, algunes

⁹²⁶ Consenci, *Ep.* 11*,2,1.

⁹²⁷ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 324.

⁹²⁸ Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Las basílicas paleocristianas del suburbio occidental de Tarraco*, 214.

⁹²⁹ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 314.

certament anteriors, però altres plenament contemporànies al funcionament de l'edifici.

Si la basílica episcopal estava situada *intra muros*, que és el que es creu més probable, els enterraments dels bisbes i altres membres destacats del clergat, al menys durant el segle V, s'haurien efectuat per lògica en el lloc més prestigiós de totes les àrees funeràries actives en aquells moments; això és, en la necròpolis de Sant Fructuós, i més possiblement encara en la basílica dels màrtirs o algun dels seus mausoleus annexes. Malauradament cap de les inscripcions recuperades en la necròpolis poden ser atribuïdes amb seguretat a un bisbe, potser a causa de l'estat general de destrucció que presentava l'edifici, el qual es feia més evident encara en les criptes.⁹³⁰

La basílica té unes singularitats arquitectòniques que cal destacar: els mausoleus annexes, el baptisteri, el transsepte i el contraàbsis. Els paral·lels dels mausoleus annexats a la basílica ens duen directament a Roma, com fa notar Del Amo.⁹³¹ Primerament a la gran basílica martirial de la *urbs*: Sant Pere del Vaticà, a la qual s'hi anaren afegint mausoleus. També altres basíliques funeràries suburbanes, les anomenades circiformes, com Sant Pere, eren veritables cementiris coberts. La presència d'un petit baptisteri en una sala propera a la basílica meridional excavada per Mn. Serra pot haver estat un dels puntals per als que veuen aquí una basílica episcopal.⁹³² Certament els baptisteris s'associen a les catedrals, però no únicament. A Roma trobem en ple segle V *tituli* proveïts de baptisteri, per exemple en la basílica de Sant Climent.⁹³³

⁹³⁰ J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 259.

⁹³¹ Cf. M.D. DEL AMO, *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*. 237.

⁹³² Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 260-261.

⁹³³ Cf. F. GUIDOBALDI, «Gli scavi del 1993-95 nella basilica di S. Clemente a Roma e la scoperta del battistero paleocristiano. Nota preliminare», 459-491.

Alguns centres de pelegrinatge foren proveïts també de baptisteris, com els grandiosos conjunts orientals de Sant Simeó l'Estilita i Sant Menna, per posar dos casos ben coneguts. És a dir, que l'eix *martyrium–baptisterium* està ben contrastat en l'època en que ens movem, tant a Orient com a Occident.⁹³⁴ El baptisteri està col·locat en una petita estança poc definida, però que sembla de planta quadrangular i de dimensions molt reduïdes, situada a poca distància de la capçalera, però clarament independent, amb la qual potser estaria comunicada a través d'una estança allargada que contenia alguns enterraments.

L'accés monumental, encarat a la via era un pòrtic tetràstil amb escalinata central i sembla estar estructurat entorn d'un pati pròxim a la basílica. Diversos basaments quadrangulars indiquen amplis espais coberts. Malauradament la poca documentació conservada de tot aquest sector només permet especulacions. També s'ha proposat que el denominat mausoleu n. 17 correspongui, en realitat al contraàbsis de l'Església que contendria una tomba principal.⁹³⁵

J. López ha apuntat tanmateix que la basílica tindria, en el costat sud, un pati tancat per murs i un accés monumental. L'investigador apunta la possibilitat que aquestes edificacions, situades al sud de la basílica, corresponguessin al cenobi fundat pel bisbe Sergi (520–555),⁹³⁶ i fins i tot planteja la possibilitat que en aquest lloc hi hagués una hostatgeria per a peregrins.⁹³⁷ Tanmateix, reconeix igualment que podria ser l'episcopi que esmenta Consenci.⁹³⁸ En un *carmen* epigràfic de la *Anthologia Hispana*, dedicat al bisbe Sergi de Tarraco, es menciona la construcció d'un

⁹³⁴ Cf. P. PALOL SALELLAS, «El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos», 559-605.

⁹³⁵ Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 266-267.

⁹³⁶ Cf. *Íbid.*, 253.

⁹³⁷ Cf. *Íbid.*, 275.

⁹³⁸ Cf. *Íbid.*, 262

cenobi no molt lluny de la ciutat, segons s'indica literalment: «*haud procul ad urbe construxit cenobium*».⁹³⁹ Però desafortunadament el text no conté cap referència ni detall més, en cas de ser veraç la informació.

El que sobta és que cadascuna de les basíliques del Conjunt Paleocristià del Francolí tingui la capçalera diferent; semicircular l'una —la meridional— i quadrangular l'altra —la septentrional—, més encara quan deuen ser més o menys coetànies amb una distància que no deu superar els 30 anys. Primerament, la presència a Tarragona de l'absis de planta quadrangular en la basílica no ha de sorprendre perquè s'inscriu dins d'una tradició ben documentada per aquest moment.

Els absis quadrangulars són presents a l'àrea costanera de la Tarraconense: Mas Castell de Porqueres, Sant Menna, El Bovalar, i diverses basíliques baleàriques (Santa Maria a Mallorca, Es Fornàs de Torelló i l'Illa del Rei a Menorca). Aquestes darreres es daten, amb pocs elements degut a l'antiguitat de les excavacions, en el segle VI. Els exemples peninsulars al·ludits també semblen lleugerament més tardans que el de Tarragona, tot i que per a la primera fase d'alguns com Mas Castell de Porqueres es proposa una cronologia de mitjans de segle V.⁹⁴⁰

Un altre punt singular és el transsepte, entès com una nau transversal situada entre les naus i l'absis, present en la basílica septentrional del Francolí i molt probablement també en la meridional, excavada per Serra Vilaró. Arquitectònicament ambdós poden ser definits com transseptes independents continus.⁹⁴¹ Els transseptes independents continus són molt estranys, i en la pràctica només es coneix la basílica constantiniana de Sant Pere del Vaticà i la de Sant

⁹³⁹ RIT 939,4.

⁹⁴⁰ J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 265.

⁹⁴¹ Cf. P. TESTINI, *Archeologia cristiana*, 575-578.

Pau Extramurs de finals del segle IV que com se sap imita l'anterior. A més, en les cronologies en que ens estem movent els transseptes són del tot inhabituals a la Tarraconense i a Occident en general. De fet, aquests són els únics existents a Hispània. Per cercar el seu origen s'ha de recórrer novament a Roma, a la basílica de Sant Pere del Vaticà on, al final de les naus, s'alçava un transsepte que contenia la *memoria* de l'apòstol i que, segons Krautheimer, acollia les multituds que anaven a venerar les relíquies.⁹⁴²

Es rellevant també que l'altar de la basílica de la zona septentrional del Francolí se situava dins l'absis i no en el transsepte, seguint en això una tradició hispànica ben documentada. El transsepte i l'absis estaven a una mateixa cota, sobreelevats respecte de les naus, la qual cosa en certa manera està indicant dos àmbits ben diferenciats: un espai reservat al clergat i un altre al poble. Tanmateix els indicis porten a suposar que l'espai central del transsepte estava delimitat per cancells. Es desconeix si aquesta divisió del transsepte es va fer ja en una fase inicial o respon a una sistematització posterior.⁹⁴³ Podria plantejar-se que en un primer moment el santuari hagués abraçat l'absis i el transsepte, i que en un segon moment hagués reduït el seu espai a l'àrea central. També pot plantejar-se que des d'un principi el santuari hagués estat constituït per l'absis i la zona central de transsepte. Llavors i paral·lelament amb Sant Pere, es pot hipotetitzar que els fidels podrien haver tingut accés als braços del transsepte per al ritus de l'ofrena,⁹⁴⁴ però en realitat s'està molt lluny de poder esbrinar llur veritable funció.

Les evidències tarraconenses són clares en trobar el sentit a la funcionalitat dels contraàbsis, ja que disposaven d'una tomba principal adossada al mur occidental, col·locada transversalment

⁹⁴² Cf. R. KRAUTHEIMER, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, 63-64.

⁹⁴³ Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 266.

⁹⁴⁴ Cf. R. KRAUTHEIMER, «Il transetto nella basilica paleocristiana», 283-290.

respecte a l'eix de l'edifici. Les restes apreciables per les fotografies i la documentació planimètrica permeten definir un gran sepulcre monumentalitzat que arquitectònicament és posterior a l'absis, però que en base al paral·lel present en la basílica septentrional excavada al 1994 es considera cronològicament contemporani:

El caràcter de tomba privilegiada és evident. Altres tombes menys importants s'ubiquen en l'interior de l'àmbit. En la nova basílica es dona el mateix cas: una tomba principal amb la mateixa situació que l'anterior, i un sepulcre secundari en l'interior de l'àmbit. Aquí s'ha pogut constatar amb claredat que el sepulcre privilegiat és contemporani a l'estructura contraabsidial, ja que els murs de *caementicium* estan perfectament lligats.⁹⁴⁵

La necròpolis associada al temple ocupa el subsòl de l'ambulacre de l'atri, així com el subsòl de la basílica. Es tracta d'enterraments senzills «corresponent, en la seva major part, a individus adults d'ambdós sexes, sense pràcticament aixovar ni restes d'ornamentació personal, i amb algunes inscripcions funeràries»,⁹⁴⁶ entre els que destaca l'epígraf del segle V de la beata Tecla, verge consagrada, un epitafi que ha permès plantejar als investigadors la possibilitat de que el lloc fos una basílica monasterial.⁹⁴⁷ Tot i així, aquest no és un argument prou sòlid per fer tal afirmació. A Roma ja s'ha demostrat que el fet de trobar inscripcions de *virgines Dei* en basíliques cementiri als extraurbanes no pressuposa de monestirs en èpoques reculades.⁹⁴⁸

El fet que fos un monestir dotaria de cert sentit a la resta d'edificacions que componen el conjunt, de funció desconeguda, i

⁹⁴⁵ J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 267.

⁹⁴⁶ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 318.

⁹⁴⁷ Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 145-146.

⁹⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, 270.

donaria llum al fort contrast que hi ha entre el luxe dels enterraments de la basílica del sector meridional i l'austeritat dels de la basílica del sector septentrional, més en consonància amb les formes monacals. A la vegada, també explicaria «la baixíssima taxa de mortalitat perinatal en relació amb la època observada en la necròpolis».⁹⁴⁹ En definitiva, es planteja la hipòtesi que el conjunt del sector septentrional del Francolí fos un possible monestir *ad sanctos* respecte a la veïna basílica del sector meridional que custodiaria les relíquies de Fructuós, Auguri i Eulogi. D'aquesta manera, la basílica septentrional «amb les tombes de la comunitat que les custodiava, formaria el major dels mausoleus de l'extensa necròpolis paleocristiana del Francolí».⁹⁵⁰



Il·lustració LVIII. Necròpolis paleocristiana de Tarragona

Les diverses singularitats d'aquesta basílica la converteixen en un *unicum* a Hispània. S'expliquen en funció de la importància de Tarraco com a capital de la Tarraconense i per l'estreta relació que va mantenir sempre amb Roma i les províncies africanes. També per la

⁹⁴⁹ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 318.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, 319.

seva cronologia reculada, en un moment en que l'arquitectura constantiniana era un model a imitar. Si analitzem els diferents ambients es pot definir a aquesta basílica com un edifici eclèctic. Així, dos dels ambients arquitectònics més significatius, el transsepte i l'atri, estan presents en la basílica de Sant Pere del Vaticà i en cap més basílica hispànica, si exceptuem el transsepte de la basílica de sant Fructuós. La presència de contraòbsis en les dues basíliques duu a relacionar-les amb basíliques africanes i altres d'hispàniques. No hi ha dubte que el que s'anomena «Conjunt Paleocristià del Francolí» es configura com el complex de caire martirial més imponent d'Hispania. És lògic, si tenim en compte que en aquesta època Tarraco era capital i que comptava amb els primers màrtirs coneguts de les terres hispàniques.⁹⁵¹

En època visigoda la ciutat serà important, encara que menys que Barcino. A la segona meitat del segle VI es construeix una basílica a l'amfiteatre, dins d'un context cultural de veneració i exaltació de màrtirs.⁹⁵² El projecte constructiu va ser realment complicat degut al seu emplaçament: a la fosa transversal sud, just on els màrtirs, segons indiquen les fonts, van esperar el moment de la seva execució. A més, el sector occidental de l'església era considerat com el lloc del *martyrium* de Fructuós, Auguri i Eulogi.⁹⁵³ Llavors, l'existència d'una cripta en aquesta zona sembla plenament lògica. L'absis de l'església és l'element que s'ha conservat en pitjors condicions. La fonamentació, en la seva part interior, presenta una forma d'arc de mig punt, lleugerament ultrapassat, el qual li confereix la semblança d'un arc de ferradura, com ha sigut descrit i qualificat per tots els investigadors. Però en opinió dels arqueòlegs que van

⁹⁵¹ Altres ciutats que tingueren martyria no són ben coneguts (Valentia, Complutum, Gerunda) o bé la seva monumentalització és d'una cronologia més avançada (Emerita). Cf. J. LÓPEZ VILAR, *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco*, 275.

⁹⁵² Cf. M. PÉREZ MARTÍNEZ, *Tarraco en la antigüedad tardía*, 256.

⁹⁵³ Cf. C. GODOY FERNÁNDEZ, *Arqueología i litúrgia. Esglésies hispàniques (segles IV al VIII)*, 198.

realitzar l'excavació, la falta d'evidències de l'estructura de l'alçat fa agosarat adscriure'l a les tipologies de construccions en arc ferradura.⁹⁵⁴



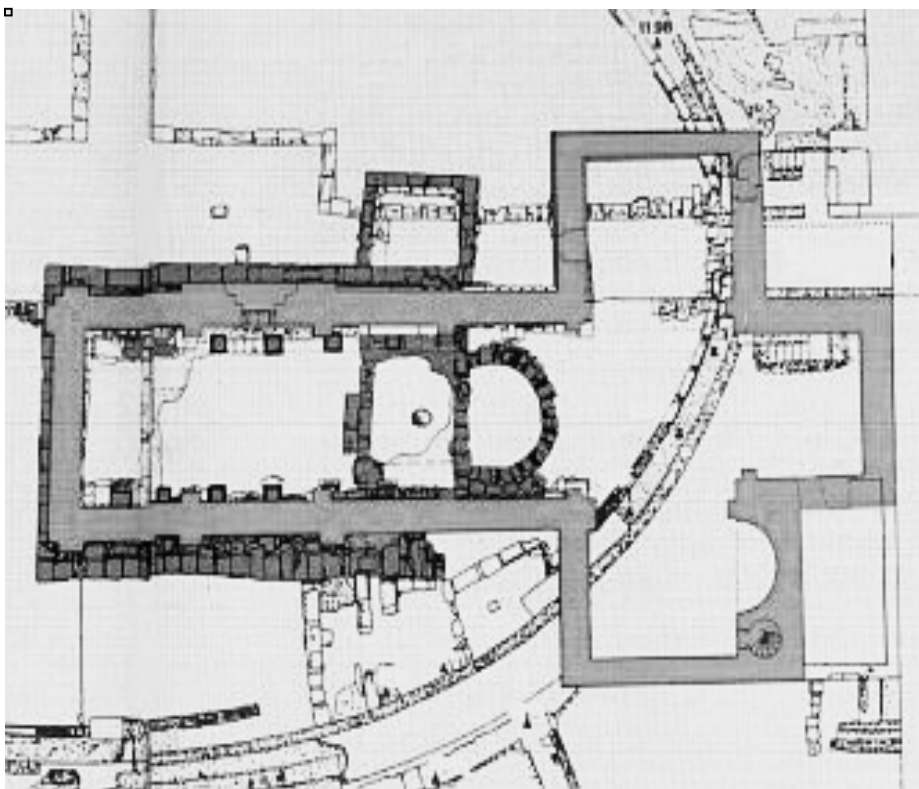
Il·lustració LIX. Basílica de l'amfiteatre de Tarraco

Davant l'absis hi ha un àmbit rectangular, de la mateixa amplada que la nau central, pavimentat amb *opus signum* i lleugerament realçat del terra de la resta e la nau central i en les naus laterals. Estava delimitat per cancells que tenien una obertura en la seva part centra, cap a la nau per una petita porta de 1'20 m. d'amplada.⁹⁵⁵ Al mig d'aquest àmbit s'ha conservat un forat de 0,75 m. de diàmetre que els excavadors interpreten com el lloc on encaixaria el *stipes* monolític d'un altar, tant freqüent a l'època

⁹⁵⁴ Cf. C. GODOY FERNÁNDEZ, *Arqueologia i litúrgia. Esglésies hispàniques (segles IV al VIII)*, 199.

⁹⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, 200.

visigoda. Si es cert que els fidels podien accedir a aquest espai litúrgic, s'hauria de pensar en l'existència d'un itinerari de culte o pelegrinatge. També hi ha la possibilitat que en el *sacrarium* es guardessin relíquies, diferents a les de l'altar, que conferirien a aquest ambient una funcionalitat de *martyrium*, a més de la de *sacrarium*, la compatibilitat dels quals està demostrada sobradament.⁹⁵⁶ A aquesta cambra podia accedir també el clergat des de l'espai interior anterior a l'absis. Durant el segle XII es va edificar damunt de l'església visigoda, una de romànica, la de Santa Maria del Miracle.



Il·lustració LX. Basílica visigòtica (segle VI) sobre les ruïnes de l'amfiteatre romà en color gris fosc. El color gris clar delimita l'església romànica.

⁹⁵⁶ Cf. C. GODOY FERNÁNDEZ, *Arqueologia i litúrgia. Esglésies hispàniques (segles IV al VIII)*, 199.

L'antic grup episcopal d'Urgellum ocupava un turó situat al costat de la confluència dels rius Segre i Valira, en l'actual població de la Seu d'Urgell (Lleida). No hi ha evidències d'uns antecedents romans clars de la ciutat ni tampoc de que fos un nucli emmurallat, tan sols queda suposar-ho. La primera notícia sobre aquesta seu és de l'any 531 i les dades arqueològiques no permeten realitzar cap suposició amb anterioritat a aquesta data. En aquest sentit, A. Pérez Almoquera suggereix un origen cronològic similar al d'Egara (ca. 450).⁹⁵⁷ La tradició historiogràfica havia considerat des d'un començament i abans de fer qualsevol prospecció arqueològica que la seu episcopal tardoantiga estaria situada en lloc preeminent i central del turó, on es troba l'actual població de Castellciutat. Però els últims estudis arqueològics de finals del segle XX han obert una nova hipòtesi: la continuïtat respecte a la catedral actual.⁹⁵⁸

De totes maneres, «res s'oposaria a que el grup episcopal premedieval d'Urgellum hagués tingut dos ubicacions: una primera localització en el pla de La Seu d'Urgell — durant el Baix Imperi— i una segona en el turó de Castellciutat — possible trasllat motivat per la necessitat de fortificar-se».⁹⁵⁹ Si es revisa la documentació de finals del segle VIII i començaments del IX, on apareix la construcció de la majoria d'esglésies i monestirs, diversitat de conflictes jurisdiccionals i una multiplicitat de xarxes eclesiàstiques, s'intueix un fort substrat d'època visigoda, però que no es pot contrastar, en l'actualitat, amb dades arqueològiques.

⁹⁵⁷ Cf. A. PÉREZ ALMOQUERA, «De la *Arketurki* prerromana a la *Vrgellum* visigoda, ¿Una continuidad?», 160.

⁹⁵⁸ Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 284.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, 283.

CIUTAT (SEU EPISCOPAL)	PRIMERA REFERÈNCIA CONEGUDA DE LA SEU (FONTS ESCRITES)	UBICACIÓ DE LES RESTES ARQUEOLÒGIQUE S CONEGUDES	REFERÈNCIES A COMUNITATS MONÀSTIQUES (FONTS ESCRITES) I POSSIBLE LOCALITZACIÓ
TARRACO	Abans de 259	Primer extramurs? Després a prop de les muralles en la zona administrativa (<i>praetorium</i>)	<i>Monasterium</i> (cel·la?) de Frontó, principis de segle V, sense localització. Poema sepulcral del bisbe Joan (470–520) lloant la bona regència dels monjos. Cenobi fundat pel bisbe Sergi (520–555), possible localització en la zona extramurs del Conjunt Paleocristià del Francolí?
CAESARAUGUSTA	Abans de 303	Intramurs, a prop de les muralles	Cenobi del bisbe Joan, que apareix documentat com abat abans d'accedir a l'episcopat (619–631). Probable monestir annex a la basílica dedicada a santa Engràcia i els 18 màrtirs de la zona extramurs de la ciutat
BARCINO	Abans de 344	Intramurs, a prop de les muralles	Construcció, a càrrec del bisbe Quirze (~640–666) d'un monestir al costat del sepulcre de santa Eulàlia. Possible ubicació extramurs a Santa Maria de les Arenes, antic amfiteatre romà i actual església de Santa Maria del Mar?

GERUNDA	Abans de 404–405	Intramurs, a prop de les muralles?	Monestir fundat per Joan de Bícilar (540–621), monjo i bisbe de Girona, possiblement en el marc d'un cenobi ja existent. Probable zona extramurs de la ciutat o d'una localitat veïna.
OSCA	Abans de 419	Intramurs, a prop de les muralles	Sense dades
ILERDA	Abans de 419	Intramurs, a prop de les muralles?	Sense dades
TURIASO	Abans de 449	Intramurs, a prop de les muralles	Sense dades
EGARA	Cap a 450	Grup episcopal aïllat?	Sense dades
CALAGURRIS	Abans de 463–464	Intramurs	Existència d'un cenobi a prop o dintre de la ciutat episcopal on pertanyia l'abat Citroni (finals segle VII). Possible localització a l'actual Ermita de los Santos Mártires, extramurs
AUSA	Abans de 515	Intramurs, a prop de les muralles	Sense dades
DERTOSA	Abans de 516	Intramurs, a prop de les muralles	Sense dades

EMPORION	Abans de 516	Intramurs	Monestir cenobític de l'abat Secorius (finals segle VII). Amb funcions de panteó episcopal? Possible localització en la zona extramurs de l'actual Església de Santa Margarida
VRGELLUM	Abans de 531	Intramurs, a prop de les muralles?	Sense dades
PAMPILONA	Abans de 589	Intramurs, a prop de les muralles	Sense dades
AUCA	Abans de 589	Intramurs?	Sense dades

6.4. TOPOGRAFIA DEL MONACAT RURAL TARRACONENSE

No es pot deixar de banda en l'àmbit rural, el fet de l'ocupació esporàdica de les coves i grutes de muntanya, al final de l'antiguitat, i el que això pot significar. S'ha considerat aquests llocs com a punts de refugi en moments de perill, causats per problemes d'inseguretat i de crisis pròpies d'aquesta època. Una altra hipòtesi plausible i suggeridora és la que defensa la utilització de les coves com un lloc d'estada temporal per a pastors, a causa d'una intensa activitat ramadera en aquestes zones, en un moment, al final de la tardoantiguitat, en el que s'havia restaurat la transhumància. Des de temps antics les coves han format part de l'imaginari col·lectiu en el folklore europeu. Tenen quelcom de màgic i misteriós, doncs poden conduir cap a altres mons o amagar tresors en el seu interior. Han estat associades a la fertilitat i la regeneració, com imatge de la matriu còsmica de la terra.⁹⁶⁰ La mort, lluny de ser el final, és concebuda com la tornada a la terra, és a dir, a la matriu, a l'origen i per tant es tracta d'un tornar a començar, d'un procés de regeneració. D'aquesta manera, les coves esdevenen llocs sagrats, amb una forta relació amb les divinitats paganes. També en el pensament neoplatònic la cova era un símbol còsmic, un signe del poder de la naturalesa que desperta la percepció d'una presència religiosa per al qui es sap contemplant quelcom superior. Així doncs, el cristianisme hereta i reforça a la vegada aquestes idees de mort i regeneració, centrant-se en el naixement, mort i resurrecció de Crist.

Els Evangelis no mencionen una cova com lloc de naixement de Jesús tot i que tradicionalment s'ha considerat així.⁹⁶¹ Aquest costum prové del *Protoevangeli de Jaume*, un text apòcrif que data del segle II, que intenta mostrar la puresa de Maria des de la seva

⁹⁶⁰ Cf. M. ELIADE, *Herreros y alquimistas*, 40.

⁹⁶¹ Lluc 2,7 parla del pessebre, Mateu 2,11 cita expressament la paraula «oikos», casa.

infància i la seva virginitat fins i tot després del part.⁹⁶² Els escriptors cristians dels primers segles van relacionar el fet amb passatges veterotestamentaris,⁹⁶³ a més de relacionar a Maria amb la terra fecunda. A la vegada, es va iniciar la veneració com a lloc sagrat d'una cova situada a Betlem, on els devots i curiosos anaven a visitar-la. Posteriorment, amb la Pau de l'Església es va desenvolupar una intensa activitat arquitectònica en els llocs on segons la tradició haurien succeït esdeveniments claus en la vida de Jesucrist, i de nou es troben tradicions associades a coves: com l'església que va fer aixecar l'emperador Constantí en la cova-sepultura de Jesús o les esglésies que santa Helena va fer edificar sobre la cova del naixement a Betlem i sobre la Muntanya de les Oliveres a Jerusalem.

L'analogia entre cova i carn és de marcat caràcter simbòlic-somàtic i antropològic. La mariologia ajuda en molt a la identificació de la Mare de Déu amb la terra, que es converteix en muntanya i el seu úter en cova, on té lloc la nova creació i la restauració de l'ésser humà angèlic, novament creat, ésser humà que recupera la seva puresa adàmica prelapsària. Per això, en últim terme, la cova és també el símbol del paradís. A més, les muntanyes són llocs de molt difícil accés i, com el desert, al resultar deshabitades esdevenen un escenari procliu per a innumerables pràctiques acètiques. La distància no és tant física com simbòlica. Els anacoretas busquen un lloc separat per a poder fer front la batalla contra els dimonis. Aquest camí de purificació els ha de dur cap a la restauració de la seva relació amb la divinitat. El fenomen del monacat rupestre, acompanyat del simbolisme de la cova, ha deixat una forta empremta arqueològica en la major part del món cristià antic, especialment en l'àmbit mediterrani.

⁹⁶² Per a més informació sobre els evangelis apòcrifs es pot consultar PUIG, A., *Els evangelis apòcrifs*, vol. I, Barcelona: Proa 2008; SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios apócrifos*, Madrid: BAC 2006.

⁹⁶³ Cf. Is 33,16.

La historiografia especialitzada ha assumit que el monacat rupestre es va donar principalment a Palestina o Capadòcia, els últims estudis també l'han associat a l'Alt Èufrates siri. Tot i així, encara hi ha una creença generalitzada de que aquestes formes de cristianisme primitiu no van arribar a la península ibèrica, o que ho van fer molt lleument. Precisament, una de les poques mencions literàries al respecte és realment primerenca, el concili de Saragossa del 380. Entre altres condemnes, alguns cànons d'aquesta reunió antipriscil·lianista deixaven bastant clar l'existència de persones, cristians titllats d'heretges, que s'amagaven a les muntanyes, apartant-se en cel·les i recessos espirituals, les coves. El fet d'aquesta fugida a les muntanyes i d'un rigorós ascetisme, tant corrent i admirat en el monacat oriental—com ja s'ha vist—era condemnat i denunciat pels jerarques eclesiàstics hispanes com una autèntica pràctica herètica.

6.4.1. La Rioja

L'arqueologia està demostrant que durant l'Antiguitat Tardana en diverses regions hispanes aquesta pràctica va haver de ser més general del que es pensava. El procés va ser sempre el mateix. Els anacoretas i solitaris van donar pas a un vertader moviment de masses, convertint el que era un eremitori amb un únic habitant en comunitats complexes, amb diferents matisos però amb un denominador comú, la vida monàstica.

Les fonts reiteren sempre un paradigma, com per exemple el cas de sant Emilià: l'asceta es retira en soledat, però la seva fama transcendeix i passa a acollir a un o dos deixebles que volen seguir els seus passos. Això porta a la necessitat d'establir de manera progressiva una sèrie de normes de conducta, d'habitabilitat, de convivència, així com a la construcció de nous espais indispensables, com capelles, refectoris o cel·les. Qualsevol activitat humana capacita

la creació d'un registre arqueològic, una resta material. El monacat rupestre no és una excepció.

Les prospeccions que des de fa dues dècades realitza l'Institut del Próximo Oriente Antiguo en l'Alt Èufrates siri han possibilitat la localització d'un bon nombre d'espais rupestres que sense cap dubte estan relacionats amb el fenomen del monacat cristià primitiu.⁹⁶⁴ S'han descobert autèntics complexos monacals en les riberes de l'Èufrates i del Sayur, un dels seus afluents, amb coincidències sorprenents amb les coves de la comarca d'Arnedo, a La Rioja, en els seus aspectes morfològics. La zona de l'Alt Èufrates siri planteja un allunyament del soroll de la *urbs*, però mantenint sempre des de l'entrada de la cova o a l'entorn d'ella, un punt des d'on observar el nucli de població més proper. Això és un aspecte importantíssim, ja que la comunitat monàstica depèn de la ciutat o llogaret o de les vies de comunicació que la porten a ella, tot i que preval certa voluntat d'autosuficiència. D'aquesta manera, els llocs realment inaccessibles són una minoria.

Les coves de la zona de l'Alt Èufrates i de La Rioja tindrien unes característiques similars amb les laures palestines de les que ja s'ha parlat anteriorment. Res a veure amb els monestirs de Síria septentrional, entorn a Alep, que es caracteritzen per quedar estructurats mitjançant grans moles constructives, que evident, donades les seves dimensions espectaculars, han aconseguit romandre en peu després d'un mil·lenni i mig. L'erosió, la sedimentació i els processos atmosfèrics només han permès que arribin a nosaltres una petita part de lo que van ser aquestes *laurae*. L'accés a aquest tipus de recintes no és pas senzill, ni tan sols està indicat. Els exemples més espectaculars articulen els seus accessos per mitjà d'escalinates tallades en la roca.

⁹⁶⁴ Cf. J.G. GÓMEZ CARRASCO, «La cueva como vivienda en el Alto Éufrates sirio: apuntes para su investigación», 417-426.

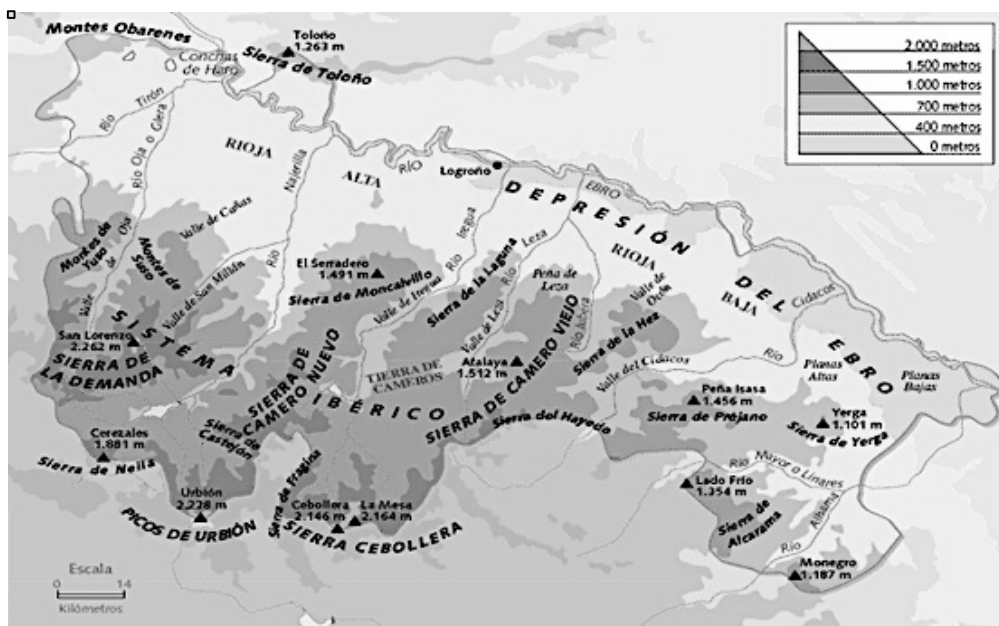


Il·lustració LXI. Escala tallada a la roca que uneix un monestir amb una església rupestre situada al cim de la muntanya. Magara Sarasat (Síria)



Il·lustració LXII. Escala tallada a la roca que uneix la rambla amb un seguit de cel·les monacals, Arnedo (La Rioja)

En La Rioja, principalment en la comarca d'Arnedo, els marges, cingles i espadats dels rius Iregua, Leza, Jubera, Cidacos i Queiles són l'àmbit elegit per obrir les estructures rupestres.⁹⁶⁵ Aquests emplaçaments elevats, desafiant a la gravetat i el vertigen, aporten a cada un dels conjunts eremítics unes característiques completament espectaculars.



II-lustració LXIII. Mapa físic de La Rioja

Entre els assentaments més destacats de la regió estan: Cueva Grande de Monte Cantabria en Logroño; Cueva de Los Llanos, Cueva de Cienta i Monasterio ed San Miguel en Arnedo; Cueva de Santa Eulalia Somera en Arnedillo i Covancha de Garona en Leza de Río Leza.⁹⁶⁶ La localització més comú és als peus d'una via romana.

⁹⁶⁵ Cf. A. EGEA VIVANCOS, «Monacato rupestre en La Rioja y en el Alto Éufrates sirio. Puntos de contacto», 802.

⁹⁶⁶ En Govancha de Garona, l'equema de *laura* palestina es compleix de manera evident, existint diverses ermites entorn a una petita església, on els eremites es reunien eventualment.

Els columbaris del riu Iregua apareixen en els cingles del riu, sent la seva vall el camí natural entre la l'altiplà sorità i la Vall de l'Ebre, desenvolupant-se en època romana la via que unia Varea i Numantia.⁹⁶⁷ L'espectacular conjunt del riu Cidacos, també té relació amb la presència de la via entre Calagurris i Numantia. És el cas de la Cueva de Santa Eulalia Somera en Arnedillo.⁹⁶⁸



Il·lustració LXIV. Riu Cidacos en el seu pas per Arnedillo

Les formes i plantes de les coves són variades. La Cueva de los Llanos forma un paral·lepíped de planta més o menys regular.⁹⁶⁹ La Cueva de Santa Eulalia Somera posseeix quatre espais

⁹⁶⁷ Cf. MP. PASCUAL MAYORAL, «Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica», 88.

⁹⁶⁸ Un estudi concret d'aquesta cova es pot trobar en GONZÁLEZ BLANCO, A. et al., «La Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* 16 (1999) 163-178.

⁹⁶⁹ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO et al., «La Cueva de los Llanos», 133-148.

comunicats entre si, amb dues entrades i dues finestres.⁹⁷⁰ El Monasterio de Santa Lucía de Ocón, obert a la cara sud d'un petit pujol, està conformat per dos coves de planta rectangular amb una cova agregada de planta de creu grega.⁹⁷¹

Generalment, un cop a l'interior, l'entrada sol comunicar directament amb un espai que serveix de vestíbul, tot i que altres vegades enllaça amb una sala d'ús comú. Aquest espai intermedi entre l'exterior i el propi monestir sol estar bastant obert a l'exterior, molt ben il·luminat. Les portes i els bancs suggereixen la possibilitat que el cenobi rebés visites ocasionals, de germans o germanes d'altres comunitats o de joves postulants interessants en iniciar-se.



Il·lustració LXV. Accés tallat a la roca d'un dels eremitoris d'Arnedo

Una de les esglésies del Patio de los Curas d'Arnedo conserva restes molt erosionades d'un banc tallat al llarg del lateral.⁹⁷² La morfologia de la cel·la està caracteritzada per la incomoditat, la foscor i la humitat. L'asceta no podria romandre de peu ni gitar-se al ser les habitacions baixes i estretes. També difícilment podria compartir espai amb altres persones dins la cel·la, quelcom comprensible si el que es buscava era la solitud. Les petites finestres tenien com objectiu establir comunicació visual, l'escoltar o rebre aliment de

⁹⁷⁰ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO et al., «La Cueva de Santa Eulalia Somera», 163-178.

⁹⁷¹ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO — MP. PASCUAL MAYORAL, «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón», 249-258.

⁹⁷² Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO et al., «Epigrafia cristiana en una iglesia rupestre de época romano-visigoda en Arnedo», 1130.

l'exterior sense pertorbar l'oració. S'han constatat lucernaris, el que porta a reflexionar sobre les activitats nocturnes en els monestirs. Si a la vigília, l'oració continua, individual o comú, se l'afegeix una probable presència de llibres en aquests recessos, la presència de gresols es tornaria indispensable. El repetir salms o càntics de memòria no entra en conflicte, ni molt menys, amb un us de llibres cada cop major, tradició que convergeix en la gradual creació de biblioteques i en la difusió dels ensenyaments cristians per mitjà d'escoles o centres de formació. La presència de fornícules i nínxols de totes les grandàries, formes i seccions possibles, porta a pensar en la col·locació d'objectes, com per exemple, llibres, rotlles litúrgics, plats, imatges o crucifixos.⁹⁷³

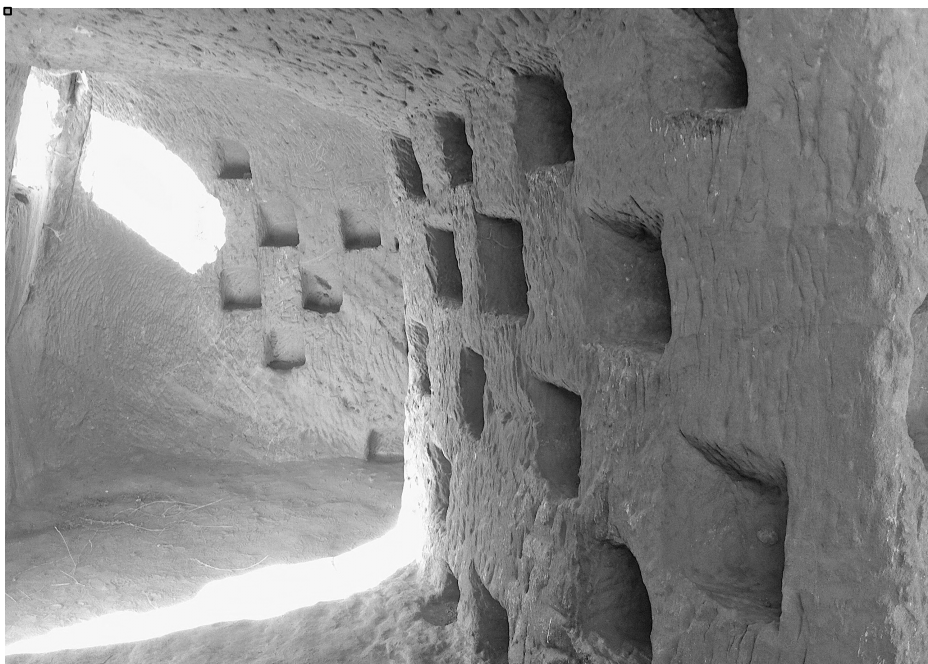


Il·lustració LXVI. Cueva de los Llanos, Arnedo

⁹⁷³ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO — M.P. PASCUAL MAYORAL, «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón», 257.



Il·lustració LXVII. Cueva de Cienta, Arnedo



Il·lustració LXVIII. Cueva de Santa Eulalia Somera, Arnedillo

Tot i així, la identificació de la seva exacta funcionalitat es impossible en la majoria d'ocasions. També, cal situar en un context clarament cristià molts dels diversos columbaris localitzats en les rodalies d'una església, en el seu interior, en la paret d'una cel·la o en un hipogeu reutilitzat per un asceta per retirar-se. Pràcticament totes les coves de la vall del riu Cidacos posseeixen decoració a mode de columbari. Les de majors dimensions són la Cueva de los Llanos i la Cueva de Cienta en Arnedo i la Cueva de Santa Eulalia Somera en Arnedillo.

En la tota la Península Ibèrica existeixen importants eremitoris medievals relativament ben coneguts, tanmateix des d'època tardorromana ja hi han vestigis d'aquest fenomen. Tot i no formar part de la província Tarraconense, i per tant fora dels límits estudiats, la Cova de la Camareta en Albacete estudiada pel prof. A. González Blanco, és un exemple molt important donada la seva pervivència sota la dominació musulmana. Ha aparegut epigrafia llatina i àrab, esgrafiada pels seus visitants com a prova de veneració dels màrtirs d'una manera formulària i repetitiva, i decoració en crismons, creus, pentalfes, etc.⁹⁷⁴ En l'àmbit geogràfic del nostre estudi, la investigació dels últims anys ha aportat algunes novetats molt destacables. Des de fa un temps es té constatada per a La Rioja l'existència d'habitacles rupestres decorats amb nínxols reticulats excavats en la roca. El professor González Blanco els va relacionar el fenomen monàstic emparant-se en paral·lels amb l'orient cristià, associant els nínxols amb columbaris, és a dir, llocs que servien per a la meditació dels monjos, potser perquè contenien calaveres o relíquies.

Molt a prop de Conchas de Haro, final oriental dels Montes Obarenes, en el límit entre La Rioja i Castella i Lleó, es troba el monestir de Santa María de Herrera, fundació cistercenca del segle XII.

⁹⁷⁴ Cf. I. BEJARANO ESCANILLA, «Las inscripciones árabes de la cueva de La Camareta», 323-378.



Il·lustració LXIX. Monestir de Santa María de Herrera

A uns passos del monestir, descendint en el camí cap a l'Ebre, es troben les coves que donen nom a Sierra Gobera. Aquestes coves són artificials i apunten a una connexió amb l'Antiguitat Tardana. Les seves dimensions i arquitectura són poc freqüents en aquesta zona. Formen un complex molt important que sembla comptar amb església i restes de morades molt nombroses. No és d'estranyar, doncs, era una regió de rellevant importància econòmica minera, agrícola i ramadera.⁹⁷⁵ Els hagiòtopònims que s'han documentat en la zona no poden ser casualitat: «Sant Fèlix amb la seva ermita en el cim de Bilibio, és un lloc ja llegendari en la història cristiana de la zona des del segle V quan sant Emilià va venir amb ell a aprendre espiritualitat».⁹⁷⁶ Els estudis dubten entre dos datacions diferents per a aquestes coves: o bé en els segles IV–VI o bé entre el VIII–IX, dues

⁹⁷⁵ Cf. I. ALONSO MARTÍNEZ et al., «Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano?», 688

⁹⁷⁶ Cf. Ibíd., 689.

èpoques precisament d'intensa obscuritat documental respecte al monacat hispànic. Falta una prospecció perminoritzada de les coves, amb especial atenció a possibles destruccions en època àrab.

La cova gran o recinte I ocupa la posició més alta, la planta de la qual és assimilable a un triangle rectangle; es compon de dues galeries —designades com A i B— perpendiculars en el sentit est-oest una i nord-sud l'altra, amb una lleugera pendent ascendent a mesura que s'aprofundeix en les cavernes. El recinte es complementa amb corredors oblics ubicats al sud dels anteriors. L'estat de conservació és acceptable en general. El fet que siguin les galeries obliqües les que donen sortida a la superfície, desmunta la hipòtesi d'un possible ús miner, suggerint més aviat que s'està davant d'un espai cenobial.⁹⁷⁷ La cova baixa o recintes II i III es troba per sota i a l'esquerra del camí actual que ascendeix al monestir de Santa Maria d'Herrera. El recinte II està format per les coves que encara es conserven, mentre que les del recinte III han desaparegut, quedant a l'est com a testimoni un mur amb àbsides.

Aquest mur marca el límit per l'est de la cova baixa, ja que darrere d'ell, es troba una espècie de piscina i el barranc cap a la vall, és a dir, no hi ha possibilitats físiques de perllongar la cova en aquest sentit. El recinte III ha estat evidentment utilitzat com una cantera i el recinte II, també evidentment, ha estat respectat per impedir que el camí s'ensorrés. El camí ha configurat llavors la forma en que actualment trobem el jaciment.

Les coves estan excavades en terreny arenisc, no en roca, conformant l'espai de corredors o naus irregulars separades per gruixuts pilars de planta irregular i perfil còncav. El sostre es abovedat amb arestes irregulars en el creuer de les galeries. Els murs que

⁹⁷⁷ Cf. I. ALONSO MARTÍNEZ et al., «Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano?», 700.

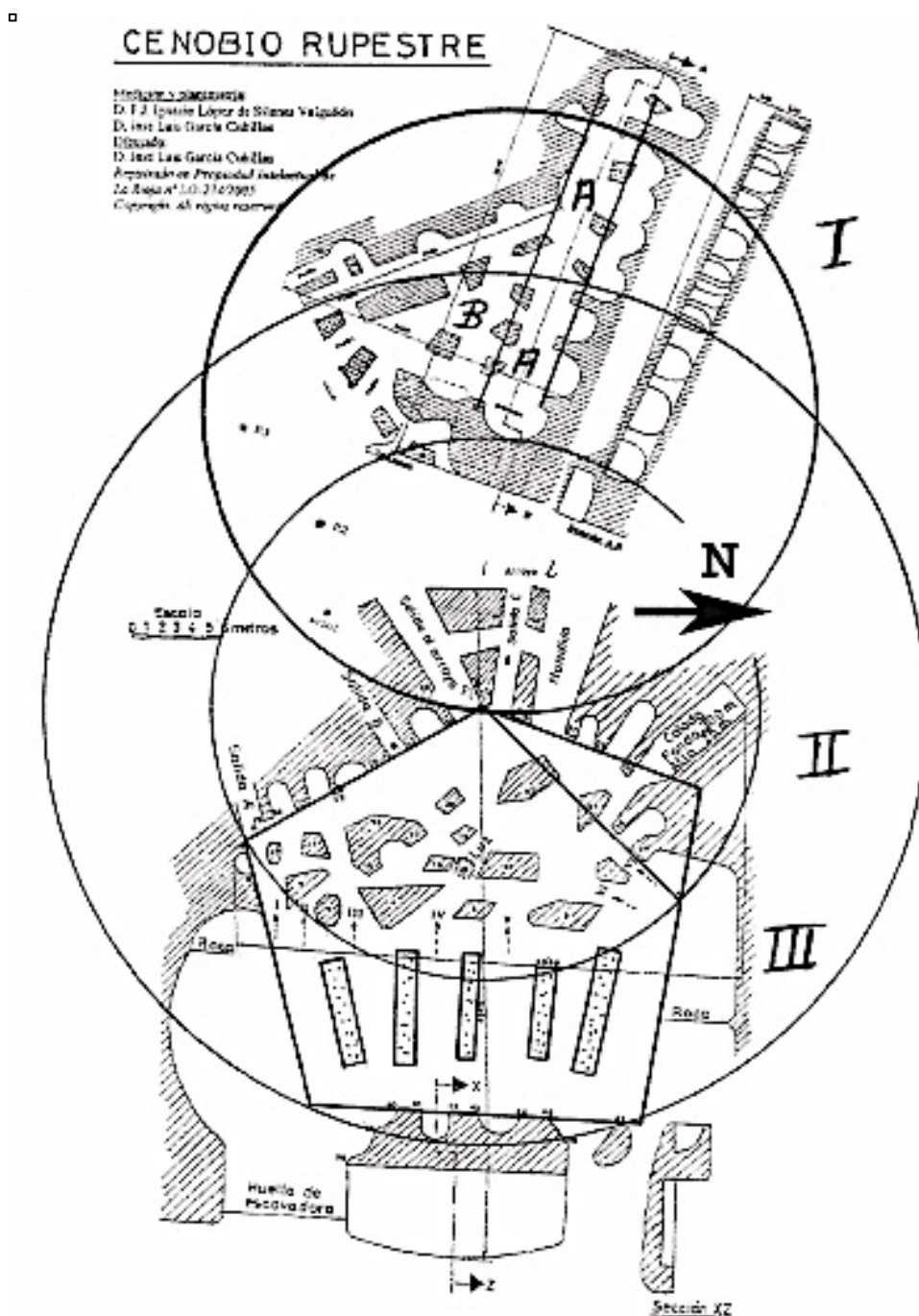
delimiten les coves presenten àbsides de profunditat diferent amb planta semicircular i bòveda de quart d'esfera.



Il·lustració LXX. Corredor d'ingrés a la cova gran, Haro

El plànol d'enllaç de les coves alta i baixa,⁹⁷⁸ vincula les aristes exteriors dels pilars segon i tercer —començant a comptar per l'esquerra— de la façana oriental de la cova alta, amb els punts marcats com «salidas A, B i C», i el punt de «Luz» de la cova baixa. Els investigadors van confrontar les referències d'ambdues coves mitjançant doble triangulació entre aquests elements i altres intermedis com les pedres —P1, P2, P3 i P4— i l'«árbol» referenciats al plànol.

⁹⁷⁸ El plànol es pot observar en I. ALONSO MARTÍNEZ et al., «Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano?», 707



Il·lustració LXXI. Plànol i representació geomètrica de les proporcions i interrelacions del conjunt de les coves eremítiques d'Herrera/San Felices (ALONSO MARTÍNEZ, 2006)

Mitjançant aquesta tècnica, es va posicionar la distància entre les dues coves i la seva orientació relativa. La comunicació entre les coves alta i baixa es realitza per la «salida del arroyo» de la cova baixa i les obertures del barranc est de la cova alta. «Crida l'atenció que la càmera baixa del recinte alt estigui alineat amb la "salida C" de la cova baixa, mostrant una altra possible via de comunicació entre ambdues vies».⁹⁷⁹

Les coves alta i baixa no presenten el mateix eix, sinó que hi ha un canvi de direcció de l'eix al passar d'una a l'altra, això es deu a que la cova alta no podia continuar—se cap a l'est en aquesta direcció, ja que a pocs metres de les seves apertures a l'est està el precipici cap a la vall. Aquest fet, ens dóna dues informacions: primer, que la cova més antiga és l'alta —ja que si el recinte matriu hagués sigut la baixa no hauria fet falta canviar la direcció a l'existir espai suficient en la muntanya— i, segon, que l'ampliació de la cova va exigir un canvi de direcció de l'eix, per aconseguir una unitat espacial del conjunt, on es diferencien clarament els espais i la seva geometria, la cova alta en forma triangular i la baixa pentagonal.



Il·lustració LXXII. Creus de l'entrada de la cova alta

La primera impressió que dóna la cova en el seu conjunt és el ser lloc de reunió d'una col·lectivitat. És molt probable que homes i dones romanguessin separats en el mateix espai, els homes cap a l'interior i les dones cap a la dreta, per la nau primera, àmplia i molt clara, quedant-se en ella.

⁹⁷⁹ I. ALONSO MARTÍNEZ et al., «Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano?», 702.

La litúrgia segurament es celebrava en l'angle principal per les seves característiques arquitectòniques i la seva situació estratègica. Per la importància de l'iconòstasi, es veu la influència del ritus mossàrab, molt influenciat pel bizantí.⁹⁸⁰ També es constata que en el creuament d'ambdues naus hi ha un espai enriquit arquitectònicament amb una ampliació de les dues naus en direcció SE amb altres naus menors que no eren estrictament necessàries per a donar pas als homes cap a la seva nau d'ubicació, sinó que formen part de l'espai litúrgic que tindria lloc en aquest centre geogràfic.

Els espais creats per aquestes pseudonaus són particularment aptes per a celebracions litúrgiques i les seves processons i per a reunions culturals i espirituals de monjos i monges.⁹⁸¹ És molt probable que el monacat en aquesta zona sorgís en temps d'invasions, on tot lloc era insegur. Amb motiu de la invasió àrab tals monjos haguessin viscut com mossàrabs, si bé els mossàrabs en un moment quan no es diferenciaven dels cristians lliures més que en la submissió política probablement pactada. Després de la reconquesta la vida es va recuperar, amb l'ocupació cistercenca.

En la mateixa comarca d'Haro, La Rioja, resulta curiosa la toponímia de la població de Cellorigo (en llatí, *Celloricum*). Sembla tenir cert grau de parentiu amb cella, celda, cova o monestir i també amb construccions complementàries de la fortalesa. A prop del poble trobem l'ermita de Nuestra Señora del Barrio. Està en ruïnes, però manté un arc lleugerament tancat que l'emparenta amb l'arquitectura visigòtica. Hi ha a l'església del poble dos capitells relativament petits de traça mozàrabe o visigòtica. Al peu dels riscos fortalesa, a sota de l'església, hi ha una bodega que té el seu origen en una cova artificial profunda. També hi ha una cova natural.

⁹⁸⁰ Cf ⁹⁸⁰ I. ALONSO MARTÍNEZ et al., «Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano?», 704.

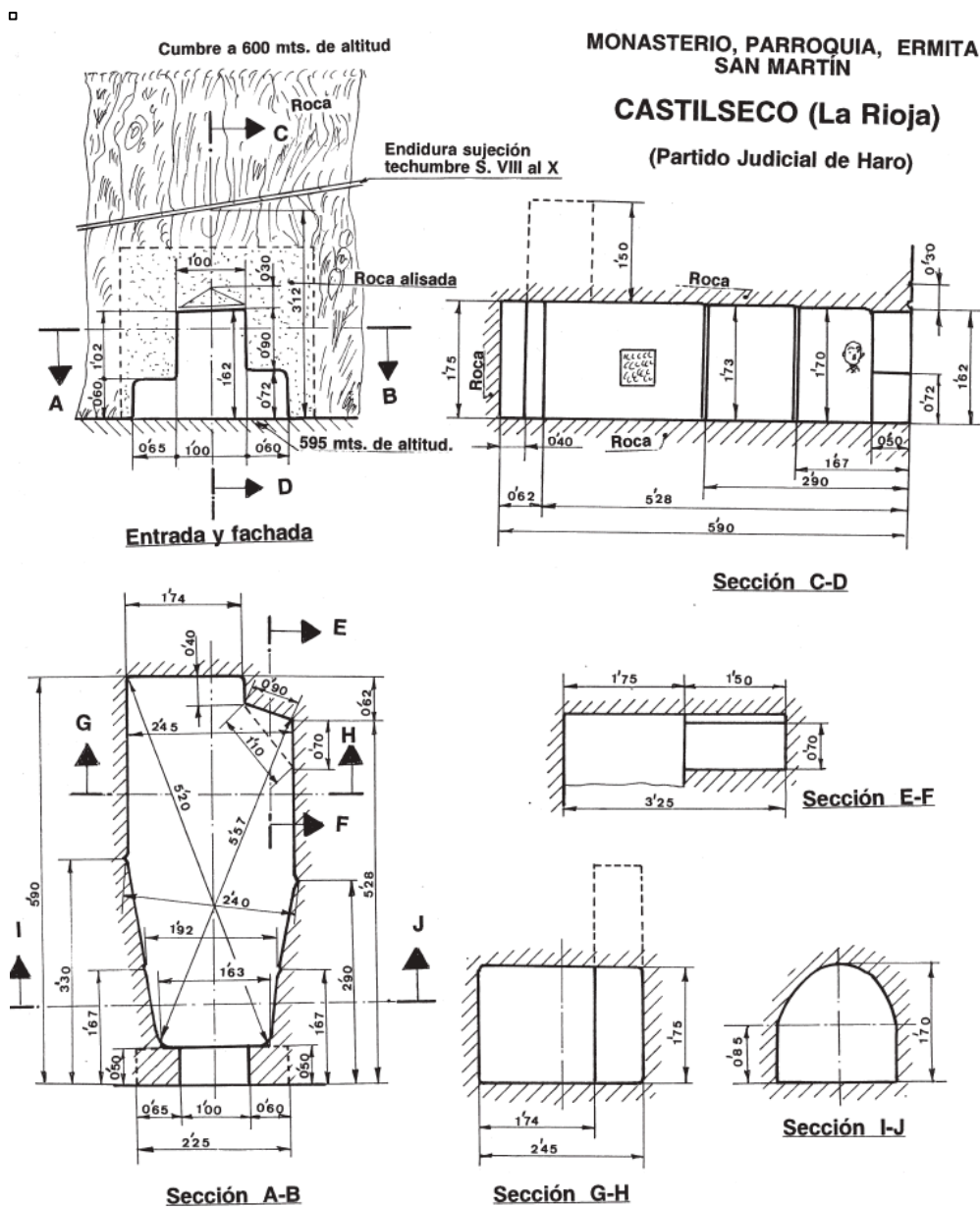
⁹⁸¹ Cf. Ibíd., 708.



Il·lustració LXXIII. Ermita de Nuestra Señora del Barrio, Cellorigo, La Rioja

També en la comunitat autònoma de La Rioja, en la zona més alta, a 11 kilòmetres de Miranda de Ebro, està el lloc de Castilseco, conegut per la seva església romànica de gran valor artístic.⁹⁸² Al nord, a tres kilòmetres de camí, es troba l'ermita rupestre de Sant Martín, molt modesta però molt interessant pe als estudiosos. Es tracta d'una cova artificial, en la mateixa línia que altres de La Rioja, a 595 metres d'altitud sobre el nivell del mar, en la meitat més occidental del Cerro de San Martín. Excavada en la roca viva i orientada al sud, presenta una entrada rectangular a la que se li han practicat després unes obertures laterals més baixes i rematada amb la imitació d'un senzill frontó, gravat en la superfície de la pedra.

⁹⁸² Per a més informació es pot consulta l'estudi de SÁENZ RODRÍGUEZ, M., «Aproximación al estudio histórico-artístico de la iglesia parroquial de San Julián, en Castilseco (La Rioja)», en GIL-DÍEZ USANDIZAGA, J.L. (coord.), *Arte Medieval en La Rioja: Prerrománico y Románico. VIII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 2004, pp. 365-423.



Medido y dibujado: JOSÉ LUIS GARCÍA CUBILLAS (26 agosto 2.005)

Registrado en Propiedad Intelectual de la Rioja
Copyright All rights reserved

L'espai interior és quasi rectangular, amb una primera part petita en la roca —secció I–J— es talla en forma corba, assemblant un tosc mig canó, i la resta de la nau (secció G–H) en forma de sostre pla. Al fons, on la planta es fa més irregular, es probable que hi hagués un respirador (secció E–F). En la secció A–B s'aprecia la planta i en la C–D l'alçat. Res més entrar, a la dreta, a mitja altura entre el sostre i el terra es troba, quasi invisible, el traçat d'un rostre que es recolza en les dues mans, tallat en pedra, de factura molt incerta, i més a dintre, a uns quants metres de l'entrada, s'aprecia amb total claredat la petjada d'un relleu que va ser arrancat del seu lloc, de forma quadrangular. En l'exterior, per damunt de la porta s'aprecia a uns tres metres de distància del terra, un forat que deuria haver servit per encaixar en ell una espècie d'ensostrat, de fusta segurament.

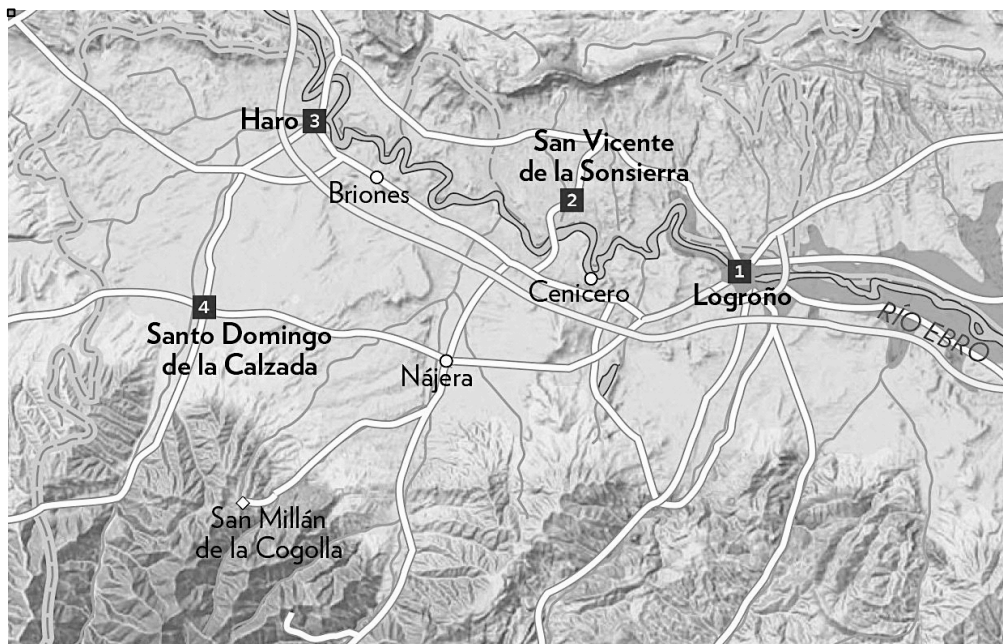
La cronologia més convenient per als estudiosos oscil·la entre els segles IV–VI, perquè la primera impressió es que va haver de servir com a lloc de culte del castell, abans que els habitants baixessin al pla i construïssin un lloc amb església.⁹⁸³ Tampoc es descarta la possibilitat de que es convertís en un eremitori o en el centre d'un petit complex de monjos, però ja en una cronologia al voltant del segle VIII.⁹⁸⁴ Tot i així, aquesta cova hauria sigut un important lloc de culte de la zona, tant quan la població encara es trobava en la part alta de les muntanyes, com quan van baixar al pla.

La persona o persones que vivien en aquella cova van esdevenir puntals d'autoritat, els veïns i veïnes els mantindrien a canvi de la seva oració i del contacte amb Déu, assentant-se així tota una nova estructuració social. És un fenomen antropològic i social que no es pot focalitzar només en aquesta regió, on hi ha tantes

⁹⁸³ Cf. J.L. GARCÍA CUBILLAS — R. LÓPEZ DOMECH, *La ermita rupestre de San Martín*, 717.

⁹⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 718.

coves d'aquest estil,⁹⁸⁵ es pot fer extensible a altres zones més o menys aïllades de la Tarraconense.



II·lustració LXXV. Mapa de la Sonsierra riojana (MONREAL JIMENO, 1997)

Les grutes i coves de la zona de la Sonsierra riojana tenen una evident relació amb el cristianisme antic i un incipient eremitisme. És un punt estratègic sobre el que es van aixecar els castells de Bilibio i Buradón a la ribera de l'Ebre i on, com escrivia sant Brauli o Fèlix (Felices) s'hauria retirat a una cova a fer vida eremítica, va acudir sant Emilià (Millán) entorn l'any 493.⁹⁸⁶ Els casos d'aquests dos sants no es poden considerar fets aïllats, ja que a ambdós marges del riu Ebre,

⁹⁸⁵ Es pot consultar MONREAL JIMENO, A., «Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico», en *VIII Semana de Estudios Medievales de Nájera, 29 de julio al 2 de agosto de 1996*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos (1997) pp. 235 i ss.

⁹⁸⁶ Cf. S. CASTELLANOS, *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani i el actual territorio riojano (siglo VI)*, 25.

els estudiosos han documentat restes arqueològiques de presència de vida eremítica i poblament cristià des del segle V.⁹⁸⁷



Il·lustració LXXVI. Ermita de San Félix de Abalos, La Rioja

En la població d'Abalos, antiga Abeicam, es pot contemplar l'ermita coneguda com San Félix de Abalos, obra del segle XIII, entorn de la qual es poden veure diverses sepultures antropomòrfiques. Els estudiosos consideren que allí estigués el molt documentat monestir ja desaparegut de San Félix de Ábalos. Com a tres-cents metres al nord de l'actual ermita, en la vessant oriental i, després d'un descens complicat, hi ha un pedrot en l'interior del qual està tallada una cova, un possible eremitori. L'entrada té una alçada de 130 centímetres, 60 centímetres d'amplada en la base i 110 centímetres d'amplada en la

⁹⁸⁷ Cf. S. VELILLA CÓRDOBA, *Cuevas y eremitorios en la Sonsierra riojana*, 755-756.

part més alta. Les mesures internes són 240 centímetres de profunditat, 220 d'amplada i 165 d'alçada. Amb aquestes dimensions, per aquesta zona és una cova artificial de les grans i ofereix certa comoditat. El sostre és ovalat, com un forn. A la part alta del frontis interior, entrant a mà dreta, es poden veure tres petites creus. També apareixen petites creus en les parets, sobre el llinda interior. No es constaten ni tombes ni llocs d'emmagatzematge. Les osques de la part alta del llindar podrien explicar-se per la presència d'una porta que tanqués l'accés.⁹⁸⁸

Una altra cova molt particular és la d'Arriarán, molt a prop de la vil·la de Briñas, al marge esquerra del riu Ebre. És de les poques coves que està orientada cap al nord, destacant dues grans obertures, una per a l'entrada i l'altra, a mode d'òcul —molt irregular i d'uns 85 centímetres— ha portat als investigadors a definir-la com una possible finestra.⁹⁸⁹ L'entrada, mal conservada, té una amplada més gran en la part alta que en la baixa, de 105 centímetres a 95. El canal de l'aigua que posseeix, com la majoria de coves, té la particularitat de que els seus solcs baixen fins al terra, paral·lels al forat d'entrada, quelcom que no és veu en altres coves. Ja a l'interior, l'altura del recinte és bona, entorn als 175 centímetres, la profunditat arriba fins al 185 centímetres i l'amplada fins als 310. En definitiva, la cova és bastant espaiosa.

El sostre es més be pla, tot i que està tan ennegrit que és impossible veure-hi possibles inscripcions, es poden observar quatre creus gravades. Al llarg de tota la paret hi ha un banc ben conservat, de 45 centímetres d'alçada i 40 d'amplada. A la paret interior, enfront l'entrada hi ha un forat obert a mode d'estanteria, amb una petita base. Al costat esquerra de l'entrada hi ha un altre forat amb forma de trau, de funció desconeguda per als investigadors.

⁹⁸⁸ Cf. S. VELILLA CÓRDOBA, *Cuevas y eremitorios en la Sonsierra riojana*, 760-761.

⁹⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, 762.

Salvador Velilla documenta altres coves similars de la zona de Briñas, com la cova Assuri, les de Corral de Barrio, La Gobera, La Ballesta, La Teresa i les tres coves de Mondiate.⁹⁹⁰ També estén el seu estudi a les zones del voltant i es pot observar en tota la regió de Sonsierra, una nombrosa i variada presència de coves–eremitori, les quals es podrien remuntar per característiques i funcionalitat a l'Antiguitat Tardana i l'època visigòtica. La denominació de «Las Gobas», «Gobalza», «Saigoba», entre altres, paraules de l'euskera, ens parlen de la seva antiguitat i de la influència que la gent del nord va tenir en la repoblació de les falde de les serres de Toloño i Cantàbria.

En el terme municipal d'Albelda d'Iregua, al sud de Logroño, cal destacar el monestir de San Martín d'Albelda, avui en ruïnes. Va ser fundat per Sancho Garcés I de Navarra i per la seva esposa Toda al segle X en commemoració de la conquesta de Lleó de Nájera y Viguera en 923. Al seu entorn hi han una sèrie de coves artificials identificades com dependències del monestir i eremitoris. Per la seva història i el seu context, els seus orígens podrien remuntar-se a l'Antiguitat Tardana.⁹⁹¹

En la zona sud-oest de La Rioja, a prop de Valdegutur, en el terme municipal de Cervera del Río Alhama, s'han localitzat les ruïnes d'una ermita preromànica de planta quadrangular, els orígens dels quals es remuntarien a època visigoda.⁹⁹² L'absis és de planta semicircular ultrapassada a l'interior i l'exterior, es cobreix amb una volta hemisfèrica i posseeix un va rematat en arc de mitra. La seva orientació nord-est té una desviació de 64° respecte al punt nord. Tot i que els gruixos i successius arrebossats que oculten l'interior de l'absis i l'intradós de l'arc impedeixen realitzar moltes observacions,

⁹⁹⁰ Cf. S. VELILLA CÓRDOBA, *Cuevas y eremitorios en la Sonsierra riojana*, 762-766.

⁹⁹¹ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO — T. RAMÍREZ MARTÍNEZ, «El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios», 179-185.

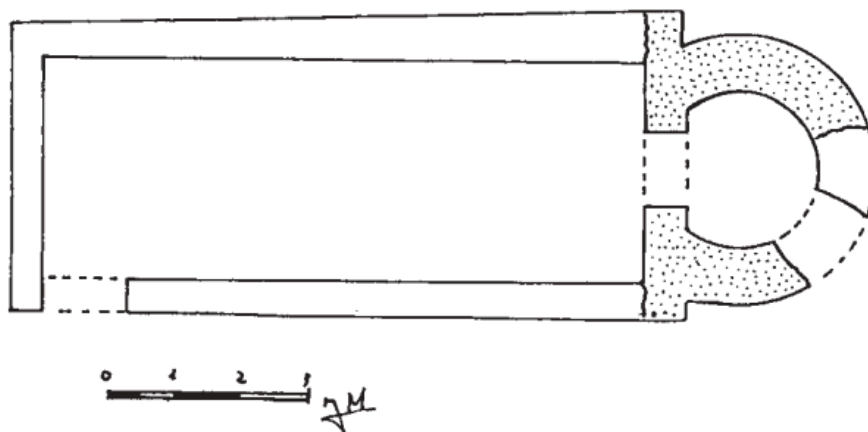
⁹⁹² Cf. U. ESPINOSA RUIZ, «La iglesia de Las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de la época visigoda», 270.

s'aprecia com la disposició de les dovelles és irregular. No segueixen una línia, el perfil interior de l'arc és escalonat, i les dovelles poden ser de peces reutilitzades, com demostra el fet que estiguin encunyades, que les juntes siguin [□] molt desiguals i que no hi hagi salmer en el brancal meridional, a diferència de la septentrional. Les dovelles són totes de toba, excepte una peça de material calcari.⁹⁹³ La planimetria semicircular de la planta no fa necessari la inserció d'elements de transició com per exemple petxines. El material és principalment d'origen calcari.



Il·lustració LXXVII. Absis i volta de Santo Domingo de Valdegutur, La Rioja

□



Il·lustració LXXVIII. Planta de Santo Domingo de Valdegutur (MOYA VALGAÑON, 1976)

⁹⁹³ Cf. U. ESPINOSA RUIZ, «La iglesia de Las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de la época visigoda», 270.

En plena vall mitja de l'Ebre s'ubica l'ermita de Santa Ana, en plena serra de Santa Ana, a prop de la població d'Entrena, en el camí que unia els nuclis de Vareia i Tritium en època romana. És un dels nombrosos exemples on es pot identificar una necròpolis tardoantiga associada a una ermita medieval. Més endavant, a l'analitzar altres regions en veurem més. La falta de context i dades arqueològiques fiables dificulta enormement la interpretació.⁹⁹⁴



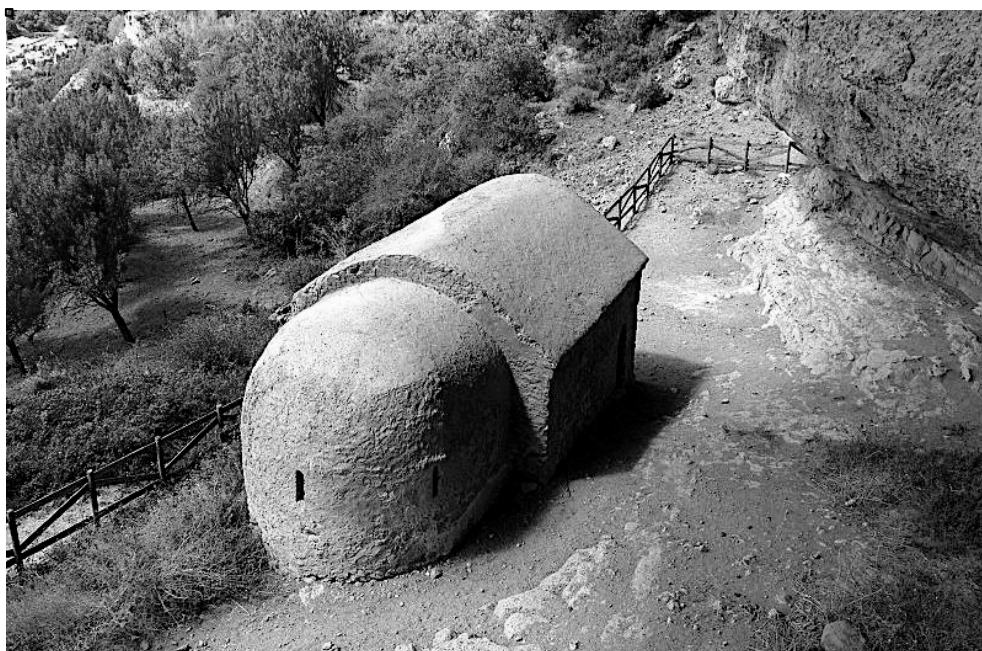
Il·lustració LXXIX. Ermita de Santa Ana, Entrena, La Rioja

Geogràficament a prop, es troba l'ermita de San Esteban de Viguera, de fàbrica altmedieval. És una petita construcció orientada a l'est, situada entorn de penyals verticals amb cavitats artificials,⁹⁹⁵ formada per una nau quadrangular, amb certa tendència trapezoïdal i coberta per una volta de canó. La remata un absis semicircular molt refet, amb tendència a la ferradura el·líptica, adossada en època

⁹⁹⁴ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO — U. ESPINOSA RUIZ, «La necrópolis del poblado celta-romano de Santa Ana (Entrena-Logroño)», 170.

⁹⁹⁵ Cf. L.A. MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, 188.

romànica, substituint a un anterior no documentat físicament.⁹⁹⁶ Els desperfectes i posteriors restauracions han dificultat molt els estudis als investigadors. González Blanco, prenent com a consideració el context de coves artificials que rodegen l'ermita, proposa que aquesta sigui el rastre supervivent d'algun centre eremític o monacal antic.⁹⁹⁷



Il·lustració LXXX. Ermita de San Esteban de Viguera, La Rioja

Per acabar l'anàlisi de la regió de La Rioja, cal esmentar el monestir de San Millán de Suso, situat prop de la vila de San Millán de la Cogolla, en la marge esquerra del riu Cárdenas. Forma part del conjunt monumental de dos monestirs, amb un altre construït posteriorment i que se situa més a baix, anomenat San Millán de Yuso, els dos declarats Patrimoni de la Humanitat. La seva construcció va ser iniciada a finals del segle VI, però té el seu origen

⁹⁹⁶ Cf. L.A. MONREAL JIMENO, «Anàlisi arquitectònic de San Esteban de Viguera», en *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, 28.

⁹⁹⁷ Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO — M.P. PASCUAL MAYORAL, «Viguera en la Alta Edad Media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban», 90.

en un cenobi visigot establert al voltant del sepulcre de l'eremita Aemilianus, mort l'any 574. Al llarg dels segles següents i fins al segle XII sofreix diferents ampliacions com a conseqüència del canvi de la vida eremítica a la cenobítica, distingint-se en elles l'estil mossàrab i romànic.



Il·lustració LXXXI. Monestir de Suso, La Rioja

De la *Vita sancti Aemiliani* —escrita pel bisbe Brauli de Saragossa en el segle VII— es col·ligeix que, cap a mitjans del segle VI, Emilià era la figura central d'una comunitat monàstica de petita entitat: al final dels seus dies vivia assistit per persones que, sembla, pertanyien al nucli originari monacal —verges, ascetes i un prevere—,⁹⁹⁸ de marcat caràcter dúplex. De totes maneres, seria la presència del cos del taumaturg el factor que provocaria el desenvolupament del lloc com monestir, amb l'atenció posada en la

⁹⁹⁸ Cf. L.A. MONREAL JIMENO, «San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense», 72.

veneració del sant, després d'una primera etapa que es podria anomenar protomonasterial i que ja inclouria els últims anys de la seva vida. Brauli cita una sèrie de personatges —Citonati, abat posterior a Emilià, els preveres Sofroni i Geronti i una religiosa anomenada Potamia— que constitueixen la base testimonial d'una organitzada comunitat inicial en el monestir de Suso.⁹⁹⁹

L'arqueologia ofereix alguns elements que permeten valorar l'entitat del cenobi premedieval, fins i tot sense considerar els modificats espais rupestres conservats, alguns d'ells datats sense cap tipus de reserves de l'època visigoda. Respecte al conjunt actualment visible, es diferencien les coves i l'edifici. Dos de les coves, les integrades dintre de l'edifici actual, han estat identificades com dues esglésies visigodes, una de les quals contenia una tomba, senyalada com la d'Emilià.¹⁰⁰⁰

L'edifici actual, d'època mossàrab, s'assenta sobre part d'uns murs de cadirat de l'identificat com cenobi visigot per alguns investigadors.¹⁰⁰¹ Relacionat amb Emilià, les fonts també parlen d'un *oratorium* del que no s'especifica cap localització geogràfica concreta: «ubi nunc uocatur eius oratorium reliquum uitae tempus peregrit innoxium».¹⁰⁰² Els investigadors relacionen aquest oratori amb el lloc de sepultura del sant, per tant, podria ser la cova on es considera que està la seva tomba, tot i que també s'ha considerat la hipòtesi que el seu cos estigués enterrat en *Vergegio*,¹⁰⁰³ lloc on va desenvolupar el seu ministeri després de ser instruït per l'eremita Fèlix.¹⁰⁰⁴ Per acabar, cal esmentar un episodi descrit en la *Vita Aemiliani*, on un monjo anomenat Armentari acudeix a Emilià per a que el sani d'una malaltia

⁹⁹⁹ Cf. Brauli, *Vita Aemiliani* 1: PL 80,699.

¹⁰⁰⁰ Cf. L.A. MONREAL JIMENO, «San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense», 80-84.

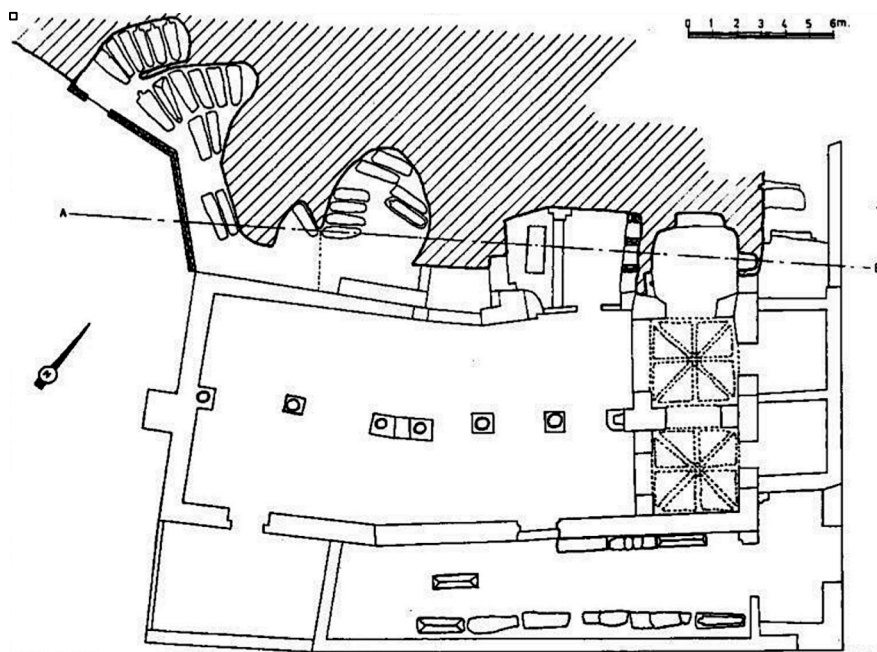
¹⁰⁰¹ Cf. R. PUERTAS TRICAS, *Planimetría de San Millán de Suso*, 37-38.

¹⁰⁰² Brauli, *Vita Aemiliani* 13: PL 80,699.

¹⁰⁰³ Cf. *Ibíd.*, 10,4-7: PL 80,699.

¹⁰⁰⁴ Cf. *Ibíd.*, 10, 1-4: PL 80,699.

de ventre.¹⁰⁰⁵ A partir d'aquest esdeveniment, ocorregut a mitjans del segle VI, es pot inferir la presència d'un monestir,¹⁰⁰⁶ segurament no molt allunyat d'on vivia Emilià, donat el manifest caràcter local dels fets en els que apareix involucrat l'asceta.



Il·lustració LXXXII. Planimetria de San Millán de Suso (MONREAL JIMENO, 1988)

6.4.2. L'extrem més nord-occidental: Burgos i Lleó

En la província de Burgos, en el municipi de Cillaperlata, es troba el monestir de San Juan de la Hoz, als peus d'un meandre del riu Gallo. Per sota de l'església medieval, actualment visible, els investigadors han documentat una església anterior de nau i absis rectangulars, datada com preromànica, amb una necròpolis anterior a la invasió musulmana. Els orígens de tot el conjunt podrien ser

¹⁰⁰⁵ Cf. Brauli, *Vita Aemiliani* 15: PL 80,699.

¹⁰⁰⁶ Cf. A. ALONSO ÁVILA, «Visigodos y romanos en la provincia de La Rioja», 21.

visigots, tal com defensa J.A. Lecanda, no només per la seva localització geoestratègica de control, conquesta i aculturació de la zona,¹⁰⁰⁷ sinó també la proximitat del conjunt eremític rupestre visigot de Tartalés de Cilla. La funcionalitat d'aquestes coves es debat entre dues hipòtesis, que fos un nucli habitacional, un autèntic poblat de ramaders seminòmades o una *laura* cenobítica, una incipient agrupació de monjos en relació amb l'església rupestre de San Pedro o amb la desapareguda ermita de San Fermín.

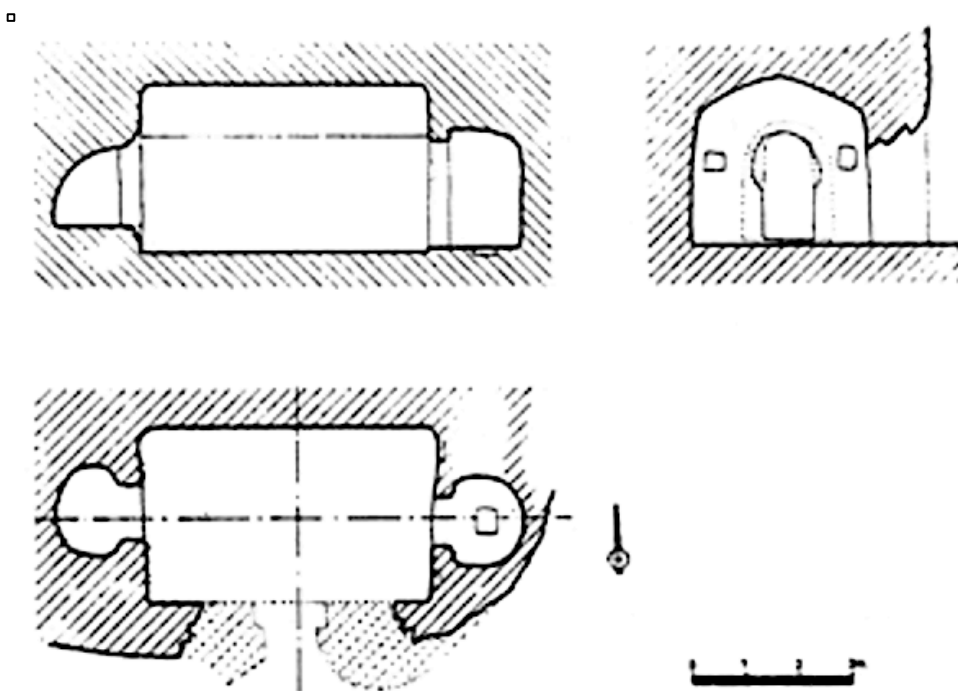


Il·lustració LXXXIII. Conjunto eremítico de Tartalés de Cilla, Burgos

L'església de San Pedro, es troba excavada a la falda de la muntanya que domina la vall, una mica més amunt que les coves. Per

¹⁰⁰⁷ Cf. J.A. LECANDA ESTEBAN, «El epígrafe consagradorio de Santa María de Mijangos (Burgos). Aportaciones para su estudio», 173-195.

les seves característiques ha estat datada d'època visigoda.¹⁰⁰⁸ A més de servir d'oratori als eremites que habitaven a les coves, va poder servir també com a punt estratègic de vigilància, i està formada per un cos central i dos absis contraposats de planta en forma de ferradura, amb una longitud total de 9 metres i un cos central de 3 metres d'ample per 5 de llarg.



Il·lustració LXXXIV. Esquema de l'església de San Pedro de Tartalés, Burgos

La capçalera de l'església està en molt mal estat, quedant lleugerament marcada la forma voltada, ja que la roca que la componia ha hagut de caure del seu lloc original en el passat. La forma de ferradura de l'arc principal també es troba molt difuminada. Aquest arc està flanquejat per una fornícula a la seva esquerra i per símbols i creus gravades a la seva dreta. Al centre de l'absis

¹⁰⁰⁸ Cf. J.A. LECANDA ESTEBAN, «De la Tardoantigüedad a la Edad Media en Castilla a la luz de la Arqueología», 297-329.

observem el buit de suport del peu de l'altar. La nau és de planta rectangular, lleugerament arrodonit el costat del mur nord. No queden restes de l'entrada original, i a l'exterior, hi han dos grans tombes tallades a la roca.

El regne visigot sempre va tenir dificultats per imposar el seu domini en el nord de la Península. De fet els vascons mai van estar sotmesos *de facto* ni al poder polític ni al religiós del regne visigot de Toledo. I la zona de Tartalés està molt propera, si és que en temps no ho va estar, a la zona d'influència vascona. Per això, alguns investigadors opinen que Tartalés de Cilla va poder ser l'avançada de la cristianització del nord en època visigoda, així com Cillaperlata.¹⁰⁰⁹

L'església de Santa Maria de Mijangos —també situada en aquesta regió— va ser consagrada el 601, i el monestir de San Juan de la Hoz va tenir així mateix una fase visigoda, com ja s'ha dit. A més molt a prop es troba Santa Maria de los Reyes Godos, la denominació ja ens dóna alguna pista del seu origen. A la zona hi ha una xarxa d'assentaments visigots, sense oblidar tampoc que la seu episcopal d'Oca es va crear el 589, i d'allí va poder partir l'impuls evangelitzador de la zona. Les properes restes de l'antic castell de Tedeja es troben en una de les últimes cimeres de la serra de la Tesla, on hem trobat les restes del eremitori de Tartalés de Cilla. El control del congost de La Horadada, pas crucial en la comunicació entre la Meseta i el Cantàbric, era una tasca molt fàcil a causa de l'estratègica posició d'aquesta fortalesa, considerada com la més antiga de Castella, i els orígens semblen remuntar-se al segle V, un moment en què els visigots ja havien penetrat a la Península, tot i que encara no era el centre dels seus dominis, ja que ho era Tolosa.

En l'actual província de Lleó, al costat d'un camí romà que anava des de Lleó fins a La Rioja es trobava el monestir Celense

¹⁰⁰⁹ Cf. J.A. LECANDA ESTEBAN, «De la Tardoantigüedad a la Edad Media en Castilla a la luz de la Arqueología», 297-329.

—avui anomenat de San Benito de Sahagún—, amplament documentat durant l'Alta Edat mitjana. En el lloc denominat *Ceia*, al costat del camí, va tenir lloc el martiri de Facund i Primitiu, el culte als quals ja estava fortament assentat al segle VII. J. Pérez de Urbel va catalogar aquest monestir com una fundació anterior a la invasió àrab; hipòtesi molt probable, tot i la manifesta mancança de dades que recolzin la proposta.¹⁰¹⁰ Degut a la seva situació geogràfica limítrof, no es pot descartar que el monestir Celense pogués pertànyer a la *prouincia Gallaecia*.

6.4.3. El *limes* septentrional: entre el País Basc i Navarra

La historiografia ha especulat molt entorn a la cristianització de les terres basques. Hi ha una certa tendència a la mitificació de considerar la regió com un espai lliure de la romanització i de difícil assimilació per part de l'Imperi. Certament va haver força resistència, però les fonts ja ens indiquen una primera evangelització en el Baix Imperi, en els segle III i IV.¹⁰¹¹ Tanmateix, no hi ha proves de que el paganisme desaparegués o que no hi quedessin vestigis en època visigoda. Goñi Gaztambide remarca que, com en el País Basc, Navarra va ser cristianitzada de manera progressiva a partir de finals del segle III i començaments del segle IV.¹⁰¹² No hi han dades que clarifiquin si la introducció del cristianisme va ser tardana o no. És un debat encara obert i molt complex.

S'ha tendit a vincular de manera indissoluble la romanització amb la cristianització; però nous estudis ja comencen a obrir-se a la hipòtesi d'una propagació del cristianisme sense necessitat del

¹⁰¹⁰ Cf. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 515.

¹⁰¹¹ Cf. A.E. MAÑIRICUA, *Introducción del cristianismo*, 41.

¹⁰¹² Cf. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona*, 36.

substrat romanitzador.¹⁰¹³ Tanmateix, A. Azkarate que ha estudiat l'art paleocristià basc en profunditat insisteix que tan sols en el sud hi ha les manifestacions més antigues i inequívocament cristianes. La zona del nord seria més problemàtica i reticent i hauríem d'allargar la cronologia fins a l'Alta Edat Mitjana.¹⁰¹⁴

Els testimonis arqueològics semblen confirmar que la via Tarraco – ad Legionem VII Geminam va ser el principal eix de cristianització i, en el cas del territori basc, també la via Asturica – Burdigala. El nou poder polític gestat amb els visigots, paradoxalment no va trencar el procés de cristianització de les terres alabeses. Les evidències arqueològiques i epigràfiques apunten cap al aprofitament de les coves artificials en els segle VI i VII per grups cristians que practicaven una ascési radical de caràcter eremític, elegint per aquest motiu un àmbit geogràfic caracteritzat per la seva marginalitat respecte als poders institucionalitzats.¹⁰¹⁵ Tot i així, es estrany que aquestes laures apareguin en el tens escenari que va acollir l'enfrontament entre vascons i visigots. Els estudiosos han formulat diverses hipòtesis, però ens centrarem en dues. Alguns autors han defensat l'establiment d'un *limes* septentrional, que de ser certa la seva existència hauria cobert la defensa dels establiments eremítics. Però en un espai fronterer, perillós i violent no és precisament el lloc privilegiat per aïllar-se i cercar la tranquil·litat.

Es probable, que trencant una mica els esquemes geogràfics moderns d'una Euskal Herria, s'hagi de situar el front antivisigòtic en terres més orientals, més be cap a la conca mitjana de l'Ebre. A més, admetent el caràcter marginal del fenomen eremític respecte a l'ordre establert, es podria donar una bona coexistència d'ascetes cristians i població autòctona en un ambient geogràfic, potser, menys conflictiu

¹⁰¹³ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 503.

¹⁰¹⁴ Cf. *Ibid.*, 504-505.

¹⁰¹⁵ Cf. *Ibid.*, 508.

del que s'ha suposat.¹⁰¹⁶ Així doncs, quan va desaparèixer la monarquia toledana i s'inicia un procés d'aculturació des de terres meridionals; Àlaba va resultar molt més receptiva que els territoris del nord, resultat que sens dubte es deu a una convivència de continuada tradició amb elements romanitzants.

Centrant-nos en les evidències arqueològiques, el conjunt rupestre alabès és molt determinant per entendre el fenomen eremític de la regió. Cal fixar la mirada a dues comarques molt concretes: la vall de Valdegobía (en euskera, Gaubea) i el comtat de Treviño. La primera d'elles respon orogràficament a l'acció erosiva del riu Omecillo. La seva part occidental es caracteritza per la dissimetria de les vessant muntanyoses, amb vessants quasi verticals al migdia i de reduïdes pendents cap al nord.



Il·lustració LXXXV. Eremitoris i necròpolis de la vall de Valdegobía, Àlaba

El comtat de Treviño constitueix una conca longitudinal limitada al nord pels monts de Vitoria i Izquiz, i al sud per la Serra de Cantàbria. El seu fons està recobert per una estreta franja de terrenys al·luvials que continuen de manera tentacular en els principals afluents, amb una altura mitjana per tots ells de 600 metres. Ambdues

¹⁰¹⁶ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 510.

zones són bastant boscoses, tot i que Treviño té una vegetació més diversificada.¹⁰¹⁷

De les consideracions que els estudiosos han deduït pel context geogràfic sobre els habitants de les coves, han suposat una economia de caràcter mixt combinant una producció bàsica de cultius diversificats amb les pastures i l'explotació dels boscos.¹⁰¹⁸ La importància que en el monacat es va concedir al treball era importantíssima. No és inversemblant pensar que l'elecció en la localització de les seves laures reflexa la necessitat de procurar-se la subsistència. A més, la tradició exigia la recerca de la solitud però sense deixar de banda les seves necessitats materials, per molt austers que fossin. Les coves artificials alabeses es concentren, normalment, en petits nuclis de densitat variable que fluctuarà des de els petits grups de dos o tres cavitats, fins els més nombrosos de quinze o divuit. També hi han algunes que romanen aïllades.

Quantitativament, en les manifestacions rupestres més completes, Agustín Azkarate distingeix quatre tipus de coves que responen a funcionalitats específiques.¹⁰¹⁹ La primera tipologia serien les cavitats rupestres d'estances diversificades, on hi destaquen les esglésies conservades. Són onze els espais que responen inequívocament a una funcionalitat litúrgica.¹⁰²⁰ Posseeixen planta basilical d'una sola nau, d'estructura rectangular, sense que els costats majors del rectangle doblin generalment en dimensions als menors. La seva superfície és, en tots els casos, reduïda, variant des dels 13,40 m² per a la nau menor (Montico de Charratu 2) fins als 36,80 m² per a la més espaiosa (Nuestra Señora de la Peña 2)

¹⁰¹⁷ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 481-484.

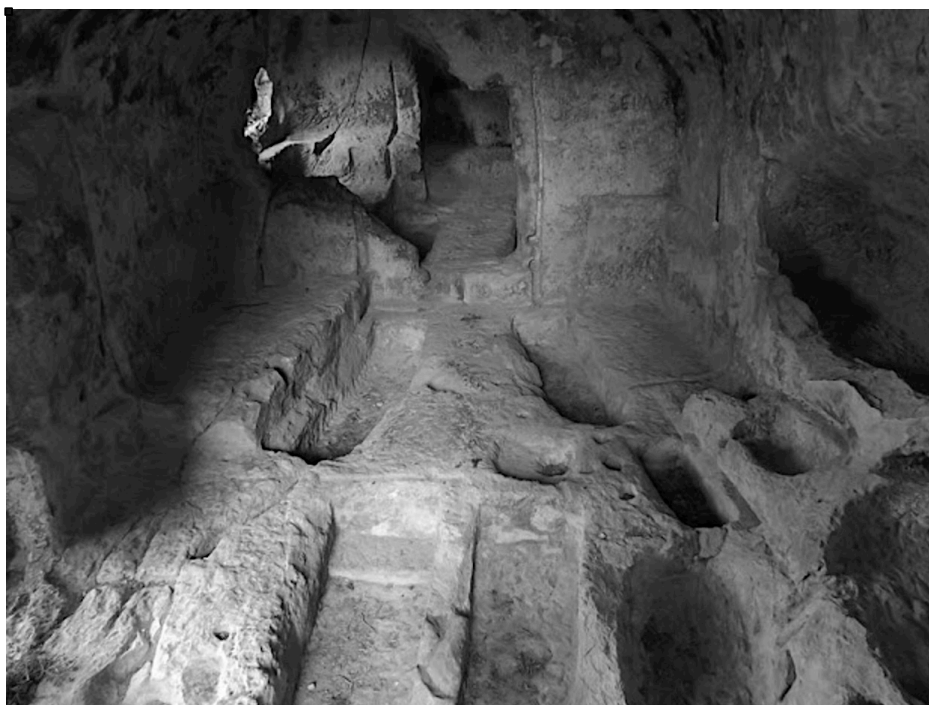
¹⁰¹⁸ Fins i tot, la Regla Comú dedica un capítol als monjos pastors.

¹⁰¹⁹ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 340.

¹⁰²⁰ Cf. *Ibid.*, 341.

resultant una mitjana de totes elles de 22,68 m².¹⁰²¹ Aquest espai basilical comunica directament amb l'absis a través d'un arc triomfal de mig punt, en la majoria de casos, i de ferradura, en els altres.

No es té constància —excepte pel cas probable de Santorkaria 12— de l'existència de cors; és a dir, l'espai reservat per al clergat. Les restes de cancells i els absis són massa petits — amb l'excepció ja indicada— com per admetre a un altre que no fos el propi oficiant.¹⁰²² Els altars són molt diversos. Des dels construïts per un bloc adossat al mur frontal del absis i tallat en la roca com la resta de l'estructura basilical, als que es trobaven sobre un suport únic, i als altars de nínxol o fornícules de distintes formes i característiques.



Il·lustració LXXXVI. Interior d'una de les coves del comtat de Treviño

¹⁰²¹ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 342.

¹⁰²² Cf. *Ibid.*, 343.



Il·lustració LXXXVII. Exterior d'una cova del comtat de Treviño

Les estances laterals constitueixen un altre element característic. S'obren sistemàticament al nord —per lògica, doncs el frontal exterior i l'ingrés a la nau es trobaven en el mur oposat. En dos dels set esglésies que les posseeixen són estances duplicades; la resta posseeixen una sola càmera. Les dimensions són molt variables i tampoc hi ha una tipologia uniforme; tot i que en general adopten un aspecte rectangular i amb cobertes de volta.¹⁰²³ La funcionalitat d'aquestes estances és diversa: algunes tenen nínxols, altres pintures murals, altres piles baptismals. La diversitat fa plantejar diverses hipòtesis. Podien ser *ergastula*, angostes estances ubicades en les proximitats de l'altar on els monjos es recloïen dedicats a la pregària i a la contemplació divina.¹⁰²⁴ També podien haver tingut una funció

¹⁰²³ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 348.

¹⁰²⁴ Cf. *Ibid.*, 350.

similar a les actuals sagristies, un lloc de preparació o de reserva. També podien haver sigut baptisteris, en alguns casos.

Finalment, la presència d'una estança lateral en Nuestra Señora de la Peña 2 de un nínxol amb lipsanoteca obliga a plantejar la qüestió de la multiplicat d'altars i proposar la probable funció de centre de culte alternatiu. Agustín Azkarate remarca que alguns autors han justificat aquesta multiplicació en l'augment de monjos-preveres durant els segles VI i VII, el que va comportar de manera simultània a l'aparició de nous oratoris.¹⁰²⁵

La segona tipologia seria la de cavitats rupestres d'estança única. Tot i la seva diversitat, predominarien notablement les plantes rectilínies sobre les corbades. La planta ultrasemicircular fa acte de presència, especialment en els grups més orientals. Es cobreixen amb volta de closca —amb forma de cúpula—, en el cas de les segones, o amb volta de canó, rebaixada o quasi plana, en el cas de les primeres. La seva grandària també és molt diversa, des de la que no arriba als 3 m² a la que fa més de 33 m². Hi ha evidències de tancaments tallats en la roca i també de bancs de pedra contra la paret, que s'utilitzaven probablement de llit.

La majoria d'aquestes grutes van ser indubtablement *cellula* eremítiques; les més petites per a un sol asceta, les més àmplies per a dos o més. El fet de que hi hagi dos tancaments i dos bancs, pot indicar la pràctica corrent de l'acceptació de novicis que rebrien formació per part d'eremites ja veterans. Tanmateix, les coves més grans podrien tenir un ús més comunitari per portar a terme aquelles reunions o actes que les Regles monàstiques estableixen. Podríem situar-les llavors en un context a mig camí entre l'eremitisme i el cenobitisme.¹⁰²⁶

¹⁰²⁵ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 351.

¹⁰²⁶ Cf. *Ibid.*, 377-379

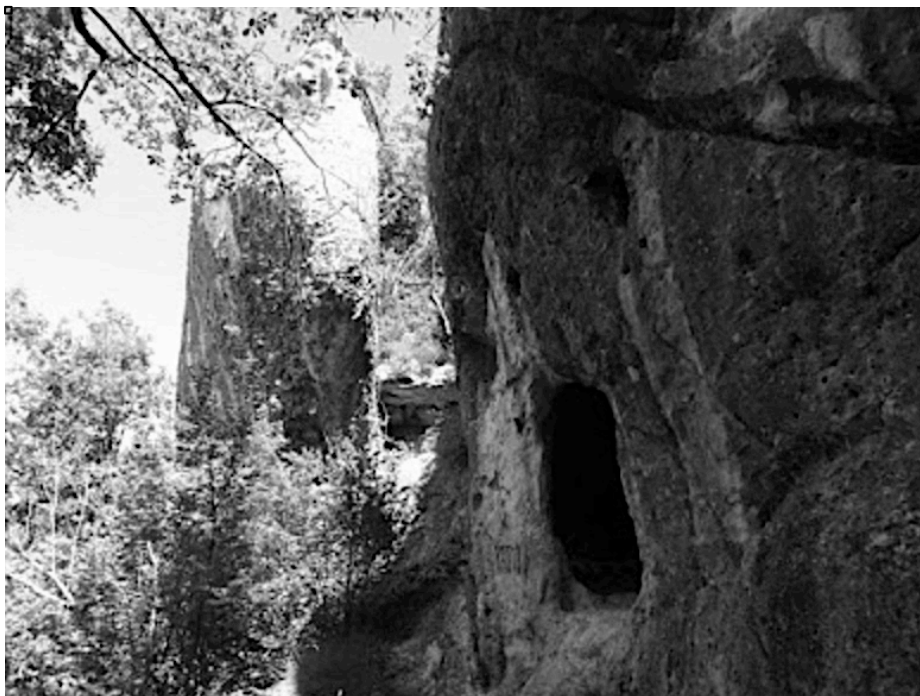
La tercera tipologia són les cavitats aèries. Són les més sorprenents de tot el conjunt rupestre alabés al trobar-se penjades sobre el buit. Es poden trobar tant associades a altres coves, formant part de tot un complex, com aïllades totalment, sense altres manifestacions rupestres similars als entorns. Són sempre estances d'àmplies dimensions, molt superiors en ocasions a la majoria de les cavitats restants. Es caracteritzen, en general, per posseir una planta àmplia, d'estança única, uniforme, a vegades rectangular, a vegades el·líptica o circular. És un tret peculiar d'aquestes cavitats la disposició radial a les parets —a vegades també en el terra i en el sostre— unes rases tallades a la roca i separades entre si per un metre aproximadament.¹⁰²⁷

Si consideréssim aquestes coves com a cel·les de reclusió o càstig, realment sembla il·lògic realitzar aquest immens afany, tenint en compte la seva situació, les seves dimensions i que estan ben ventilades. Certament, hi han unes poques coves que són petites i si podrien haver sigut utilitzades per a recloure's de manera voluntària o com a càstig. Però, les rases tallades a la roca d'aquestes cavitats més àmplies ens podrien indicar que l'espai era dividit mitjançant envans de fusta; llavors, podria haver sigut un lloc d'emmagatzematge dels productes que la comunitats necessitava.¹⁰²⁸

Tanmateix, aquesta no és la única funcionalitat perquè realment l'altura a la que es troben és exagerada —arriben fins i tot als 100 metres— i, per tant, no va poder ser una altra cosa que la por i la necessitat d'un lloc de refugi el que va propiciar tan ingent esforç tècnic i material.

¹⁰²⁷ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 380.

¹⁰²⁸ Cf. *Ibid.*, 381.



Il·lustració LXXXVIII. Cavitat aèria, Treviño

La quarta i última tipologia es caracteritza per la seva diminuta grandària, com si la seva construcció hagués estat inacabada. Són nínxols que podrien tenir un cert caràcter litúrgic o petites absidioles d'alguna església adossada que ja no es conserva o coves que no es van poder acabar. Les hipòtesis són variades i realment no es pot especificar quina era la seva funcionalitat. La majoria d'elles tenen un acabat molt complet, amb una planta semicircular de ferradura, petit canó de forn i entrada de mig punt. Quasi totes es van excavar a certa altura del terra i s'han conservat en alguns casos els esglaons tallats a la roca. Finalment cal destacar el fet que la seva presència en nombre augmenta en aquells grups que manquen de temples rupestres.¹⁰²⁹

¹⁰²⁹ Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 382.

6.4.4. El curs mitjà de l'Ebre: Aragó

La introducció del cristianisme a Aragó va ser diferent segons les zones. Al segle III es coneixen les primeres comunitats cristianes, però des del segle IV, amb les persecucions i martiris aquesta propagació es produirà d'una manera més ràpida en les àrees urbanes i millor comunicades de la Vall de l'Ebre. No obstant això, tot just va tenir incidència en les zones més allunyades i muntanyoses, que seguien amb els seus ritus i creences previs a la romanització, en la majoria dels casos. Un cop desapareguda l'administració imperial romana, com va passar en molts altres llocs, l'Església es va convertir en l'única organització capaç d'integrar la població hispanoromana.

Fora del control jeràrquic, l'eremitisme va aparèixer a Aragó en la primera meitat del segle V, com a estratègia de penetració del cristianisme i va florir especialment en l'època visigoda i durant la dominació musulmana. Es té notícia dels eremitoris altaragonesos de la Vall d'Onsera, vall de Nocito, vall d'Atarés, vall de Basa, ribera del Vero entre Alquézar i Lecina i altres.¹⁰³⁰

La proliferació de l'eremitisme va despertar la desconfiança de les autoritats eclesiàstiques i es va afavorir el pas de l'eremitisme a la disciplina cenobítica o monàstica. El eremita Victorià es va veure precisat a fundar el monestir d'Assan. Els eremites de Nocito van crear el monestir de San Úrbez. Els eremites del Vero propiciarien la fundació del de San Cucufate de Lecina. I l'eremitisme de la vall d'Atarés va acabar en la fundació monàstica del 920, —a partir de 1071, San Juan de la Peña—. No obstant això, no va desaparèixer l'eremitisme, si bé es va procurar sotmetre els eremites a la tutela d'algun monestir.

¹⁰³⁰ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 174-176.

El pas de l'eremitisme al monacat en Aragó es va produir a inicis del segle VI. És sant Victorià qui personifica aquest pas al cenobitisme; inicialment va ser un anacoreta, però conforme va anar adquirint fama per la seva santedat, es va anar rodejant d'altres eremites.¹⁰³¹ Així que per a organitzar-se, va fundar en les proximitats d'Osca el monestir d'Assan entre els anys 507 i 511, per al qual va dictar una regla que no s'ha conservat, en la que tractava de conciliar la vida eremítica amb el cenobitisme, mitjançant la construcció de cel·les solitàries amb un centre de culte en comunitat.

S'accepta actualment que aquest monestir tardoantic, conegut tan sols a través de les fonts literàries d'època visigoda, s'ubicaria a prop del poble de Los Molinos, dintre del terme municipal d'El Pueyo de Araguás.¹⁰³² Aquest lloc es troba estratègicament situat en relació amb les dues vies de comunicació més importants que unien les dues vessants del Pirineu occidental central.¹⁰³³ A través de les fonts no es coneix cap detall físic, a excepció de l'envergadura territorial dels seus fundis i la generació d'altres monestirs filials en ambdues vessants del Pirineu.¹⁰³⁴

Per la seva part, el document de la donació¹⁰³⁵ de Vicentius d'Assan —l'única que conservem de la Tarraconense— interessa particularment pel fet que en ell apareixen una sèrie de propietats rústiques numerades, en les que els investigadors consideren lògic que «s'haguessin erigit varies parròquies i monestirs com elements

¹⁰³¹ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, «La estructura de la propiedad en la España tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asán», 351-352.

¹⁰³² Cf. J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 86.

¹⁰³³ Cf. P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, «La estructura de la propiedad en la España tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asán», 354.

¹⁰³⁴ Cf. *Ibid.*, 348-352.

¹⁰³⁵ Models de donació de béns a esglésies i monestirs els trobem en les *formulae* visigodes: així, la n.7 i 8 porten per títol *formula. Oblatio ecclesiae uel monasterio facta*; la n. 9, *alia quam fecit rex qui ecclesiam aedificans monasterium facere uoluerit*; i la n. 10, *alia, regis ecclesiam fundantis aut ditantis*.

aglutinadors de cada una d'aquestes propietats i per a contribuir a la cristianització del camp». ¹⁰³⁶ També com a centres captadors de les rentes agrícoles, substituint o complementant la funció de les *villae* i sacralitzant el control sobre les respectives unitats territorials. A més, en aquest monestir es van formar diversos bisbes de la ciutat d'Osca i de tota la Hispania visigoda, i sembla que durant la dominació musulmana va ser la residència dels bisbes mossàrabs d'Osca. Això ve a confirmar que les fundacions monàstiques com Assan eren el destí habitual dels fills de les famílies aristocràtiques. ¹⁰³⁷



II·lustració LXXXIX. Monestir de San Victorián en El Pueyo de Araguás, Osca

¹⁰³⁶ J. SALES CARBONELL, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía*, 87.

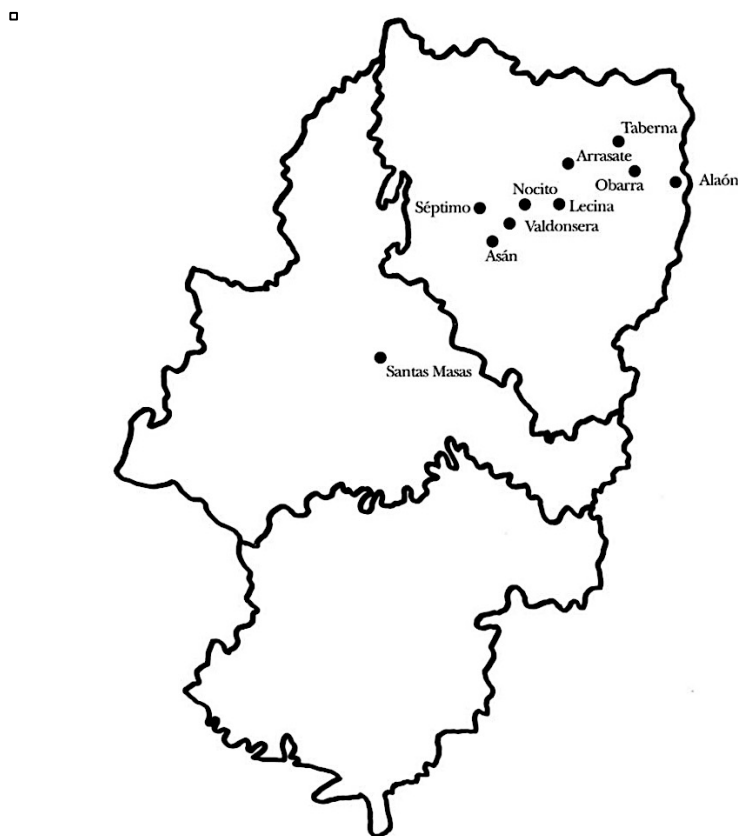
¹⁰³⁷ M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 176.

En la segona meitat del segle X, després d'una dura etapa d'intransigència religiosa per part de l'administració musulmana, els monjos d'Assan es veuen obligats a refugiar-se a les muntanyes, perdent-se la localització del cenobi. Passat el temps, es va refundar en un nou lloc, sota la Peña Montañesa, convertint-se en el monestir de San Victorián en la comarca de Sobrarbe.

Els següents monestirs que es té coneixement en Aragó són els de Santas Masas —posteriorment dedicat a Santa Engracia—, l'església del qual va ser erigida l'any 609 per sant Brauli, essent el seu abat Tajón, el successor de sant Baruli en l'episcopat saragossà. També va existir un monestir femení en Saragossa de titular desconegut, però a més van ser fundacions d'època visigoda els monestirs de Santa María de Alaón (Sopeira, Ribagorza) —probablement devastat en època visigoda i reconstruït pels carolingis entre 806 i 814—, San Cucufate de Lecina (sud de Sobrarbe, en el somontano de Barbastro), San Urbez de Nocito, San Adrián de Sasau (en la vall de Borau) —que va perviure sotmès al valiat musulmà d'Osca—, San Pedro de Séptimo (a prop de Nueno, a set milles romanes de la de la ciutat d'Osca) i, possiblement, San Pedro de Taberna (Seira, Ribagorza).¹⁰³⁸

Es precis reconèixer en aquests monestirs elements vertebradors de l'Alt Aragó a través de la seva influència religiosa i del seu impacte econòmic, cada cop més grans gràcies a les donacions dels professors, les contribucions dels fidels, la generositat dels rics, els llegats testamentaris i les donacions episcopals o del rei.

¹⁰³⁸ Cf. M.V. ESCRIBANO PAÑO — G. FATÁS CABEZA, *La Antigüedad Tardía en Aragón*, 177.



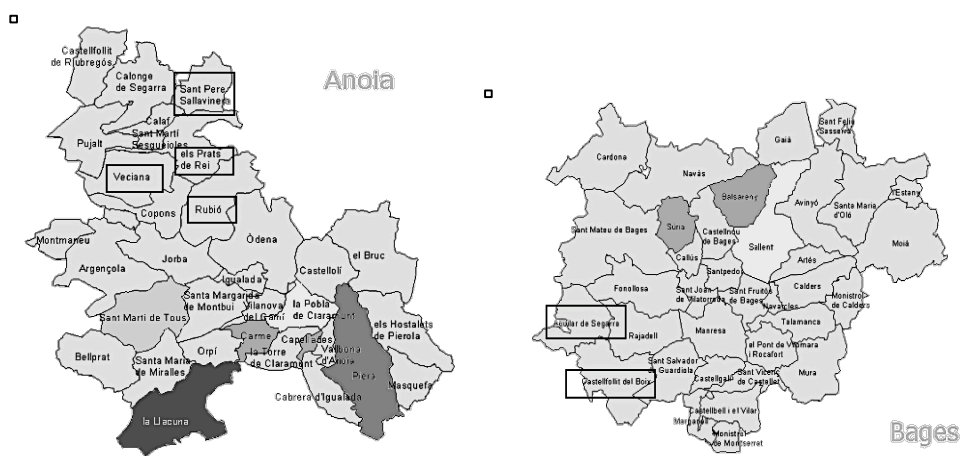
Il·lustració XC. Localització dels monestirs aragonesos de tradició visigòtica

6.4.5. La zona de llevant: Catalunya

En l'antic territori del llevant de la Tarraconense, avui Catalunya, es poden situar diversos testimonis monàstics fins al segle VIII. Tot i que no són molt nombrosos configuren un panorama força eloqüent de l'espiritualitat de l'època i de les implicacions que va tenir dins la societat tardoantiga. Pel que fa al fenomen eremític rupestre, la zona on s'ha pogut documentar millor és a la Catalunya Central, entre el sud de la comarca del Bages i el nord de l'Anoia, concentrant-se en els termes municipals d'Aguilar de Segarra o de

Boixadors, al Bages, i als termes de Prats del Rei, Rubió, Veciana i Sant Pere Sallavinera, a l'Anoia. Resta integrat per un total de nou conjunts eremítics i tres més de probables, situats entre els 600 i els 800 metres d'altitud sobre el nivell del mar, en una àrea que s'havia caracteritzat per un cert alt grau de romanització.

Es tracten d'un seguit de grans obertures antròpiques practicades en grans blocs o cingles de roca sorrenca, de planta habitualment circular irregular i base més o menys plana. Les persones que habitaven aquests possibles eremitoris eren persones dedicades a la contemplació, en un context de solitud, amb una cronologia entorn als segles IX–X, tot i que fragments de ceràmica permeten avançar l'origen a l'Antiguitat Tardana.¹⁰³⁹

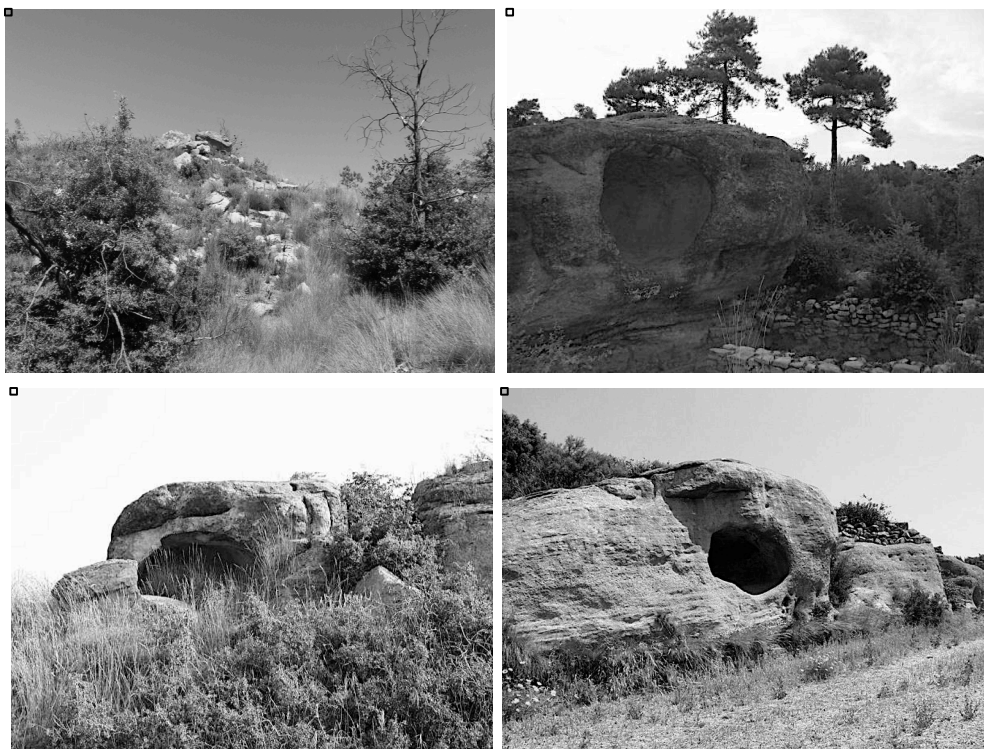


Il·lustració XCI. Comarques de l'Anoia i el Bages, Catalunya Central

L'any 1979 es va excavar la zona d'habitable del conjunt eremític de Seguers, amb uns resultats ja publicats en el seu

¹⁰³⁹ Cf. J. ENRICH – J. ENRICH – J. SALES, «Eremitoris rupestres altmedievals a la Catalunya Central: una recerca sobre el cristianisme rural», 260-281.

moment.¹⁰⁴⁰ Es localitza en el terme municipal de Prats del Rei, a una alçada sobre el nivell del mar de 620 metres, en un context de bosc de pins molt espès i amb esbarzers. Resta orientat vers al sud-est. Popularment és denominat «el forn de cal Sants».



Il·lustració XCII. Fotografies de l'entorn de Seguers

La fornícula que va ser excavada en una roca isolada, però integrada dins d'un conjunt d'habitable, presenta una posició lleugerament basculada i el seu estat de conservació és bo. La part superior de la roca havia estat aplanada artificialment i per accedir-hi es van excavar uns esglaons. La planta de la fornícula és de tendència circular, rebaixada i plana, amb una alçada interior d'1'20 metres, una amplada d'1'20 metres i una fondària d'1'60 metres.

¹⁰⁴⁰ Cf. J. ENRICH – J. ENRIC, «Tres conjunts d'habitacles alto-medievals a l'Alta Segarra (Anoia-Bages, Barcelona)», 300-310.

Conserva les restes d'un regueró de desguàs excavat a la roca per tal que s'escolés l'aigua de la pluja que es podia filtrar a l'interior. La coberta és una volta circular de mig punt, molt barroera. La porta és de forma circular, molt irregular, on es poden apreciar indicis de tancament a base d'uns encaixos laterals excavats a la roca i, també, senyals d'un instrument de ferro molt marcats a l'interior, emprat per al buidat de la fornícula. A pocs metres, es van descobrir unes balmes i uns abrics naturals que conserven uns forats tallats a la roca per fixar-hi unes bigues de fusta per suportar un cobert o visera damunt una balma.

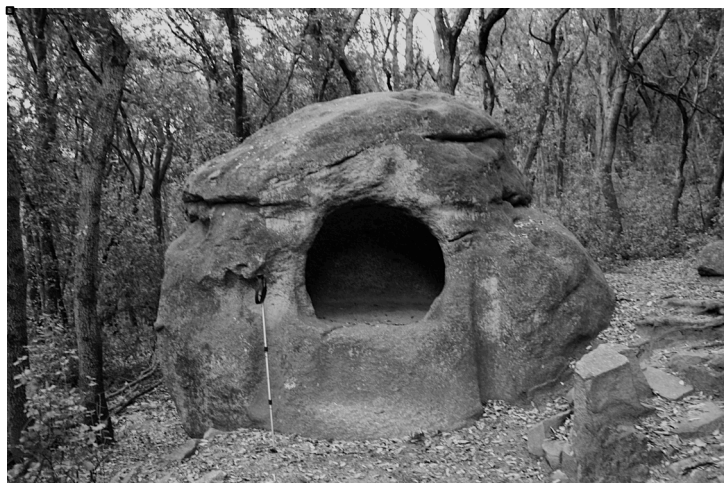
Prop de l'església de Seguers hi ha dos petits conjunts presumiblement del mateix moment que l'eremitori: una necròpoli formada per quatre enterraments excavats a la roca, d'extremes arrodonits, i restes d'habitable en balma i d'explotació agrícola per al premsatge de raïm. El segon conjunt es pot localitzar a l'altre costat de la riera de Seguers i consisteix en cinc enterraments, també excavats a la roca de la mateixa tipologia que l'anterior.¹⁰⁴¹ Les característiques de l'indret són la solitud pròpia d'un eremitori rupestre, amb un torrent d'aigua a prop i envoltat de terres de conreu. Hi passa un camí carreter per sota mateix, i a prop hi ha balmes i abrics naturals amb clars indicis d'habitable.

Pel que fa referència als paral·lels, cal indicar que si comparem aquesta zona de la Catalunya Central amb la probable concentració més remarcable de la Tarraconense, situada a la conca alta del riu Ebre, es poden destacar algunes tipologies semblants a la província d'Àlaba, amb les estructures denominades per Azkarate com «cavidades-nicho» que representen una proporció molt petita sobre el total dels eremitoris que apareixen en l'esmentada àrea.¹⁰⁴²

¹⁰⁴¹ Cf. J. ENRICH – J. ENRIC, «Tres conjunts d'habitacles alto-medievals a l'Alta Segarra (Anoia-Bages, Barcelona)», 307-309.

¹⁰⁴² Cf. A. AZKARATE, *Arqueología cristiana de la antigüedad tardía en Álava, Guipuzcoa y Vizcaya*, 382-383.

A Catalunya, la línia divisòria del riu Llobregat marca una clara distinció. Els conjunts descoberts a la riba dreta tenen uns paral·lels tipològics més propers als d'Àlaba, com per exemple els indrets de: Benviure a Sant Boi de Llobregat,¹⁰⁴³ els de Santa Maria de Cervelló al Baix Llobregat,¹⁰⁴⁴ i el nucli eremític de Martorell.¹⁰⁴⁵ Mentre que a la riba esquerra, ja a la Catalunya Vella, els paral·lels són més similars als de la comarca de l'Anoia: l'oratori rupestre de Sant Miquel de Sorba al Berguedà,¹⁰⁴⁶ el roc de Sant Joan de Montdarn també al Berguedà,¹⁰⁴⁷ l'església roc de Sant Marc de cal Bassacs a Gironella, el Berguedà,¹⁰⁴⁸ i finalment el «roc foradat», localitzada per terres del Vallès Oriental.



Il·lustració XCIII. Roc Foradat de Vallromanes, Vallès Oriental

¹⁰⁴³ Cf. M. PAGÈS PARETAS, «La torre circular i els eremitoris rupestres de Benviure, a Sant Boi de Llobregat», 175-195.

¹⁰⁴⁴ Cf. J. BOLÒS – I. PADILLA – M. PAGÈS, «La necrópolis de tombes antropomorfes de Santa Maria de Cervelló», 70-71.

¹⁰⁴⁵ Cf. M. RIU RIU, «Els primers eremitoris mossàrabs de Catalunya», 111-117.

¹⁰⁴⁶ Cf. J. BOLÒS – I. PADILLA – M. PAGÈS, «Manifestacions eremítiques a les rodalies de la rotonda sepulcral de Sorba», 358-359.

¹⁰⁴⁷ Cf. E. RIU BARRERA, «Rocs i sants: dades sobre la cristianització», 157-170.

¹⁰⁴⁸ Cf. X. SITGES I MOLINS, *Les Esglésies pre-romàniques de Bages, Berguedà i Cardener*, 78-80.

En general els autors i estableixen una cronologia entorn a l'època altmedieval, però per les característiques no es pot descartar una ocupació i activitat anteriors, és a dir, de l'antiguitat tardana i d'època visigòtica.

A la fi de la romanitat i durant el període visigot, la cristianització s'estengué cap als àmbits rurals i va portar aparellada una primera organització eclesiàstica en el marc de les diòcesis. Aquesta tasca va deixar sobre el territori una xarxa d'esglésies i cenobis, que la invasió sarraïna es va ocupar de destruir i que no es va poder recuperar, tot i que parcialment, fins a la reorganització i la repoblació de territori impulsada pels monarques carolingis, cap a la fi del segle VIII. No tenim dades fefaents de l'existència d'aquesta xarxa en el territori. Alguns escassos documents aporten referències indirectes que la donarien per existent, però la manca d'intervencions arqueològiques no permet corroborar-ho.

A terres catalanes, l'edifici cristiana és bastant nombrosa. Tot i així no tenim evidències clares, com ja s'ha dit. Trobem moltes ermites altomedievales situades sobre antics centres de culte paleocristià, *villae* o necròpolis romanes.¹⁰⁴⁹ Podríem suposar una certa continuïtat en el culte i que aquestes ermites es sobreposessin a estructures anteriors de funcions similars. Podien ser petites esglésies rurals, regides per clergues o ermites. Alguns exemples podrien ser: a Cabriels (Maresme) una ermita preromànica amb material romà reutilitzat, situada molt a prop del nucli d'una *villa* romana amb necròpolis tardoantiga; també a Castellbisbal (Vallès Occidental) l'ermita de Sant Joan de Benviure, sobre una necròpolis i un temple, essent possible *villa* romana; també, entre altres, l'ermita medieval de Nostra Senyora de la Salut de Sabadell (Vallès Occidental), l'ermita de la Mare de Déu de Bon Viatge a Sant Joan Despí (Baix Llobregat), l'ermita de Santa Maria de Sales a Viladecans (Baix Llobregat) i

¹⁰⁴⁹ Es pot consultar l'obra de J. Sales sobre l'edifici cristiana a la Tarraconense.

l'ermita de Sant Quirze a Lloret de Mar (La Selva), totes sobre una *villa* romana. És un model que es repeteix moltíssim.

A Cabrera de Mar (Maresme) trobem una ermita altomedieval sobre una necròpolis tardoantiga en una *villa* romana. Quan ja portava algunes centúries d'existència, durant els segles XIII i XIV fou convertida en casa de deodates *Domus Deodatarum* i, en conseqüència l'antiga advocació de Sant Cebrià es degué suplantar per la de Santa Margarida i s'anomenà Santa Margarida del Viver, incorporant un topònim molt antic, amb el qual també era coneguda la propera capella de Santa Maria, situada al terme d'Argentona.¹⁰⁵⁰

Els deodats o deodates, a l'Edat Mitjana, eren aquelles persones que es lliuraven al servei d'un temple o santuari religiós, estaven més o menys separades de la vida de societat i formaven una petita comunitat, fent una vida molt senzilla i austera i dedicada a la pregària. En el cas del temple de Santa Margarida se les hi donà el qualificatiu de monges; per tant es pot entendre que devien ésser com una mena de monges ermitanes. Per alguna referència que tenim creiem que també existien deodates en alguna ermita del Vallès, però sabem més exactament que hi havia deodats a l'ermita de Sant Llorenç, al camp de Valls, i al santuari de la Mare de Déu de Paretdegada, ambdós de la província de Tarragona.¹⁰⁵¹ Em sembla rellevant esmentar el probable ús eremític paleocristià, evidències que es podrien corroborar amb una intervenció arqueològica a la zona.

Un cas més segur i fàcilment identificable seria l'actual monestir de Sant Cugat del Vallès, situat a l'extrem meridional de la comarca del Vallès Occidental, arrecerat als vessants de la serra de Collserola i a uns quinze quilometres de Barcelona. La població que envolta actualment al primitiu cenobi ha de considerar-se com a part

¹⁰⁵⁰ Cf. M. RIBAS I BERTRAN, «El temple de Santa Margarida de Cabrera de Mar. Casa de Deodates», 33.

¹⁰⁵¹ Cf. F. GRAS I ELÍAS, *Historia de las ermitas del Arzobispado de Tarragona*, 59-73.

integrant de l'extensa conurbació generada al voltant de la capital barcelonina. Ha estat tradicionalment una zona d'important producció agrícola amb pròximes i destacades vies de comunicació.¹⁰⁵² En un principi hi havia assentament romà —el *castrum* d'Octavià—, on a partir del segle IV es va començar a desenvolupar una intensa activitat religiosa, centrada en el *martyrium* dedicat a sant Cugat que segons la tradició havia mort en aquest lloc, víctima de les persecucions de Dioclecià.¹⁰⁵³

La tipologia de les sepultures entorn a una petita edificació, que devia ser el lloc de culte als màrtirs, és molt variada, des de sarcòfags de pedra a inhumacions resoltes amb doble vessant de teules. Recorda molt als sepulcres de la necròpolis paleocristiana de Sant Fructuós a Tarragona, estudiada per Serra i Vilaró. Queda documentat un incendi i una posterior reconstrucció en època visigoda, que mantindrà la planta rectangular, tot i afegint un petit absis sobre el mur orientat a llevant.¹⁰⁵⁴ Aquest absis, en part descobert al jardí del claustre i en part amagat sota les galeries romàniques posteriors, adopta una planta interior semicircular ultra passada, mentre a l'exterior segueix una configuració pentagonal.

Es fa impossible de determinar l'estat en què es troben en aquest moment les construccions que envoltaven la basílica, restes encara de l'antic castre romà. Aquestes circumstàncies no ens permet d'emetre cap opinió ferma i raonada sobre l'existència d'una primera comunitat de caire monàstic en aquest moment. Tanmateix, les evidències de sitges, ampliació d'estructures anteriors i la documentada formació d'una comunitat al segle novè sota la regla benedictina ens fan pensar en aquesta possibilitat. Tot i així, en el segle VIII la zona quedaria abandonada degut a la invasió musulmana.

¹⁰⁵² Cf. J. AMBRÓS I MONSONIS, *El monestir de Sant Cugat del Vallés*, 10.

¹⁰⁵³ Cf. *Ibid.*, 15.

¹⁰⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 17.



Il·lustració XCIV. Restes en el claustre del monestir de Sant Cugat del Vallés

Llobregat amunt, l'excavació del monestir d'època comtal de Sant Llorenç prop Bagà ha permès localitzar recentment les restes molt precàries d'un edifici de planta rectangular, orientat d'est a oest i datat de tres naus, l'absis del qual presentaria una planta lleugerament ultrapassada i dues cambres laterals inscrites en una capçalera tripartida rectangular.¹⁰⁵⁵ en relació a aquestes estructures s'ha documentat una necròpolis de la que s'han excavat disset tombes davant la façana est de l'esmentada capçalera datades entre els segles VII–VIII, sense que res, de moment, permeti atribuir-li una funció monàstica més enllà de la implantació posterior, al segle X, d'un monestir vinculat a la dinastia comtal cerdana.

Per terres gironines també trobem monestirs altomedievals associats a restes d'època romana tardoantiga. És el cas del monestir de Santa Maria de Cervià de Ter (Gironès)¹⁰⁵⁶ que es troba al costat

¹⁰⁵⁵ Cf. A. LÓPEZ – A. CAIXAL – J.M. VILA, «El monestir de Sant Llorenç prop Bagà (Guardiola de Berguedà). Assaig d'evolució històrica», 39-40.

¹⁰⁵⁶ L'establiment monàstic de Santa Maria de Cervià fou fundat el 1053 pel senyor de Cervià, Silvi Llobet, com a priorat depenent de Sant Miquel de la Clusa (Piemont)

d'una *villa* romana i de la via Augusta i el monestir de Sant Pere de Rodes al Port de la Selva (Alt Empordà) a prop d'una necròpolis tardoantiga associada a un possible temple.¹⁰⁵⁷ Hi ha fonts que testimonien la presència de dos monestirs a l'Alt Empordà: el de Sant Fruitós al terme municipal d'El Port de la Selva i el de Sant Esteve a La Selva del Mar. Sant Fruitós es tracta d'una antiga cel·la monàstica esmentada per primer cop l'any 866 en un precepte de Carles el Calb on consta com una possessió de Sant Esteve de Banyoles. Aquest lloc, juntament amb altres cel·les properes foren objecte de litigi entre els monestirs de Banyoles i Sant Policarp de Rasès. Un precepte d'Odó (889) la situa a l'òrbita de Sant Policarp, el 899 s'esmenta com església quan fou donada al bisbat de Girona i el 948 figura com una possessió de Sant Pere de Rodes, situació que l'església va mantenir en el futur.¹⁰⁵⁸

Dintre del territori català, el Pirineu i el Prepirineu constitueixen una unitat territorial geogràfica i cultural singular que té els seus orígens en èpoques pre i protohistòriques. Un dels moments claus per comprendre l'evolució de la societat d'aquesta zona és el període de transició entre l'Antiguitat i l'Edat Mitjana al convergir la tradició germànica, romano-cristiana i àrabo-berèber que es superposen al substrat indígena. A partir de l'any 2004 es va començar a excavar Santa Cecília d'Els Altimiris a Sant Esteve de la Sarga (Pallars Jussà, Lleida).¹⁰⁵⁹

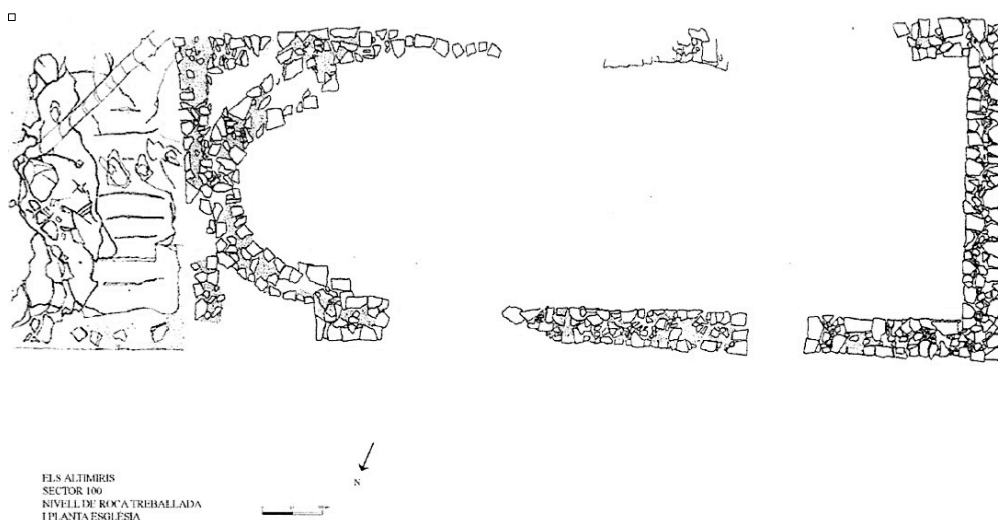
i amb l'aprovació del bisbe Berenguer Guifred de Girona. Ben aviat va quedar sota la protecció dels comtes de Barcelona, que li van fer importants donacions.

¹⁰⁵⁷ Les primeres notícies històriques les trobem l'any 878, en un precepte del rei Lluís II el Tartamut, on el lloc és citat com a cel·la monàstica depenent de Sant Esteve de Banyoles. En aquesta època Sant Pere formava part d'un conjunt de quatre cel·les (juntament amb les de Sant Joan Ses Closes, Sant Cebrià de Penida i Sant Fruitós de la Vall de Santa Creu), objecte de disputa entre Banyoles i Sant Policarp de Rasès, al Llenguadoc.

¹⁰⁵⁸ Cf. A. M. PUIG GRIESSENBERGER — M. MATARÓ I PLADELASALA, «La cel·la abans del monestir: Sant Pere de Rodes als segles VIII i IX», 21-38.

¹⁰⁵⁹ Cf. W. ALEGRÍA — M. SANCHO, «Els Altimiris, enllaços i confluències entre la Tardoantiguitat i l'Alta Edat Mitjana», 221-236.

És un jaciment que ens pot il·luminar una mica la tardoantiguitat pirinenca ja que s'ha especulat com una possible comunitat cenobítica donat que mostra les restes d'una església amb una sèrie de dependències annexes i estructures excavades a la roca tipus fons de cabana, tot plegat amb una cronologia de finals del segle V – inicis del segle IX. Està situat en un lloc de difícil accés, en una de les elevacions del Montsec, en la seva vertent nord, dominant el congost de Montrebei on circula el riu Noguera Ribagorçana, al límit de les províncies de Lleida i Osca. Exerceix un control efectiu sobre un pas de ramat que té el nom de «Pas de Santa Cecília», advocació freqüent en monestirs a partir del segle V.¹⁰⁶⁰



Il·lustració XCV. Plànol de l'església de Santa Cecília dels Altimiris (ALEGRÍA – SANCHO, 2010)

Els Altimiris presenta una forma aproximadament triangular. La base de la muralla d'uns 80 metres de llarg delimita el jaciment. L'altura d'aquest triangle, des de la muralla fins al Pas de Santa Cecília és de 170 metres. La irregularitat del terreny impedeix calcular

¹⁰⁶⁰ Cf. C. BUENACASA PÉREZ – J. SALES CARBONELL, *Domini ecclesia consecrata est*, 96.

exactament la seva extensió, que es situa entorn als 9345m².¹⁰⁶¹ Com elements visibles abans de l'excavació, hi havia els murs de la nau d'una església un fragment de mur que pertanyia a un element de fortificació tipus torre de planta quadrada situat a la part més alta, tres cisternes excavades a la roca, una tanca de l'església, una altra al costat de la torre i una tercera en una zona propera al cingle nordoriental. També eren visibles talls a la roca que indicaven l'existència de fons de cabanes en tota l'àrea del jaciment.

Les diverses campanyes arqueològiques han anat descobrint el perímetre de l'església. No s'han localitzat tombes ni a l'exterior de la capçalera ni als peus. L'interior encara no ha estat excavat. Les cabanes presenten unes dimensions de 3x3 metres i han estat excavades a la roca minuciosament aprofitant el desnivell del terreny.¹⁰⁶² Probablement disposaven d'un mur de tanca parcialment construït amb pedres sense cap tipus de morter. Alguns forats de pal indiquen una probable coberta realitzada amb materials peribles. Els materials recuperats corresponen majoritàriament a fragments de ceràmica comú i àmfores tardorromanes de fabricació local, nordafricana i em menor mesura sudhispànica i sudgàlica, amb una datació que oscil·la entre els segles V-VII. També cal destacar petites pedres de quarz amb marques de percussió —probablement per encendre foc—, alguns fragments d'escòries de ferro i alguns fragments de bassalt que podrien correspondre a un molí manual.¹⁰⁶³

La situació geogràfica del jaciment permet obrir dues hipòtesis referents a la voluntat del seu emplaçament o com a límit d'un dels tres territoris —Osca, Lleida, Seu d'Urgell— per a remarcar el llinar o, pel contrari, amb la voluntat dels seus pobladors de lliurar-se del control d'alguna de les tres circumscripcions, o de les tres, al seu un

¹⁰⁶¹ Cf. M. SANCHO, «Santa Cecília de Els Altimiris. Una iglesia rural entre la Antigüedad y la Edad Media», 189.

¹⁰⁶² Cf. *Ibid.*, 190.

¹⁰⁶³ Cf. W. ALEGRÍA – M. SANCHO, «Els Altimiris, enllaços i confluències entre la Tardoantiguitat i l'Alta Edat Mitjana», 221-236.

lloc de difícil precisió respecte a la seva pertinença.¹⁰⁶⁴ El cànon 3 del concili de Lleida de 546, com ja hem vist, mostra com els bisbes fundaven esglésies en propietats rurals per exercir un estricte control. Una altra possibilitat —i és la que ens resulta més interessant— és contextualitzar Els Altimiris en l'activitat evangelitzadora de moviments de caràcter eremític o cenobític propis del període visigot.¹⁰⁶⁵

Aquests moviments eremítics o cenobítics podien estar relacionats amb aquells col·lectius rurals fundadors de llocs de culte —com per exemple sant Victorià a Assan— i amb l'aparició d'un model d'hàbitat agrupat que alguns consideren d'origen o influència germànica i altres d'un ressorgiment de modes indígenes.¹⁰⁶⁶ No cal triar una de les dues opcions car podria tractar-se de la confluència d'ambdues tradicions amb l'afegit de l'element cristià vinculat a l'herència romana.

Baixant geogràficament a la plana, a l'interior de Catalunya, cal tornar a esmentar El Bovalar (Seròs, Lleida). Aquest jaciment mostra per a finals del segle V i inicis del VI una configuració espacial amb diversos ambients residencials i productius i un espai cultual, tot englobat dintre d'un recinte que recorda en disposició formal i estructura organitzativa, al que s'observa en molts monestirs orientals, principalment en Palestina i que es denominen monestirs-agrícoles.¹⁰⁶⁷ L'element religiós, en aquest cas és de caràcter monàstic, és el que donaria unitat al conjunt i aglutinaria a una comunitat no només formada per monjos, sinó també de laics dependents i vinculats amb els primers.

¹⁰⁶⁴ Cf. M. SANCHO, «Santa Cecília de Els Altimiris. Una iglesia rural entre la Antigüedad y la Edad Media», 192.

¹⁰⁶⁵ Per a més informació del context és pot consultar R. PITA, *Lérida paleocristiana*, Lleida: Dialagro 1973.

¹⁰⁶⁶ Cf. J.F. REYNAUD, «Aux origines des paroisses», 83-100.

¹⁰⁶⁷ Cf. J. LÓPEZ QUIROGA, «Monasterios altomedievales hispanos. Lugares de emplazamiento y ordenación de sus espacios», 77.

A més a més, és probable que a més constituís un lloc de peregrinació, degut a la riquesa del seu mobiliari litúrgic i la presència d'enterraments privilegiats en la càmera sud de l'*ecclesia*, junt al *sanctuarium altaris*.¹⁰⁶⁸ Així, podem constatar que no es tracta d'una fundació *ex novo*, sinó d'una construcció que aprofita i readapta estructures prèvies. A més, l'aparició d'un encenser fins i tot permet especular amb un possible origen siri de la comunitat monàstica del lloc.¹⁰⁶⁹



Il·lustració XCVI. Basílica d'El Bovalar (Seròs, Lleida)

¹⁰⁶⁸ Cf. P. DE PALOL, «Las excavaciones del conjunto de “El Bovalar”, Seròs (Segrià, Lérida) y el reino de Akhila», 513-525.

¹⁰⁶⁹ Cf. C. BUENACASA PÉREZ – J. SALES CARBONELL, *In nomine Domini ecclesia consecrata est*, 96.

Per últim, m'agradaria destacar el fenomen que ha estat detectat a nivell toponímic en analitzar l'existència de diversos *monasteriola* en la seva variant romanç de *Monistrol*, amb la presència de material romà en alguna d'aquestes localitzacions. Aquest fet podria delatar la formació de petits nuclis monàstics tardoantics que possiblement perdurarien al llarg de l'Alta Edat Mitjana, sense depassar mai la conquesta comtal del territori, moment a partir del qual només en romandria el topònim, extingida ja la institució monàstica original.¹⁰⁷⁰

Més enllà de la seva concentració especial en la comarca del Bages —Monistrol de Montserrat, Monistrol de Calders, Monistrolet de Rajadell i Monistrol de Gaià—,¹⁰⁷¹ es troben altres casos dispersos vers les actuals comarques del Baix Llobregat, l'Alt Penedès, el Maresme, la Noguera, l'Alt Urgell i la Ribagorça, destacant l'absència del topònim en els textos referits a les comarques gironines i, evidentment, en el territori de la coneguda en època medieval com a «Catalunya Nova».

Durant l'any 2002 es va realitzar una campanya de prospeccions arqueològiques amb l'objectiu d'establir una verificació sobre el terreny en relació a l'origen i la natura d'aquests establiments. Es van centrar en quatre localitzacions de la comarca del Bages, ben documentades entre el segle X i principis del segle XI: Monistrol de Montserrat, Monistrol de Calders, Monistrolet de Rajadell i Monistrol de Gaià. En els dos últims al no haver-se construït actualment nuclis urbans, s'ha pogut observar com el seu origen es remunta a l'Antiguitat Tardana, oferint de forma desigual materials en

¹⁰⁷⁰ Les fonts llatines altmedievales ens confirmen l'arribada del terme *monasteriolum* a Catalunya en temps carolingis, quan s'utilitza per denotar un estatus inferior durant el procés d'implantació dels grans monestirs benedictins, aquí especialment al segle X i subjectes a les iniciatives dels comtes hereditaris.

¹⁰⁷¹ Es pot consultar A. BENET, «El Bages nucli de vida monàstica de tradició visigòtica?», *Dovella* 4 (1982) 12-19.

superfície que semblaven en principi avalar la hipòtesi, si més no en l'aspecte cronològic.¹⁰⁷²

Per contrastar els resultats preliminars, l'any 2008 es va iniciar una campanya arqueològica a Monistrol de Gaià que va poder determinar la presència d'un jaciment amb dues fases successives entre l'època tardoantiga i altmedieval. S'han documentat en l'horitzó més antic dues habitacions contigües de planta rectangular amb murs de blocs units amb fang, formant un sòcol sobre el que s'aixecaria un alçat de terra que a la vegada suportaria una coberta feta amb materials peribles; a diferència de la resta de murs, és important assenyalar que el tancament sud està construït a partir de grans carreus de sorrenca. Associades a aquesta construcció s'han pogut excavar cinc sitges de dimensions no gaire grans.

Les datacions radiocarbòniques efectuades fixen una cronologia a l'entorn dels segles V-VI, que es relaciona també amb el material ceràmic documentat, fonamentalment produccions comunes en coccions reduïdes o neutres característiques del període tardoantic, a les que cal afegir alguns fragments puntuals de *dolium*.¹⁰⁷³

A pocs metres d'aquestes estructures, s'ha localitzat un gran recinte delimitat per un potent mur de blocs lligats amb fang, amb una superfície mínima d'uns 400 m. En el seu interior, s'han pogut delimitar diversos àmbits que s'acompanyen d'una gran àrea oberta. No s'ha pogut atribuir una cronologia precisa car l'evolució en el temps de les quals sembla complexa, tot i que cal inserir la seva construcció i funcionament de forma genèrica en el període altmedieval. Tanmateix cal ser prudents, doncs els resultats no són concloents. No es pot determinar amb exactitud la presència d'un

¹⁰⁷² Cf. C. FOLCH IGLESIAS – J. GIBERT REBULL, «Arqueologia, documentació escrita i toponímia en l'estudi de l'Alta Edat Mitjana», 367.

¹⁰⁷³ Cf. *Ibid.*, 368.

monestir, tot i que es podria trobar potser vers la propera església medieval de Sant Pere, a uns escassos 90 metres del jaciment.¹⁰⁷⁴

El lloc de Monistrol d'Anoia, prop de la confluència d'aquest riu amb el Riudebitlles, presenta resultats també altament significatius. Situat en l'antic terme del castell de Subirats, el primer esment que tenim del lloc i de l'església és de l'any 917, quan el marquès Ermenard i el seu germà Udalard en concedeixen la possessió, que tenien per aprisió, al monestir de Sant Cugat del Vallés.¹⁰⁷⁵ En endavant vinculat a aquesta institució, el lloc no apareix associat explícitament al topònim actual fins finals del segle X, moment a partir del qual ja es presenta sota la forma coneguda actualment.

Els treballs d'excavació desenvolupats en la plaça central del lloc permeten observar un seguit d'ocupacions diacròniques que abasten des d'època antiga fins a períodes recents.¹⁰⁷⁶ Constatada una ocupació d'època romana a partir de materials presents en els nivells més antics, és sobre aquests que es desenvolupa, en el sector més proper a l'actual església, un primer nivell de necròpolis format per tombes en caixa de lloses, on no manquen alguns exemples en caixa de *tegulae*, una cronologia que els excavadors situen en època baiximperial però que, a la llum de l'estat actual dels coneixements sobre aquest tipus de cementiris, cal reconduir com a mínim vers els segles V-VI.¹⁰⁷⁷

En tot cas, per sobre d'aquestes sepultures es desenvoluparan nous nivells funeraris amb enterraments en fossa envoltada de pedres o amb capçalera ressaltada amb blocs, uns tipus que podrien

¹⁰⁷⁴ Cf. C. FOLCH IGLESIAS – J. GIBERT REBULL, «Arqueologia, documentació escrita i toponímia en l'estudi de l'Alta Edat Mitjana», 369.

¹⁰⁷⁵ Cf. RIUS, *Cartulario de Sant Cugat del Vallés*, document 9.

¹⁰⁷⁶ Cf. J. ROVIRA – T. LLECHA, «Excavacions arqueològiques d'urgència a Monistrol d'Anoia», 305- 318.

¹⁰⁷⁷ Cf. J. ROIG, «Asentamientos rurales y poblados tardoantiguos y altomedievales en Catalunya (siglos VI-X)», 238.

correspondre al temple existent ja a inicis del segle X i testimoniats pels textos. Per altra banda, es documenta la presència de diversos àmbits construïts amb murs de pedra lligada amb fang, amb paviments de terra batuda als que s'associen alguns fogars, espais que han estat atribuïts igualment a l'època romana, una adscripció que caldria revisar en favor d'una cronologia més elevada, tot allargant sensiblement les datacions proposades i reinterpretant bona part de les estructures localitzades en el marc del monestir que evidencia el topònim i que no es considera en cap moment.¹⁰⁷⁸

¹⁰⁷⁸ Cf. C. FOLCH IGLESIAS – J. GIBERT REBULL, «Arqueologia, documentació escrita i toponímia en l'estudi de l'Alta Edat Mitjana», 369.

7. CONCLUSIONS GENERALS

Des dels inicis, els primers monjos cristians es veien com a successors dels ascetes que apareixien en la Sagrada Escripura —com és el cas d'Elies, Eliseu o Joan Baptista— i sentien la necessitat d'imitar i seguir Jesús d'una manera radical, portant una vida de renúncia, de pregària i de soledat, de desert. En la Bíblia el desert té una gran importància en no pocs moments de la Història de la Salvació. El propi Jesucrist es va retirar allí on va jeure i va lluitar contra les temptacions, com un temps de preparació abans d'iniciar la seva vida pública.

La forma de vida de la primera comunitat cristiana de Jerusalem, com la descriu el llibre dels Fets dels Apòstols, va ser la font espiritual del sistema d'organització dels primers monjos: tot al servei de tots, distribuït segons les necessitats, cada dia s'assistia unànimement al culte del temple i partien el pa i prenien junts el seu aliment (Ac 2,44-47). Aquest ideal va anar agafant força i així algunes dones i homes van decidir portar una vida d'ascesi i de renúncia sexual permanent per entregar-se amb total intensitat a la pregària i al servei de la comunitat. Era una elecció que escandalitzava a la societat romana de l'època, tan preocupada per la natalitat i l'ordre.

Els i, sobretot, elles trencaven els esquemes fixats, doncs aquestes dones subvertien el seu rol maternal i familiar i realitzaven tasques d'important significança, gaudint d'un alt prestigi. Per aquest motiu els escriptors cristians es dediquen tant a escriure sobre el seu carisma. Amb l'oficialització del Cristianisme i la general regulació organitzativa a partir del segle IV, el seu ritual de consagració a l'*Ordo Virginum* va ser fixat, ocupant un lloc d'honor en els oficis litúrgics. Moltes d'elles eren diaconesses, missioneres o evangelitzadores. Els ascetes barons també gaudien d'una excel·lent distinció i, per això, d'entre ells s'escollien els diaques, els preveres i els bisbes.

Quan començaren a davallar les persecucions, l'ideal martirial havia ja calat amb força en la comunitat cristiana i molts ascetes d'ambdós sexes van voler viure un martiri incruent. Entorn al nucli essencial del celibat i la pobresa evangèlica van anar apareixent l'abstinència, els dejunis, les vetlles nocturnes, la salmòdia diària, les mortificacions i, en especial, la *fuga mundi*, no només en sentit espiritual o moral sinó també local o material. És el despertar de la vida anacorètica, els primers passos del monacat.

No podem establir una única raó que expliqui el triomf del monacat. Pot ser que molts dels primers monjos fugiren al desert amb la voluntat d'enfortir un vincle més intens amb Déu, com ja s'ha dit, però va haver els qui van trobar-hi la possibilitat d'alleugerar la seva dissort en un moment de dura crisi. En aquests moments inicials, hem pogut constatar en el treball una dada molt important i és que la gran majoria de les vocacions provenien d'estrats socials molt debilitats i amenaçats per la gana. Ja sigui per motius espirituals o econòmics, les fonts ja registren a començaments del segle IV l'existència de *monachoi* (literalment «solitaris»). Un segle més tard, la fama d'aquests monjos, presentats com autèntics campions de l'ascesi cristiana, es difon per tot l'Imperi com a valedors de l'autèntica vida de perfecció moral. La progressiva adopció d'aquest model de vida per part de destacats membres de l'aristocràcia occidental va fer que el monacat es veiés immers en un procés d'adaptació a les normes de l'Església que, fet i fet, l'acabaran convertint en un dels pilars angulars de la civilització europea i bizantina del següent mil·lenni.¹⁰⁷⁹

Com succeeix a la resta de territoris de l'Imperi romà d'Occident, en la Tarraconense els primers indicis sobre el monacat són pocs i es concentren a partir de la segona meitat del segle IV. En

¹⁰⁷⁹ En la primera part del treball hem anat veient als protagonistes més rellevants de l'elaboració i transmissió del missatge ascètic (ss. IV-VI), entre els que destaquen sant Antoni, sant Pacomi, sant Basili, sant Martí de Tours, sant Jerònim, sant Paulí de Nola, Evagri Pòntic, Cassià, Sant Agustí, sant Cesari d'Arle i, evidentment, sant Benet de Núrsia.

aquest moment no es pot parlar d'un moviment institucionalitzat, però si de manifestacions ascètiques que l'Església anirà reglamentant a mesura que passi el temps i sobretot —influïts en la seva evolució— de les conseqüències del moviment priscil·lianista, que va generar sentiments de desconfiança vers tota pràctica cristiana no ortodoxa o fora del control de les jerarquies eclesiàstiques.¹⁰⁸⁰

El priscil·lianisme va destorbar la vida interna de les comunitats d'Hispania durant molt de temps, almenys fins a mitjans del segle VI, fins al punt que la historiografia s'ha vist contaminada per aquesta discussió i per la recerca de priscil·lianistes i antipriscil·lianistes per tot arreu. Moltes vegades s'ha abandonat la pretensió de voler relacionar el monacat hispà amb el seu context general occidental i mostrar un panorama espiritual peninsular rigorista i amb una tendència al radicalisme. Com hem vist en el treball, tal cosa no és certa excepte en contades ocasions i circumstàncies molt particulars.

Certament, després de la desaparició oficial del poder romà a l'Occident europeu, entorn a mitjans del segle V, es pot entreveure un nou estat de coses en el que es donen canvis substancials, però també continuïtats significatives: apareixen en les fonts els *honorati*, *possessores*, *senatores*, etc.¹⁰⁸¹ Es mantenen les *villae* fins a dates avançades. Apareixen el *comes civitatis* i, sobre tot, l'*episcopus* com a gestors i representants d'unes comunitats locals que s'esforçaran per

¹⁰⁸⁰ En el concili de Saragossa trobem per primera vegada en la literatura hispana de la Tarraconense el terme *monachus*, a propòsit de la fuga de vocacions del clergat cap a la vida ascètica. Pocs anys després, en la Carta de Sirici, torna a aparèixer la paraula *monachi* i *monachae* a Hispania. Himeri havia consultat dues qüestions respecte als monjos. La primera era com actuar si un home o una dona trencava el seu compromís ascètic (*propositus sanctitatis*) i procreen fills. Sirici respon que aquest fet era una falta greu, castigada per la legislació eclesiàstica i civil i proposa un càstig exemplar, sent apartats de les seves comunitats i reclosos durant la resta de la seves vides. La segona consulta es referia a si era cert admetre a monjos en l'ofici clerical. La resposta de Sirici és rotundament afirmativa.

¹⁰⁸¹ La societat va continuar sent principalment hispanoromana. Tot i que els visigots ostentaven el poder, l'antiga aristocràcia seguia tenint tot el prestigi d'abans i la potència econòmica.

mantenir, amb major o menor fortuna, els trets més característics de la *civitas* antiga, amb un nou tint de caràcter cristià. No podem dir que les ciutats s'abandonessin o que caiguessin en una decadència, senzillament es van transformar. L'evergetisme i el control polític i social estava en mans de l'Església, amb els bisbes al capdavant. Urbanísticament es pot veure aquesta metamorfosi. És una adaptació a un nou context. Regenerar-se o morir.

Durant el treball hem anat veient com els primers testimonis de vida monàstica a Hispània semblen referir-se a contextos urbans. Hem repassat les ciutats més rellevants a nivell cristià de la Tarraconense tardoantiga, les seus episcopals i a Tarragona, Saragossa, Calahorra, Barcelona, Empúries i Girona trobem indicis arqueològics o fonts que ens parlen de vida monàstica urbana o periurbana. Ja fos com a nucli entorn al bisbe, a l'estil gal o nord-africà, o com agents de servei i cura dels espais de culte i peregrinació dels sants màrtirs locals, les comunitats monàstiques eren presents a la ciutat i van haver de participar en el procés de transformació social del moment.

L'arqueologia ha determinat que moltes *villae* van canviar les seves funcions. A l'enfonsar-se definitivament el sistema esclavista, la distribució poblacional al camp va variar. El sorgiment de parròquies rurals va cobrir les necessitats mundanes i espirituals. Tal va ser el canvi, que alguns centres monàstics van funcionar com administradors de finques, terres de conreu, boscos i llogarets amb unes particularitats que m'atreviria a qualificar de quasi protofeudals. Els casos documentats d'evergetisme que hem vist en el treball orientats a fundar nous monestirs tenien una clara funció política i simbòlic-religiosa. També es feien donacions de terres a monestirs ja fundats, augmentant progressivament el seu patrimoni i, a la vegada, el seu poder territorial. En el testament de Vicentius, per exemple, hem vist com aquest diaca, a mitjans del segle VI, va fer donació de terres per al monestir d'Assàn, situat a l'actual província d'Osca.

També propers a aquest monestir, a la serra de Sant Gervàs i al pas d'Escales, en època altmedieval es van aixecar els monestirs de Lavaix i Alaó, de probable origen visigòtic.

Resulta avui en dia molt difícil identificar arqueològicament els primers espais monàstics d'Hispania. I es que la seva articulació espacial i funcional respon a una qüestió de litúrgia; i sobre la litúrgia d'aquests segles encara queda molt per decodificar. Els textos de les regles hispanes revelen l'existència d'un ampli numero de dependències cenobítiques que en els últims anys l'arqueologia està intentant identificar però molt lentament.

Una dificultat afegida és que, la majoria de vegades, en les fonts és difícil trobar distincions netes entre la realitat significada per termes com *ecclesia* o *monasterium*, potser perquè en la pràctica van complir idèntiques funcions o perquè ho percebien així els responsables de les referències escrites que ens han arribat fins a nosaltres. Amb la denominació «ermitans», «anacoretas», «reclusos» i «cenobites» sembla que existia també confusions semàntiques, tot i que autors com Isidor de Sevilla es dediquessin a establir oportunes explicacions de cada terme. El que queda clar és el fort impacte social de l'eremitisme i el cenobitisme en relació amb els processos d'ocupació de l'espai, la consolidació de noves relacions de poder i de la seva influència en la repoblació interior; en el llindar d'una societat que transitava ja per vies de progressiva feudalització.

Durant el treball hem anat remarcant tres tipus d'hàbitat, d'estructures habitacionals, destinades als monjos: la individual o anacorètica; la laura, un espai per a solitaris amb certs espais destinats a activitats comunitàries i, finalment, la cenobítica o comunitària. Com hem vist, l'espai cenobític, habitat per cenobites subjectes a una regla i a una autoritat, l'abat, que s'organitza i desenvolupa a partir l'últim terç del segle VI, es va consolidar a partir del segle VII. És el moment en que el moviment monàstic adquireix

cert prestigi i inicia el seu procés de normalització. Tanmateix, l'autonomia va marcar el desenvolupament del primer monacat i aquest tret es va conservar, potenciant la marginalitat i el caràcter rupturista.¹⁰⁸²

Cal insistir molt en la importància de la decretal del papa Sirici, posterior a l'any 385, enviada al bisbe Himeri de Tarraco en resposta a una epístola que aquest últim havia enviat al papa Damas l'any 384. En aquesta carta s'estableix per primer cop al territori que hem estudiat una certa normativa per a l'ordenació dels monjos i per al seu pas cap al clergat, així com una sèrie de càstigs i penitències per als monjos que faltessin als seus vots. Així mateix, gràcies a aqueta decretal es documenta per primer cop a la Tarraconense un cenobi de *virginæ*, és a dir, una organització «monàstica» femenina, tot i que no se'n coneix cap detall.

Altres documents de gran rellevància són els concilis provincials. En el concili de Tarragona de l'any 516, el cànon 11 ordena que els monjos que es trobin lluny del monestir no poden exercir cap tasca pastoral ni activitat seglar sense el permís del seu abat. En el concili de Lleida de l'any 546, el cànon 3 mostra el monacat com una estructura definida i amb dret a tenir patrimoni propi, però a la vegada es reafirma la seva dependència religiosa respecte a l'autoritat episcopal. També es curiós veure com aquests concilis remetent als concilis gals, així com als ecumènics. Es veu molta més influència de les tradicions gales que de les toledanes. Tanmateix, les evidències no permeten fer cap afirmació contundent al respecte. Per aquest motiu, no havent perdurat cap regla monàstica tarraconense d'època visigoda, tot i que es veu una certa influència gala en els concilis, hem considerat que els models de funcionament i organització monàstica d'altres territoris del regne visigot serien més

¹⁰⁸² A partir d'aquí es podrien investigar com van ser els monestirs *dhimmís*, quan els monjos van canviar d'estatus jurídic a partir de la invasió islàmica i van passar a formar part de la «gent del pacte».

similars als de la Tarraconense que no pas els dels francs, ostrogots o llombards.

Ja en una època de domini visigot consolidat —si poguéssim dir que ho va estar en algun moment— no són pocs els bisbes de la Tarraconense que envien com a delegats seus als concilis de Toledo a monjos de confiança. Monjos i, sobretot, abats havien de formar part de la xarxa relacional i de control jurisdiccional del bisbe. El bisbe metropolità coronava la piràmide del poder social dins de l'Església com un *primus inter pares* amb els altres bisbes. Aquests tenien sota el seu domini als abats, els que al seu torn exercien el poder sobre els monjos i habitants —treballadors o no— que vivien en les terres propietat de llurs monestirs.

Una de les hipòtesis principals que presentem en el treball és que les possibles regles existents a la Tarraconense haurien sigut diverses i adaptades a les necessitats específiques de cada monestir.¹⁰⁸³ De fet, allò important era que el monestir es regís per una regla, tal com es reflecteix en el primer cànon del concili d'Osca; però la veritat és que en general a partir d'època visigoda els monestirs van començar a regir-se per un *Codex regularum* que es consultava cada cop que sorgien dubtes. Les regles d'època visigoda desenvolupades amb posterioritat són clares respecte a la naturalesa i a la submissió dels monjos i els monestirs a l'autoritat episcopal. La regla de sant Benet va ser, en certa manera, la compiladora essencial de totes les anteriors, tot i que dins del territori hispà no va començar a tenir incidència fins a principis de l'Alta Edat Mitjana.

A l'interior del monestir, la figura dominant i a qui les regles atorguen el poder de comandament és l'abat. És ell qui com a exemple per portar una vida santa d'ascetisme i entrega, contemplació, templança i humilitat se li atorga l'ordenament intern

¹⁰⁸³ Tot i que fora del territori que s'estudia, hem analitzat les regles de Fructuós, Isidor i Leandre de Sevilla per poder copsar quins eren els atributs similars.

del monestir. Des d'aquesta perspectiva, el tret clau, fonamental en el monjo no és el seu fervor ascètic sinó, per sobre de tot, la seva obediència. Afirmant el poder absolut de l'abat es tanca la vinculació que la vida cenobítica intenta realitzar i imposar. A l'interior, l'abat és la representació de Déu-Pare i ell marca el camí de la realització espiritual. Els novicis són posats a prova durant anys en l'obediència, podent realitzar la professió solemne un cop demostrin a tota la comunitat que rebutgen tota insolència o caràcter rebel.

Així mateix, resulta interessant el rol crucial de l'abat en la presa de decisions sobre la tasca dels monjos. Estava establert que cap monjo pogués exercir un treball de la seva propietat amb intenció d'adjudicar-s'ho per a si o per a qualsevol altre, volent que es distribueixi el seu talent. Tampoc ha d'admetre començar o executar qualsevol treball sense manaments o permisos del superior. Complint en tota qüestió el que mani l'abat o el prepòsit. Aquesta estructuració i organització del propi monestir va facilitar que fossin importants nuclis socials i econòmics. El caràcter inalienable del patrimoni eclesiàstic va fer en molts casos factible la pervivència monàstica i eclesiàstica durant un llarg període de temps. La norma general només permetia l'enajenació dels béns en circumstàncies molt excepcionals, és a dir, quan hi havia una necessitat gran i no es perjudicaven els interessos de l'Església.

El patrimoni de l'Església visigoda —i per tant, dels monestirs— no es pot comprendre totalment sense tenir en compte la importància de les persones que estaven lligades a ell i depenien de forma molt estreta de l'Església a través dels seus representants. Les persones depenents podien tenir diverses qualificacions jurídiques: *servi*, *mancipia*, *liberti* i ingenus encomanats. Podem parlar d'una dependència hereditària tan econòmica com personal; és a dir, que es trobaven en la mateixa situació que si estiguessin sota la jurisdicció de *domini* i *patroni* no eclesiàstics. La major part de les normes que regulen aquestes relacions de dependència es troben en les actes

dels concilis, estant sempre d'acord amb la llei civil, en molts casos precisant-la i aclarint-la.

Els clergues i els monjos també es trobaven en dependència de l'Església, excloent qualsevol altre vincle personal cap a altres persones. D'aquesta manera cada església particular o monestir podia no només obligar-los a prestacions personals relacionades amb el culte o altres menesters, sinó que també era propietària eminent dels béns que detentaven. L'equivalència entre colons i clergues era tal que es referia tan a l'obligació del treball de les terres dels seus patrons o bisbes, com del vincle personal que els unia amb aquests. Dintre d'aquestes relacions socioeconòmiques dominants resultava accidental que un deponent fos un simple colon o un clergue i que aquest últim tingués també obligacions relacionades amb el culte a l'església particular. Llavors, també quedarien equiparats els bisbes amb els patrons laics i els conflictes entre ells serien de la mateixa naturalesa que els enfrontaments habituals entre els poderosos.

De l'estudi del patrimoni eclesiàstic en tots els seus aspectes —caràcter inalienable, domini de la propietat moble i immoble, organització de l'Església— es poden deduir importants ensenyaments per a la comprensió del feudalisme visigot. L'organització eclesiàstica, per la seva part, no ha de ser entesa com una institució abstracta i regulada pel dret canònic de manera exclusiva. S'ha pogut observar com els bisbats i els monestirs es trobaven organitzats de manera similar als grans dominis del període. Aquesta apreciació es dedueix de l'existència d'inventaris minuciosos que registraven els béns eclesiàstics, de l'obligació de protegir els dependents enfront altres potents, d'una dependència personal generalitzada i hereditària dels serfs, lliberts i clergues, i de l'obligació de renovar a la mort del bisbe o l'abat la professió de la seva condició per part dels lliberts amb el reconeixement de l'*obsequium*, així com l'obligació dels bisbes d'anar a la crida del metropolità.

És important posar de relleu que es va continuar conservant en aparença tota una terminologia jurídica de tipus romà, que va adquirir, no obstant un contingut nou al servir-se d'ella l'Església per a protegir la seva propietat eminent sobre els béns immobles i per a reforçar els llaços de dependència hereditària o no sobre les persones vinculades a ella de qualsevol manera. D'aquesta manera s'enfortia el poder econòmic i social de l'Església en el marc d'unes relacions de producció pròpies ja de la societat feudal. A més si, com diuen A. Barbero i M. Vigil, l'Església era una gran patrona que mai moria, es obvi que reproduïa de manera sòlida les formes socioeconòmiques dominants que cobraven coherència per mitjà de categories ideològiques de caràcter estrictament religiós i moral, com l'excomunió, la gràcia i l'obligació d'obediència, entre d'altres.

En la societat tardoantiga és possible pensar l'autoritat des de tres perspectives: l'autoritat ascètica, l'autoritat espiritual i l'autoritat pragmàtica. És a dir, la possessió personal d'una virtut —virginitat i castedat— adquirida en base a l'esforç i el sacrifici autoimposat atorga una distinció, un estatus, que dóna autoritat. Això, però, ressaltava encara més al contraposar-ho amb l'autoritat que prové d'un càrrec eclesiàstic. D'aquesta manera podem entendre les dificultats que a la pràctica va haver per part del poder episcopal de sotmetre al seu control a monjos i eremites.¹⁰⁸⁴

En el treball ja hem vist que és un error comú voler identificar els eremites amb una orde religiosa concreta. A l'Edat Mitjana van haver moltíssimes discussions si sant Emilià va ser monjo o abat, benedictí o no. El carisma és el ser, la regla és la manera de ser o

¹⁰⁸⁴ És interessant pensar com es relacionen la possessió personal d'una virtut, amb el paper que ocupen en l'Església les institucions i els ordres jeràrquics, com el càrrec de bisbe que Leandre o Isidor posseïen. D'alguna manera, aquí es posen en joc dos paradigmes tradicionalment oposats: carisma i institució. La castedat és una virtut personal que ningú atorga sinó que es posseeix per pròpia voluntat i consideració i que, no obstant això, atorga a qui la conserva, un status especial en la societat.

obrar. I el ser o carisma ve de la tradició monàstica i el concreta l'*abba*, que és el seu transmissor. No podem imaginar la proliferació del monacat occidental, entre els segles V i VII com una família que es transmet per generació. Seria més apropiat parlar, amb termes biològics, de divisió cel·lular. Un mestre o *abba* adoctrina a un novici que pot continuar la seva vida independentment en una nova cel·la, un nou «desert» o, si vol, en un monestir. Les *Vitae Patrum* estan plenes d'exemples.

Per aquesta espontaneïtat carismàtica són tan difícils de reduir a sistema o manual d'espiritualitat aquestes tradicions antigues, que avui en dia ens semblen anàrquiques. Fa quinze segles destacava no el sistema, sinó el carisma, la certesa de que en cada exemple dels pares i mares hi ha quelcom de l'Esperit de Déu: *in via Dei alius sic, alius sic ibat*, el camí de Déu cada u el recorre a la seva manera, l'important és arribar. Clar que existien aquells que fugien del treball o de les responsabilitats, il·luminats apocalíptics, exhibicionistes del seu ascetisme, mediocres escudats en l'obediència, inquisidors que es sentien cridats a presidir el judici universal; però també és cert el valor de la fuga, de la castedat, de l'obediència, del silenci, de la pobresa, de viure de cara a realitats futures i raonar-ho tot a la llum de Déu.

Veiem que el cristianisme proposa una concepció privilegiant, una mena d'economia de la gràcia de la qual es busca participar. Un dels pilars de l'autoritat espiritual és la intermediació amb el diví. Els homes i dones considerats sants són aquells que, pel seu grau d'ascetisme aconseguen posseir una certa gràcia, aconseguint d'aquesta manera un tracte personal amb el diví.¹⁰⁸⁵ Enfront de la suma dels pecats als que empeny la vida terrenal, un conjunt d'homes i dones, pels seus mèrits personals, es presenten com aquells capaços d'alliberar la càrrega dels pecadors. Aquests sants i santes

¹⁰⁸⁵ La virginitat i l'ascetisme atorguen autoritat i aquesta transcendeix el pla terreny, ja que per una concepció que anhela el diví, la legitimitat és també supraterranal. I és en aquest pla on s'ubica, en part, la supremacia de la castedat.

adquireixen un estatus especial a la societat i això es manifesta en una autoritat reconeguda, en tant es vincula en la vida quotidiana amb el sagrat per mitjà de la intermediació.

Si bé la possessió de les virtuts constitueix el tret que defineix al sant i la santa i, per tant, la seva capacitat d'intermediació; tanmateix, molts autors, entre ells sant Leandre, assenyalen que això ha de succeir en l'àmbit del monestir, especialment en el cas femení. En primer lloc, es descarta, per diversos motius, que la verge pugui veure's confosa amb els gentils, amb aquells que porten una vida mundana; ja que aquesta es presenta com l'àmbit de la temptació, el terreny en el qual la voluntat d'ascens moral troba obstacles i desviaments a cada pas. Però la vida mundana no s'ha d'abandonar només perquè dificulta el perfeccionament espiritual en tant bressol de temptacions, sinó també perquè qui és sant ha de viure com a sant. Aquest és un punt important en la concepció de l'autoritat en el període tardoantic. La virtut que s'ha conquerit, l'autoritat que es posseeix, es manifesta per mitjà de l'estil de vida i s'expressa en la vestimenta.¹⁰⁸⁶ En el cas de les dones, entreveiem, a manera de resum, que la virginitat no es limita al simple rebuig de l'acte sexual. Aquesta s'expressa en la humilitat de la parla, en el caràcter pudorós, en un tarannà pacient, en la vestimenta senzilla. En definitiva, en un comportament i una aparença que parli i doni compte del seu perfeccionament moral.

Tanmateix, queda reflectit en les fonts, que per a les autoritats eclesiàstiques d'època visigoda —com sant Isidor o sant Leandre— monjo no és aquell que s'allunya del món i s'obstina a una vida d'abstinència i renúncia per compte propi. Monjo és aquell que, adscrit a un monestir, es dedica a ajustar la seva vida a una regla. Aquesta li

¹⁰⁸⁶ En la societat tardoantiga la vestimenta va saber indicar l'estat social i expressar l'estat de l'esperit. En aquesta concepció, la castedat que es posseeix ha de mostrar-se, l'estatus que confereix autoritat ha de ser vist per tots i com a tal reconegut.

assenyala un nou ordenament que marca les seves hores i els seus dies. La regla atorga un nou sentit al seu temps. Les hores canòniques distribueixen les seves tasques durant la jornada. El dia, el treball, la lectura, el rés, l'oració, fins i tot la nit i la manera de dormir, els dejunis i les festes, tot està detalladament assignat. La fi d'aquest esforç és exercitar una tècnica que permeti dominar les passions.

Pensat d'aquesta manera, el monestir té com a finalitat donar a llum homes i dones que visquin com habitants del paradís, a la terra. A aquest fi, se subordina la vida dels qui desitgen educar-se en l'ascetisme i l'abstinència. El resultat són persones posseïdors d'un estatus que els distingeix enfront de la resta dels cristians. Aquests són reconeguts per la societat com a posseïdors d'un rol peculiar. La regla busca perpetuar aquest estat, generar-lo, educar-lo, guiar-lo. La distinció s'obté subordinant-se als manaments de la regla.

Per aquest excessiva voluntat de control, alguns autors van voler veure en la pervivència de l'anacoretisme arrels priscil·lianistes, en alguns casos, donada la situació dominant dels segles IV i V del rigorisme i l'auge de l'ascetisme eremític; tot i que no resulta fàcil demostrar-ho. Per aquesta tendència a la vida separada i fora del control dels centres de poder —cal recalcar-ho— l'Església oficial, especialment els bisbes, van tenir una certa desconfiança i van voler evitar desviacions de caràcter disciplinari o doctrinal; preferint per això, la vida cenobítica, més fàcil de controlar i vigilar. Tanmateix, tot i els impulsos eclesiàstics cap a un tipus regular de monacat, el record hagiogràfic de destacats eremites de vida ascètica no van poder deixar de constituir fins ben entrada l'Alta Edat Mitjana una referència senyera i un model molt atractiu per als predicadors i propagadors del cristianisme. Així, molts monestirs d'inicis del segon mil·lenni, com per exemple San Juan de la Peña, al nord de la província d'Osca, retrotreuen el seu passat fundador a una llegenda popular de caràcter eremític.

Els eremites a l'època tardoantiga havien de ser molts i es devien trobar dispersos pel territori, preparats per viure una vida allunyada i austera, dedicats a la meditació. A la vall mitjana de l'Ebre trobem els primers eremites de nom conegut: Fèlix del segle V i el seu deixeble Emilià del segle VI. A la resta de la Tarraconense la documentació no proporciona cap nom d'eremita, però no hagués estat estrany que alguns bisbes haguessin començat sent eremites, tal com ho foren en altres moments grans personatges com Gregori de Tours o Martí de Tours. Tanmateix, coneixem alguns dels seus eremitoris.

Cal establir una diferenciació entre les comarques més meridionals de la Tarraconense —entre la vall de l'Ebre i la zona prepirinenca— amb major impacte de la romanització i les regions més septentrionals, amb menys influència romana i més allunyades del control polític i religiosocultural en època visigoda. A. Barbero i M. Vigil han arribat a proposar l'existència d'un *limes* entre ambdues zones.¹⁰⁸⁷ Tanmateix, no sembla lògic que en aquestes zones més nòrdiques es passés en poques dècades, de l'existència de grups encara pagans o molt poc cristianitzats en època visigoda, sense una articulació política àmplia o regional, a una societat en el segle VIII ben estructurada territorialment, amb uns mecanismes polític-administratius en certa mesura consolidats i amb unes xarxes eclesiàstiques que semblen evidenciar la presència determinant d'un cristianisme fortament establert. Tampoc sembla adequat explicar aquesta realitat recurrent al tòpic del creixement poblacional degut als cristianovisigots fugitius, fenomen que els cronistes van magnificar.

En aquest context, els ermitans van tenir un paper molt destacable. Ells van ser els primers i principals responsables de l'expansió i consolidació del cristianisme en les valls dels territoris

¹⁰⁸⁷ Per a una visió detallada sobre els canvis en Hispània a partir de l'època visigoda es pot consultar A. BARBERO – M. VIGIL, *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, Barcelona: Crítica 1978.

septentrionals ¹⁰⁸⁸ i els grans artífexs d'una posterior repoblació interior —sense que es pressuposi una despoblació precedent— o, si es vol expressar de manera més acurada, d'una nova colonització; una reorganització de l'espai que va propiciar la cristallització dels poders locals que protagonitzarien les primeres formacions senyoriales o feudals.

En la zona de la Rioja és especialment abundant la presència d'enclavaments eremítics, principalment per la topografia, per ser una zona allunyada, quasi de frontera, de «desert». La regió és escarpada i la vida eremítica brota als marges dels rius afluent de l'Ebre en el seu curs alt i mitjà. Succeeix el mateix en el territori alabés on hi ha tota una sèrie de laures que els investigadors han determinat com eremitoris o amb funcions litúrgiques. És una pena no poder aprofundir en la investigació dels marges dels rius afluent de l'Ebre aragonesos i lleidatans, ja que segurament trobaríem eremitoris o aquests possibles cenobis perduts.

A la Catalunya central, al nord de la comarca de l'Anoia i al sud del Bages trobem tota una sèrie de jaciments que es caracteritzen per la presència d'una fornícula excavada en la roca. Com ja hem dit, els investigadors ho han associat tan a la vida eremítica com a possibles habitatges de pastors locals que hi feien nit en les llargues transhumàncies. Tanmateix, el fet que apareixen creus i formes cristianes gravades en algunes d'elles, dóna versemblança a ambdues hipòtesis per igual.

Certament, podem establir una línia de diferència entre el que en l'Edat Mitjana es coneix com «Catalunya Vella» i «Catalunya Nova». En el límit d'ambdues —la zona de Montserrat i el Penedès— la toponímia ens mostra una llarga tradició eremítica i monàstica: Monistrol, Monistrollet, etc. És una zona que crec que valdria la pena centrar-s'hi respecte al nostre tema d'estudi. Segurament a nivell

¹⁰⁸⁸ És probablement l'esmentat cas de Cerasia.

arqueològic donaria molta llum si es poguessin fer prospeccions en diversos paratges molt propicis per a l'eremitisme, com és el cas de Subirats, el parc natural del Garraf o l'entorn de l'actual pantà d'El Foix. Cap al sud del Riu Gaià, no dubto que hi hagués eremites, al Camp de Tarragona, al Priorat o a l'interior de les Terres de l'Ebre, però el fet de ser una zona on l'Islam va perviure un temps molt més llarg que al nord de Catalunya, va haver de provocar una ruptura en la tradició del arrelament dels anacoretas solitaris i un abandonament total dels possibles cenobis existents.

A la Catalunya Vella, aquesta situació no es va donar, doncs la recuperació dels llocs clau va succeir aviat i crec que no cal insistir que la majoria dels grans monestirs alt-medievals van tenir un probable origen anterior com a lloc sacre, ja fos una cel·la d'un eremita, una església parroquial o un petit cenobi. El record no s'esborra en unes poques generacions, roman en la consciència col·lectiva. Després del fet traumàtic de la invasió i el desplaçament, el retorn a l'origen porta en si porta una reocupació i rehabilitació del que abans existia, però amb les noves formes, perquè res ja és igual.

Per últim, un dels fenòmens interessants de l'època visigoda i que hem volgut ressaltar en el treball és que molts cristians, per pròpia voluntat i fora de la jerarquia institucional eclesiàstica s'agruparen comunitàriament, amb dones i fills i decidiren donar-li a això el nom de monestir. L'heterogeneïtat del sentit atorgat als *monasteria* és una constant al llarg del període, fins i tot més enllà dels Pirineus.¹⁰⁸⁹ El nexa que uneix aquestes diverses formes de realitzar la vida monàstica és la noció de *vita communis*. Tot i així, aquells que s'agrupen i formen un monestir pel seu compte no són reconeguts com a tals per l'Església, més enllà que dejunin, resin i siguin abstemis. La regla i el monestir es presenten com els únics

¹⁰⁸⁹ A les terres franques d'època carolíngia és possible trobar des dels claustres típics de l'imaginari benedictí, cases de família reconvertides en llocs de lectura i oració i espais que combinen la vida contemplativa amb les tasques pastorals.

capaços de guiar el perfeccionament moral, allà s'ensenya la tècnica que venç la temptació i educa correctament el cristià desitjós de renúncia.

Aquest fet posa en dubte l'ordre eclesiàstic el qual intenta intervenir en aquest fervor ascètic per mitjà d'un instrument normatiu, la regla, i un espai disciplinador, el monestir. I sabem que pot semblar reiteratiu, però cal insistir-hi. Tot intent de perseguir l'ideal ascètic fora de l'àmbit permès és criticat i denunciat.¹⁰⁹⁰ Fins i tot no es reconeix a aquests homes i dones dignitat en la seva obstinació sinó que, se'ls cataloga d'hipòcrites i heretges. Tota via perifèrica i personal d'acostar-se a Déu pel camí de l'ascetisme queda rebutjada com invàlida. En altres paraules, monestirs són aquells que els bisbes consideren com tals.

En definitiva, al final el temps ha demostrat que el poder eclesiàstic jeràrquic havia estat massa lligat al destí de la monarquia visigoda. Podent afirmar que va ser la poderosa presència dels eremites i missioners el que amb tota seguretat va actuar com a principal vertebrador de la religiositat cristiana, especialment després que les circumscripcions episcopals i els cenobis d'època visigoda patissin les seqüeles negatives de la invasió islàmica.

Més encara, aquets monjos solitaris, en la mesura que van ser capaços d'aglutinar entorn seu als deixebles i als habitants de les poblacions properes als seus eremitoris, no només van constituir un poderós punt de referència, sinó també un factor vital de la reorganització social —així com per a la posterior implantació de la xarxa parroquial— principalment en aquells llocs on van ser capaços de deixar les pràctiques més anacorètiques per a fundar cenobis amb

¹⁰⁹⁰ El poder laic els condemna. El protagonisme que tenen els concilis episcopals amb presència del rei així en la vida de la monarquia goda, així com el paper dels bisbes en la definició de les lleis del regne donen compte de l'intent persistent per part dels bisbes de controlar les pràctiques cristianes en la regió.

la presència d'una autoritat, personificada en el ministeri de l'abat. La consolidació d'aquestes comunitats en època visigoda i la seva continuïtat tot i la conquesta islàmica, va ser la base per l'emergència i el desenvolupament del monacat benedictí en els segles posteriors,¹⁰⁹¹ coincidint ja amb el triomf definitiu de les estructures feudals.

¹⁰⁹¹ Cal insistir en la importància d'aquest fet, doncs el terme *parrochia* a partir de l'època comtal va prendre una significació que no tenia anteriorment, quan el seu ús era equivalent al de diòcesi, en el sentit estricte de territori administrat per un bisbe, sovint contraposat a la ciutat on es trobava assentada la seu.

8. BIBLIOGRAFIA

8.1. FONTS PRIMÀRIES EDITADES

Ambròs de Milà, *Epistolae = Lettere*, Milà: Biblioteca Ambrosiana
1988.

PL 16,876; CSEL 82.

—, *De virginibus = Sobre la vírgenes: la virginidad; La educación de la virgen; Exhortación a la virginidad*, Madrid: Ciudad Nueva
2011.

PL 16,187.

—, *De Helia et ieiunio = Elia e il digiuno; Naboth; Tobia*, Milà:
Biblioteca Ambrosiana 1985.

PL 14,697.

—, *De Abraham libri duo = Sobre Abrahán*, Madrid: Ciudad Nueva
2011.

PL 14,419.

Agustí d'Hipona, *Confessionum libri XIII = Obras completas de San Agustín. II: Las confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores
Cristianos 2013.

PL 32,659; CSEL 33,1.

—, *Epistolae = Obras completas de San Agustín. VIII: Epístolas*,
Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1967.

PL 33,61; PLS 2,359.

Arcipreste de Talavera, *De perpetua virginitate sanctae mariae = Vida
de San Ildefonso*. Estudi i crítica per J. MADÓZ, Madrid: 1943.

Atanasi d'Alexandria, *Vita Antonii = Vida de Antonio*, Madrid: Vida
Nueva 1993.

PG 26,837–976.

Basili de Cesarea, *Epistolae = Patrologiae cursus completus. Series
graeca*, París: 1857–1863.

PG 32,220–1112.

—, *Regulae morales = Patrologiae cursus completus. Series graeca*,
París: 1857–1863.

PG 31,691–869.

Brauli, *Epistolae = Epistolario*. Introducció, edició crítica y
traducció a cargo de L. RIESCO TERRERO, Sevilla: 1975.

PL 80,649.

- , *Vita Aemiliani = San Millán de la Cogolla. Estudios histórico-religiosos acerca de la patria, estado y vida de San Millán*. T. MINGUELLA DE LA MERCED, Madrid: 1883.
PL 80,699.
- Cassià, *Conlationes = Colaciones*. 2 vol. Neblí. Clàssicos de espiritualidad, Madrid: Rialp: 1958.
PL 49,477; CSEL 13,1886.
- , *De institutis coenobiorum = Instituciones*, Madrid: Rialp 1957.
PL 49,53; CSEL 17,1888.
- Cebrià de Cartago, *Epistolae = Obras completas de San Cipriano de Cartago*, I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2013.
PL 4,224; CSEL 3,2,1871.
- Carta de Bernabé = Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2009.
- Concilios visigóticos e hispanoromanos*. Edició a càrrec de J. VIVES, Barcelona – Madrid: 1963.
- Consenci, *Epistolae = Correspondència amb sant Agustí*, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1987.

Didakhè = Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II), Madrid:
Biblioteca de Autores Cristianos 2009.

*Egèria, Itinerarium Egeriae = Itinerario de la virgen Egeria (381–384):
Constantinopla, Asia Menor, Palestina, Sinaí, Egipto, Arabia,
Siria*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1980.

PLS 1,1047; CSEL 39,37.

*Fructuós de Braga, Regula = Santos Padres españoles II. San
Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de
la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid:
Biblioteca de Autores Cristianos 1971.

PL 87,1099.

Geronci, Vita Melaniae = D. Gorce, Vita de sainte Melanie, Paris:
éditions du Cerf 1962.

Gregori de Tours, Liber in gloria confessorum, Die elektronischen
Monumenta Germaniae Historica, Brepols Publishers 2005.

PL 71,159.

*Julià de Toledo, Historia Wambae Regis. Sancti Iuliani toletane Sedis
Episcopi Opera, CXV, Pars I*, Bèlgica: Typographi Brepols
1976.

PL 96,761; MGH 5,500.

Ildefons de Toledo, *Viris Illustribus = El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo*. Estudi i edició crítica a càrrec e C. CODOÑER, Salamanca: 1972.

PL 96,195.

Isidor de Sevilla, *Regula = Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971.

PL 83,867.

—, *De Ecclesiasticis Officiis = De los Oficios Eclesiásticos*. Introducció i traducció de A. VIÑAYO GONZÁLEZ, León: ed. Isidoriana 2007.

PL 83,737.

Jeroni d'Estridó, *Epistolae = Obras completas de San Jerónimo. X*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2013.

PL 30,15–308.

—, *Vita S. Hilarionis eremitaie = Obras completas de San Jerónimo. II: Comentario a Mateo y otros escritos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2002.

PL 23,29.

Joan Crisòstom, *In Matthaeum homiliae = Obras de San Juan Crisóstomo. I: Homilías sobre el Evangelio de San Mateo (1–45)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2007.

PG 57, 13–58.

Joan de Bícjar, *Cronica = Crónica. Juan de Bícjar. Obispo de Gerona. Su vida y su obra*. J. CAMPOS. Madrid: 1960.

PL 72,863.

Leandre de Sevilla, *De institutione virginum et contemptu mundi = Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971.

PL 82,873.

Liber Ordinum = Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle. M. FÉROTIN, Paris: 1904.

Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium = El Libro de las vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudi i traducció d'A. CAMACHO MACÍAS, Mèrida: 1988.

PL 80,115.

Minuci Fèlix, *Octavius = Patrologiae cursus completus. Series latina*,
París: 1857–1863.

PL 3,231; CSEL 3,2.

Orosi, *Historiarum adversus paganus libri septem = Patrologiae
cursus completus. Series latina*, París: 1857–1863.

PL 31,663; CSEL 5,1.

Pal·ladi d'Helenòpolis, *Ad Lausum Praepositum Historia quase
Sanctorum Peatrum vitas complectitur = Història Lausíaca*,
Barcelona: Fundació Bernat Metge 1927.

Paulí de Nola, *Carmina = Poemas*. Introducció i traducció de J.J.
CIENFUEGOS GARCÍA, Madrid: 2005.

PL 61,437; CSEL 30,1894.

Prudenci, *Contra Symmachum libri duo = Patrologiae cursus
completus. Series latina*, , París: 1857–1863.

PL 60,348-413.

—, *Peristephanon = Patrologiae cursus completus. Series latina*, ,
París: 1857–1863.

PL 60, 591-594; CCL 126.

Regula communis = Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971.

PL 87,1109.

Regula Sancti Benedicti = Regla de San Benito. Introducció i comentari per G.M. COLOMBÁS. Traducció i notes per I. ARANGUREN, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1979.

Sirici, *Epistolae = Patrologiae cursus completus. Series latina*, París: 1857–1863.

PL13,1131–1178.

Teodoret de Cir, *Historia religiosa = Historias de los monjes de Siria*, Madrid: Trotta 2008.

Tertul·lià, *Apologeticus = Patrologiae cursus completus. Series latina*, París: 1857–1863.

PL 1,160-220; CSEL 69,1.

—, *De exhortatione castitatis = Patrologiae cursus completus. Series latina*, París: 1857–1863.

PL 2,160-220; CSEL 70,125.

Verba Seniorum = De suscepta editione latinae versionis Verba Seniorum communiter adpellatae, Montserrat: Abadia, 1959.

Vita Fructuosi = Vida de San Fructuoso de Braga. Estudi i edició crítica de M.C. DÍAZ Y DÍAZ, Braga: 1974.

PL 87,459.

8.2. SECUNDÀRIES PUBLICADES

ADELL, J.A., *Arquitectura alt-medieval a Catalunya: una definició del tipus monàstic i canonical dels segles XI al XIII*, Universitat Politècnica de Catalunya, Tesi doctoral inèdita 1991.

AJAMIL BAÑOS, F.J., «Iglesia y necrópolis de San Martín de Rivabellosa (Ribera Baja)», *Arkeoikuska* 2004 (2005) 195–201.

—, «Indicios arqueológicos del poblamiento altomedieval del cerro de Laguardia», *Estudios de Arqueología Alavesa* 23 (2006) 209–226.

ALFARO SUESCUN, E., «La iglesia en su paisaje medieval. El estudio de Agurain–Salvatierra (Álava) a través de la lectura estratigráfica de alzados de la ermita de San Martín», *Munibe* 59 (2008) 247–267.

ALFÖDY, G., *Die romische Inschriften von Tarraco*, Berlin: Walter de Gruyter 1975.

ALLISSON, R.W., «Mount Athos, Greece», en *Encyclopedia of Monasticism*, Chicago –Londres: Fitzroy Dearbor 2000, pp. 889–892.

ALMUNI BALADA, V., «Santa Maria de Tortosa», en *Catalunya románica*, vol. XXVI: *Tortosa i les terres de l'Ebre, la Llitera i el Baix Cinca: obra no arquitectónica dispersa i restaurada*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana 1997, pp. 117–120.

ALONSO ÁVILA, A., «Visigodos y romanos en la provincia de La Rioja», *Berceo* 108–109 (1985) 7–32.

ALONSO MARTÍNEZ, I. et al., «Las cuevas de Herrera/San Felices ¿un eremitorio cristiano?», *Antigüedad y cristianismo* 23 (2006) 685–712.

AMBRÓS I MONSONIS, J. *El monestir de Sant Cugat del Vallés*, Barcelona: Oikos–Tau 1985.

ANDERSON, P., *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid: Siglo XXI 1979.

ANTOÑANZAS SUBERO, A. – CASTILLO PASCUAL, P. – GARRIDO MORENO, J., «La ermita de los Stos. Mártires o Casa Santa (Calahorra, La Rioja): ¿una cárcel romana?», *Kalakorikos* 5 (2000) 13–28.

AQUILUÉ ABADIAS, X., *La seu del Col·legi d'Arquitectes. Una intervenció arqueològica en el centre històric de Tarragona*, Tarragona: Col·legi d'Arquitectes de Catalunya 1993.

ARCE MARTÍNEZ, J., *El último siglo de la España romana (284–409)*,
Madrid: Alianza Universidad 1982.

—, *Centcelles. El monumento romano: iconografía y arquitectura*,
Roma: Erma di Bretschneider 2002.

ARIÑO GIL, E. – DÍAZ, P. C., «Poblamiento y organización de la
Tarraconense pirenaica en el siglo VI», *Antiquité Tardive* 11
(2003) 223–237.

ASTON, M., *Monasteries in the Landscape*, Stroud: 2000.

AZKARATE GARAI-OLAUN, A., «El eremitismo de época visigoda.
Testimonios arqueológicos», *Codex Aquilarensis* 5 (1991) 141–
179.

BAKIRTZIS, C.H., «Byzantine monasteries in Eastern Macedonia and
Thrace (Synaxis, Mt Papikion, St John Prodromos Monastery)»,
en *Mount Athos and Byzantine Monasticism* (Papers from the
Twenty–eighth Spring Symposium of Byzantine Studies,
Birmingham, March 1994), Newcastle: 1996, pp. 48–54.

BALSAMEDA MUNCHARAZ, L. J. – PAPI RODES, C., «Cruces, incensarios y
otros objetos Litúrgicos de época paleocristiana y visigoda en
el Museo Arqueológico Nacional», *Boletín del Museo
Arqueológico Nacional* 16 (1998) 119–214.

BARBERO, A., *La Sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid: Siglo XXI 1992.

BARBERO A. – VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la península Ibérica*, Barcelona: Crítica 2015 (1978).

BARRAL ALTET, X., «Transformacions de la topografia urbana a la Hispània cistiana durant l'Antiguitat Tardana», en *II Reunió d'arqueologia paleocristiana hispànica*, Barcelona: Universitat de Barcelona 1995, pp. 105–130.

BAUMSTARK, A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes por l'étude historiques des litúrgies chrétiennes*, Chevetogne – París 1963.

BEATRICE, P.F., «Continenza e matrimonio nel cristianismo primitivo», en R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres: Viking 1986, pp. 336–374.

BEJARANO ESCANILLA, I., «Las inscripciones árabes de la cueva de La Camareta», *Antigüedad y Cristianismo* 10 (1993) 323–378.

BELTRÁN DE HEREDIA, J., *Origen i evolució del conjunt episcopal de Barcino*, Barcelona: Ajuntament de Barcelona 2001.

BENEDEN, P. VAN, *Aux origenes d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinari, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 38), Lovaina 1974.

BENET, A., «El Bages nucli de vida monàstica de tradició visigòtica?», *Dovella* 4 (1982) 12–19.

BINNS, J., *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestina 314–631*, Oxford: 1996.

BLAIR, J., *The Church in Anglo–Saxon Society*, Oxford: 2005.

BLAISE, A. – DUMAS, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes litúrgiques*, Turnai 1966.

BLANCH, J., *Arxiepiscopologi de la Santa Església Metropolitana i Primada de Tarragona*, 2 vols., Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV 1985.

BLÁZQUEZ, J.M., *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad*, Madrid: Cátedra 1998.

BLÁZQUEZ, J.M. et al., *Historia de España antigua*, t. II: *Hispania romana*, Madrid: Cátedra 1988.

BOLÒS, J. – PADILLA, I. – PAGÈS, M., «La necrópolis de tombes antropomorfes de Santa Maria de Cervelló», *Quaderns d'estudis medievals* 2 (1980) 67–80.

—, «Manifestacions eremítiques a les rodalies de la rotonda sepulcral de Sorba», *Quaderns d'estudis medievals* 6 (1981) 357–362.

BOND, J., *Monastic Landscapes*, Stroud: 2004.

BOUYER, L., *La Vie de S. Antoine*, Saint Wandrille: Éditions de Fontenelle 1950.

BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad: los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona: Muchnik editores 1993.

—, *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Gredos 2012.

BRUYNE, D. De, «Notes ur le costume bénédictin primitif», *Revue Bénédictine* 33 (1921) 55–61.

BUENACASA PÉREZ, C. – SALES CARBONELL, J., *In nomine Domini ecclesia consecrata est*, Societat catalana d'Arqueologia: Barcelona 2015.

BURRIDGE, P. «The architectural development of the Athonite monastery», en *Mount Athos and Byzantine Monasticism*. Newcastle: Routledge 1994, pp. 171–188.

BUTLER, H.C., *Early Churches in Syria*, Amsterdam: A.M. Hakkert 1969.

CABALLERO ZOREDA, L., «Paleocristiano y prerrománico. Continuidad e innovación en la arquitectura cristiana hispánica», en R. TEJA – J. SANTOS YANGUAS, *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria–Gasteiz: Universidad del País Vasco 2000, pp. 91–132.

CABALLERO ZOREDA, L. et al., «La iglesia prerománica de S. Pedro el Viejo de Arlanza (Hortigüela, Burgos)», *Numantia. Arqueología en Castilla y León* 5 (1994) 139–165.

CABALLERO ZOREDA, L. – LATORRE MACARRÓN, J.I., *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo): arqueología y arquitectura*, Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General del Patrimonio Artístico, Archivos y Museos, Subdirección General de Arqueología 1980.

CAMPOS RUIZ, J. – ROCA MELIA, I., *Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1971.

CANTINO WATAGHIN, G., «Monasteri di età longobarda: spunti per una ricerca», en *XXXVI Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Ravenna: 1989, pp. 73–100.

CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada: Granada 1999.

CAPALVO LIESA, A., «El sarcófago romano de Tarazona», *Turiaso* 5 (1984) 143–208.

CARANDINI, A., «L'ultima civiltà sepolta o del massimo oggetto desueto, secondo un archeologo», en A. CARANDINI – L. GRACCO – A. CIARDINA (eds.), *Storia di Roma*, vol. 3: *L'età tardoantica*, Torí: Einaudi 1993, pp. 11–31.

CARRASQUER PEDRÓS, S., *Primeras Madres Occidentales*, Burgos: Monte Carmelo 2003.

CASSIDY, M., *Monastic Spaces and their Meanings: Thirteenth-Century English Cistercian Monasteries*, Tournhout: 2001.

CASTELLANOS GARCÍA, S.M., *Calagurris tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*, Logroño: Instituto de estudios riojanos 1999.

—, *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani i el actual territorio riojano (siglo VI)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 1999.

CHAVARRÍA ARNAU, A., «Transformaciones arquitectónicas de los establecimientos rurales en el nordeste de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía», *Butlletí de la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts de Sant Jordi* 10 (1996) 165–202.

COLOMBÁS, G.M., *El monacato primitivo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos ²1998.

COLOMBÁS, G.M. – SAGGI, L., «Abito religioso», en *Dizionario dell'istituti di Perfezione*, vol. I, Roma: Paoline 1974, pp. 50–79.

COPPACK, G., *Abbeys and Priors*, Londres, 1990; J. BLAIR – C. PYRAH (eds.), *Church Archaeology: Research Directions for the Future*, York: 1996.

DAHARI, U., *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period. The archaeological remains*, Jerusalem: Israel Antiquities Authority 2000.

DE LABRIOLLE, P., «Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne», *Revue historique* 138 (1921) 204–225.

DE VOGÜÉ, A., *Sant Benet, home de Déu*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2004.

DEL AMO, M.D., *Estudio crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*, 3 vols., Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV 1979.

DÍAZ MARTÍNEZ, P.C., «La estructura de la propiedad en la España tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asán», *Studia Zamorensia Historica* 6 (1985) 347–362.

—, «Del rechazo a la riqueza a la aparición de un patrimonio monástico. Evolución doctrinal de la iglesia primitiva», *Studia Historica* 2–3 (1984–85) 215–224.

DÍAZ MARTÍNEZ, P.C. et al., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid: Istmo 2007.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., «El latín en la liturgia hispánica», en *Diversos estudios sobre la Liturgia Hispánica* (Publicaciones del Instituto provincial de investigaciones y estudios toledanos, ser. III, vol. I), Toledo 1965, pp. 55–87.

—, «La fecha de implantación del Oracional festivo visigótico», *Boletín arqueológico* 113–120 (Tarragona 1971–1972) 215–243.

—, «Literary Aspects of the Visigothic Liturgy», en *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, pp. 61–76.

DOMÍNGUEZ DE VAL, V. , «El candidato al sacerdocio en los Concilios de Toledo», *Ciudad de Dios* 155 (1943) 261–290.

—, *Leandro de Sevilla y su lucha contra el arrianismo*, Madrid 1981.

DÖRRIES, H., «Die Vita Antonii als Geschichtesquell», *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologische–Historische Klasse* 14 (1949) 360–410.

DRAGUET, R., *Les Pères du désert*, París: Bibliothèque spirituelle du chétien lettré 1949.

DUNN, M. *The emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford: Blackwell Publishers 2000.

DUBY, G., *Guerreros y campesinos*, Madrid: Siglo XXI 1977.

EDWARDS (ed.), N., *The Archaeology of the Early Medieval Celtic Churches*, Londres: 2009.

EGEA VIVANCOS, A. «Monacato rupestre en La Rioja y en el Alto Éufrates sirio. Puntos de contacto», *Antigüedad y Cristianismo* 23 (2006) 789–810.

EICHHORN, A., *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halle: E. Karras 1886.

ELIADE, M., *Herreros y alquimistas*, Madrid: Alianza editorial 1996.

—, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas II*, Madrid: Paidós 2011.

ENRICH, J. – ENRICH, J., «Tres conjunts d'habitacles alto-medievals a l'Alta Segarra (Anoia–Bages, Barcelona)», *Empúries* 48–50 (1993) 300–310.

ENRICH, J. – ENRICH, J. – SALES, J., «Eremitoris rupestres altmedievals a la Catalunya Central: una recerca sobre el cristianisme rural», *I Congrés d'Arqueologia Medieval i Moderna a Catalunya* (1999) 260–281.

ESCRIBANO PAÑO, M.V. – FATÁS CABEZA, G., *La Antigüedad Tardía en Aragón*, Saragossa: Caja de ahorros de la Inmaculada 2001.

ESPINOSA RUIZ, U., «La iglesia de Las Tapias (Albelda) en la arquitectura religiosa rural de la época visigoda», en *III Semana de Estudios medievales*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 1993, 267–276.

EVELYN WHITE, H.G., *The Monasteries of the Wadi'n Natrun*, II, Nova York: 1926.

FENTRESS, E., – GOODSON, C.J., – LAIRD, M.I., (eds.), *Walls and Memory. The Abbey of San Sebastiano at Alatri (Lazio) from Late Roman Monastery to Renaissance villa and Beyond* (Disciplina Monastica, 2), Turnhout: 2005.

FERNÁNDEZ ALONSO, J., *La cura pastoral en la España Romano-Visigoda*, Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos 1955.

FERNÁNDEZ CATÓN, J.M. «Manifestaciones asceticas en la iglesia hispanoromana del siglo IV», *Studium Legionense* 3 (1962) 171–267.

FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII–X)*, Trea: Gijón 2008.

FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., «El “Liber Ordinum Episcopali” y sus códices», en J. JANINI (ed.), *Liber Ordinum episcopali (Cod, Silos, Arch. Del monasterio 4)* (Studia Silensia 15), Abadía de Silos 1995, pp. 15–30.

FERNÁNDEZ-GALIANO, D., «Un monasterio pitagórico: los Terapeutas de Alejandría», *Gerión* 11 (1993) 245–269.

FERNÁNDEZ MUÑOZ, A.L., «Estudio previo a la restauración de la iglesia de Santiago de Peñalba (León)», en I. REPRESA, *Restauración arquitectónica II*, Universidad de Valladolid: Lleó 1998, pp. 259-286.

FERNÁNDEZ OCHOA, C. – GARCÍA-ENTERO, V. – GIL SENDINO, F. (eds.), *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*, Gijón: Ediciones Trea 2008.

FOLCH IGLESIAS, C. – GIBERT REBULL, J., «Arqueologia, documentació escrita i toponímia en l'estudi de l'Alta Edat Mitjana», *Estat Crític* 5 (2011) 364–377.

FORTACÍN PIEDRAFITA, J., «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* 47–48 (1983) 59–62.

FRANCHI DEI CAVALIERI, P., «Las actas de San Fructuoso de Tarragona», *Boletín Arqueológico RSAT* (1959) 1–70.

GABRA, G., *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture*, El Caire – Nova York: American University in Cairo Press 2002.

- GAMARRA, S., «La formación de los clérigos en orden a la obediència en la España Romano–Visigoda», *Sxriptorium Victoriense* 10 (1963) 121–160.
- GARCÍA, C., *El culto de los Santos en la España Romano–Visigoda* (Monografías de Historia Eclesiástica I). Madrid: Instituto P. Enrique Flórez, CSIC 1966.
- GARCÍA CUBILLAS, J.L. – LÓPEZ DOMECH, R., «La ermita rupestre de San Martín», *Antigüedad y Cristianismo* 23 (2006) 713–718.
- GARCIA LLINARES, M.G. – MORO GARCIA, A. – Tuset BERTRAN, F., *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX* (Documenta 8), Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica 2009.
- GARCÍA MORENO, L.A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca: Universidad de Salamanca 1974.
- GARCÍA MORENO, L. – GIL EGEA, E. – RASCÓN MARQUÉS, S. – VALLEJO GIRVÉS, M. (eds.), *Santos, obispos y reliquias*, Universidad de Alcalá: Alcalá 1998.
- GARCÍA VILLOSLADA, R., «La Iglesia en la España Romano–Visigoda», en *Historia de la Iglesia en España*, vol. I (BAC MAIOR 16), Madrid 1979.

GAZEAU, R., «Un habit monàstiques?», *Collectanea Cistercensia* 33 (1971) 179–190.

GELICHI, S., – LIBRENTI, M., (eds.), *Nonantola I. Ricerche Archeologiche su una grande abadia del alto medioevo italiano*, Florència: 2005.

GILCHRIST, R., – MYTUM, H., *The Archaeology of Rural Monasteries*, Oxford: 1989.

GLICK, T.F., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711–1250)*, Madrid: Alianza editorial 1991.

GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueologia i litúrgia. Esglésies hispàniques (segles IV al VIII)*, Barcelona: Universitat de Barcelona 1995.

GÓMEZ CARRASCO, J.G., «La cueva como vivienda en el Alto Éufrates sirio: apuntes para su investigación», *Antigüedad y Cristianismo* 15 (1998) 417–426.

GONZÁLEZ BLANCO, A., – ESPINOSA RUIZ, U., «La necrópolis del poblado celta–romano de Santa Ana (Entrena–Logroño)», *Archivo Español de Arqueología* 49 (1976) 164–170.

- GONZÁLEZ BLANCO, A. – PASCUAL MAYORAL, M.P., «Viguera en la Alta Edad Media. Arqueología contextual para la ermita de San Esteban» en *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, Logroño: Fundación Caja Rioja 1999, pp. 39–114.
- , «El monasterio dúplice de Santa Lucía de Ocón (La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* 16 (1999) 249–258.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. – RAMÍREZ MARTÍNEZ, T., «El monasterio de San Martín de Albelda y sus columbarios», *Antigüedad y Cristianismo* 16 (1999) 179–185.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. et al., «La Cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* 16 (1999) 133–148.
- , «La Cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo–La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* 16 (1999) 163–178.
- , «Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época romano–visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV Congreso Nacional de Arqueología* (1979) 1129–1143.
- GONZÁLEZ COBOS, A.M., «Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato», *Hispania Antiqua* 3 (1973) 135–152.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Cantabria en la transición al medievo. Los siglos oscuros: IV–IX*, Santander: Librería Estudio 1998.

GOÑI GAZTAMBIDE, J., *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1979.

GRANADOS, J.O., «Notes d'arqueologia romana de Barcino: una imitació de la forma 1/3 de sigillata lucente de fabricació local», *Fonaments* 1 (1979) 107–109.

—, «La transformación de la colonia de Barcino. Reformas urbanas. S. V–XI», en *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, t. II: *comunicaciones*, Madrid: Comunidad de Madrid 1987, pp. 353–361.

GRAS I ELÍAS, F., *Historia de las ermitas del Arzobispado de Tarragona*, Reus: 1909.

GROSSMAN, P., «Early Christian Architecture in Egypt and its relationship to the architecture of the Byzantine world», en R.S. BAGNALL, *Egypt in the Byzantine World, 300–700*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, pp. 103–136.

GUERRA GÓMEZ, M., *El sacerdocio femenino en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*, Toledo: Instituto teológico de San Ildefonso 1987.

GUIDOBALDI, F., «Gli scavi del 1993–95 nella basilica di S. Clemente a Roma e la scoperta del battistero paleocristiano. Nota preliminare», *Rivista di Archeologia Cristiana* 73 (1997) 459–491.

GUTIÉRREZ, L., «St. Jerome and Roman Monasticism. A Historical Study on His Spiritual Influence», *Philippiniana Sacra* 10 (1975) 256–307.

HARDY, E.R., *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, Nova York: Oxford University Press 1952.

HAUSCHILD T. — ARBEITER, A., *La vil·la romana de Centelles*, Barcelona: Generalitat de Catalunya 1994.

HEUSSI, K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubinga: Mohr 1936.

HIRSHGFELD, Y., *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Heaven – Londres: Yale University Press 1992.

HODGES, R., *Light in the Dark Ages. The Rise and Fall of San Vincenzo al Volturno*, Londres: 1997.

HODGES, R., – MARAZZI, F., *San Vincenzo al Volturno. Sintesi di Storia e Archeologia*, Roma: 1995.

HULL, D., *The Archaeology of Monasticism: Society, Landscape and Politics in Late Antiquity Syria*, York: 2006.

ISLA FREZ, A., «El lugar de habitación de las aristocracias en época visigoda, siglos VI–VIII», *Arqueología y Territorio Medieval* 14 (2007) 9–19.

JANIN, R., *Les églises et les monastères des grands centres byzantins. Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, París: 1975.

JUNYENT SUBIRÀ, E., «L'església de Sant Sadurní», *Ausa* 7 (1972–1974) 316–320.

KEEVIL, G., – ASTON, M., – HALL, T., (eds.), *Monastic Archaeology: Papers on the Study of Medieval Monasteries*, Oxford: 2001.

KRAUTHEIMER, R., «Il transetto nella basilica paleocristiana», *Studi di Antichità Cristiana* 22 (1957) 283–290.

—, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid: Cátedra 1993.

LADEUZE, P., *Etude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain – Paris: J. van Linthout 1898.

- LAPLANA, J.C., *L'Església dels primers segles*, Capellades: Mediterrània 2006.
- LASHERAS CORRUCHAGA, J.A., «Excavaciones arqueológicas en la iglesia catedral de la Anunciación de Tarazona», *Arqueología Aragonesa* 5 (1985) 182.
- LAWRENCE, C.H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la edad media*, Madrid: Gredos 1999.
- LECANDA ESTEBAN, J.A., «El epígrafe consagratorio de Santa María de Mijangos (Burgos). Aportaciones para su estudio», *Letras de Deusto* 65 (1994) 173–195.
- , «De la Tardoantigüedad a la Edad Media en Castilla a la luz de la Arqueología», *VII Semana de estudios medievales de Nájera*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 1997, pp. 297–329.
- LÓPEZ QUIROGA, J., «Monasterios altomedievales hispanos. Lugares de emplazamiento y ordenación de sus espacios» en J.A. García de Cortázar — R. Teja (eds.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos. Lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico 2016.

LÓPEZ VILAR, J., *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Fructuós* (Documenta 4), Tarragona: Universitat Rovira i Virgili – Institut Català d'Arqueologia Clàssica 2006.

LORING GARCÍA, M.I., «Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval», *Studia Historica* 5 (1987) 89–121.

LYNCH, J., *Historia de España*, vol. I: *Historia Antigua*, Barcelona: Crítica 2005.

MACIAS SOLÉ, J.M. — MENCHON BES, J. — MUÑOZ MELGAR, A., «De topografía urbana cristiana de Tarragona, a propòsit de dos documents medievals», *Annals de l'institut d'Estudis Gironins* 37 (1996–1997) 939–951.

MACIAS SOLÉ, J.M. et al., «Intervencions arqueològiques en la catedral de Tarragona: treballs del Pla Director (200–2002)», *Tribuna d'Arqueologia 2003–2004* (2006) 221–246.

MACIAS SOLÉ, J.M. — MUÑOZ MELGAR, A. (eds.), *Tarraco christiana civitas* (Documenta 24), Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica – Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós – Museu Bíblic Tarraconense 2013.

MACIEL, M.J., *As Regulae Monachorum e a Architectura dos Mosteiros na Antiguidade Tardia*, Oporto: 1998.

MALONE, E. *The monk and the martyr: the monk as the successor of the martyr*, Washington: Catholic University of America Press 1950.

MANGO, C. *Arquitectura bizantina*, Madrid: Aguilar 1975.

MARA, M.G., «Bibbia e storia del fenómeno monástico: La Vita Antonii» en E. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Salus carnis*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela 1990.

MARAZZI (ed.), F., *San Vincenzo al Volturno. La vita quotidiana di un monastero medievali vista attraverso il suo reperti*, Ripalimosani: 2006.

MARAZZI, F., – LUCIANO, A., *luxta flumen Vulturnum. Gli scavi lungo il fronte fluviale di San Vincenzo al Volturno*, Volturnia Edizioni: 2015.

MARCOS SÁNCHEZ, M., «Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania», en J. SANTOS – R. TEJA (eds.), *Revisiones de Historia Antigua III*, pp. 201–233.

MAREC, E., *Monuments Chrétiens d'Hipponne. Ville épiscopale de Saint Augustin*, París: Arts et métiers graphiques 1958.

MARTÍNEZ TEJERA, A.M., «Los monasterios hispanos (siglos V–VII). Una aproximación a su arquitectura a través de las fuentes literarias», *Arqueología, Paleontología y Etnografía* 4 (1998) 115–125.

—, «La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V–X)», en *Monjes y monasterios Hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo: 2006, pp. 59–97.

—, «El hábitat cenobítico en Hispania: Organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos V–X)», en J. LÓPEZ QUIROGA – J. MORÍN DE PABLOS – A.M. MARTÍNEZ TEJERA, (eds.), *Monasteria et Territoria. Élites, edilicia y territorio en el Mediterráneo Medieval* (Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe, 400–1000 AD., Proceedings 2), Oxford, 2007, pp. 19–76.

MASOLIVER, A., *Història del monacat cristià*, vol. I: *Des dels orígens fins Sant Benet*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1978.

- , *Història del monacat cristià*, vol. III: *Els segles XIX i XX. El monacat oriental. El monacat femení*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1978.
- MAYER, J., «Über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der dem heiligen Athanasius d.C. zugeschrieben *Vita Antonii*», *Der Katholik* 66 (1886).
- MCCLENDON, C.B., *The Imperial Abbey of Farfa. Architectural currents of the Early Middle Ages*, New Haven – Londres: 1987.
- MEINARDUS, O.F.A., *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert*, El Cairo: 1992.
- MOLINA GÓMEZ, J.A., «El monacato cristiano en Siria, problemas y prouestas», *Antigüedad y Cristianismo* 15 (1998) 379–398.
- MONREAL JIMENO, L.A., «San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense», *Príncipe de Viana* 183 (1988) 71–95.
- , *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto valle del Ebro)*, Bilbao: Universidad de Deusto 1989.
- , «Arquitectura religiosa de oquedades en los siglos anteriores al románico», en *VIII Semana de Estudios Medievales de*

Nájera, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 1997, pp. 235–264.

—, «Análisi arquitectónico de San Esteban de Viguera», en *Las pinturas de la ermita de San Esteban de Viguera*, Logroño: Fundación Caja Rioja 1999, pp. 17–36.

MORENO, F., *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos ²1994.

MORENO MARTÍN, F.J., «La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo. Balance historiográfico y nuevas perspectivas», en *Cien años de investigación sobre arquitectura medieval española*, Madrid: 2009, pp. 199–217.

—, *La Arquitectura Monástica Hispana entre la tardoantigüedad y la Alta Edad Media* (British Archaeological Reports, International Series, 2287), Oxford: 2011.

MORIN, G., «Un curieux inédit du IV–V siècle. Le soi-disant évêque Asterius d'Ansedunum contre la peste des agapètes», *Revue Bénédictine* 47 (1935) 101–113.

MORO GARCIA, A. — TUSET BERTRAN, F., «La seu episcopal d'Ègara (vers l'any 450). Evolució arquitectònica del conjunt monumental de les esglésies de Sant Pere de Terrassa», en *II Congrés d'arqueologia medieval i moderna a Catalunya*, Sant Cugat del Vallés: Associació Catalana per a la Recerca en Arqueologia Medieval 2003, pp. 284–289.

MORRIS, R., *Churches in the Landscape*, Londres: 1989.

MOYA VALGAÑÓN, J.L., *Inventario artístico de Logroño y su provincia*, Madrid: 1976.

MUNDÓ, A.M., «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII», en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto: IV Settimana del Centro Italiano di studio sull'alto medioevo 1957, pp. 77–119.

—, «Estudis sobre el *De fide* de Baquiari», *Studia Monastica* 7 (1965) 247–303.

MUÑOZ MELGAR, A. — MACIAS SOLÉ, J.M. — MENCHON BES, J. «Nuevos elementos decorados de arquitectura hispano-visigoda en la provincia de Tarragona», *Archivo Español de Arqueología* 68 (1995) 293–302.

NOLLA BRUFAU, J.M., «El urbanismo de la Ciudad de Gerona en la alta edad media. Una primera aproximación», en F. VALDÉS FERNÁNDEZ (coord.), *La península ibèrica y el Mediterráneo entre los siglo XI y XII*, vol. III: *El urbanismo en los estados peninsulares*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real 1999, pp. 205–225.

—, «La basílica i el cementiri de la Neàpolis», en N. AMICH et al., *EL cristianisme a Empúries: dels orígens a l'església actual*, Girona: Ajuntament de l'Escala 2007, pp. 28–33.

NOLLA BRUFAU, J.M. et al., «Les esglésies de Santa Margarida i Santa Magdalena d'Empúries», en *III Jornades d'Arqueologia de les Comarques de Girona*, Santa Coloma de Farners: 1997, pp. 225–241.

NOLLA BRUFAU, J.M. — SAGRERA ARADILLA, J., *Ciuitatis Impuritanæ Coemeteria. Les necròpolis tardanes de la Neàpolis*, Girona: Universitat de Girona 1995.

PAGÈS PARETAS, M., «La torre circular i els eremitoris rupestres de Benviure, a Sant Boi de Llobregat», *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 1 (1980) 175–190.

- PALMER, A.N., *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur'Abdin* (Cambridge Oriental Publications, 39), Cambridge: 1990.
- PALOL SALELLAS, P., *Tarraco Hispanovisigoda*, Tarragona: Real Sociedad Arqueológica Tarraconense 1953.
- , «Las excavaciones del conjunto de “El Bovalar”, Seròs (Segrià, Lérida) y el reino de Akhila», *Antigüedad y cristianismo* 3 (1986) 513–525.
- , «El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos», en *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*, 3 vols., Rome: École Française de Rome — Pontificio Istituto di archeologia cristiana 1989, pp. 559–605.
- , *El Bovalar. Conjunt d'època paleocristiana i visigòtica*, Barcelona: 1989.
- , «El jaciment del Bovalar», *Quaderns de la Sala d'Arqueologia* 2 (2002) 107–116.
- PANI ERMINI, L., «Testimonianze archeologiche di monasteri a Roma nell'Alto Medioevo», *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 104 (1981) 25–45.

PANTONI, A., *L'acropoli di Montecasino e il primitivo monastero di San Benedetto* (Miscellanea Cassinese, 53), Montecassino: 1980.

PASCUAL MAYORAL, M.P., «Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica», *Antigüedad y Cristianismo* 16 (1999) 87–117.

PATRICH, J., «Monastic Landscapes» en W. BOWDEN – L. LAVAN – C. MACHADO, *Recent research on the Late Antique Countryside*, Leiden: Brill Academic Pub 2004, pp. 413–445.

PÉREZ ALMOGUERA, A., «Los hallazgos de la zona de enterramientos en torno a la estación de ferrocarril de Lleida», *Revista d'Arqueologia de Ponent* 2 (1992) 199–212.

—, «De la *Arketurki* prerromana a la *Vrgellum* visigoda, ¿Una continuidad?», *Cypsela* 9 (1996) 153–160.

PÉREZ MARTÍNEZ, M., *Tarraco en la antigüedad tardía. Cristianización y organización eclesiástica (siglos III a VIII)*, Tarragona: Arola Editors 2012.

PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2 vol., Madrid: Ancla 1954.

PESTELL, T., *Landscapes of Monastic Foundation: The Establishment of Religious Houses in East Anglia, c. 650–1200*, Woodbridge: 2004.

PIFARRÉ I CLAPÉS, C. M., *Literatura cristiana antiga. Autors, història, idees, antologia de textos*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2008.

PINELL I PONS, J., *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, Montserrat: Abadia de Montserrat 1966.

—, *Liturgia hispánica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 1998.

PISTOLESE, R. — BULL, A., «Costume dei monaci e dei religiosi», en *Dizionario deli istituti di Perfezione*, vol. III, Roma: Paoline 1974, pp. 204–229.

PITA, R., *Lérida paleocristiana*, Lleida: Dialagro 1973.

PONS, J., «Alguns aspectos de la Ribagorça de l'època romana a través de l'epigrafia i la documentació visigòtica i medieval», *Empúries* 45–46 (1983–1984) 222–233.

PUERTAS TRICAS, R., *Planimetría de San Millán de Suso*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 1979.

PUIG, A., *Els evangelis apòcrifs*, vol. I, Barcelona: Proa 2008.

PUIG GRIESSENBERGER, A. M. – MATARÓ I PLADELASALA, M., «La cel·la abans del monestir: Sant Pere de Rodes als segles VIII i IX», *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 43 (2012) 21–38.

QUIRÓS CASTILLO, J. A., «La génesis del paisaje medieval en Álava: la formación de la red aldeana», *Arqueología y Territorio Medieval* 13.1 (2006) 49–94.

—, «La Llanada oriental entre la tardoantigüedad y el año mil: las transformaciones en la estructura del hábitat y del poblamiento rural», en E. PASTOR DÍAZ DE GARAYO (coord.), *La llanada oriental a través de la historia: claves desde el presente para comprender nuestro pasado*, Vitoria: Diputación Foral de Álava 2003, pp. 43–51.

QUIRÓS CASTILLO, J. A. – BENGOETXEA REMENTEIRA, B., «Las villas vascas antes de las villas vascas. La perspectiva arqueológica sobre la génesis de las villas en el País Vasco», en B. ARIZAGA (ed.), *El espacio urbano en la Europa medieval*, Nájera: Instituto de Estudios Riojanos 2005, pp. 147–165.

RAHNER, K., «La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mistici Corporis Christi*», en *Escritos de Teología*, t. II, Madrid: Taurus 1961, 9–94.

RECIO VEGANZONES, A., «La mártir Eulalia en la devoción popular: Prudencio, primer promotor de su culto, peregrinaciones, expansión de sus reliquias e iconografía», en *IV Reunión d'arqueologia cristiana hispànica*, Barcelona: Universitat de Barcelona 1995, pp. 317–336.

REMOLÀ VALLVERDÚ, J.A. – PÉREZ MARTÍNEZ, M., «Centcelles y el *praetorium* del *comes Hispaniarum* Asterio en Tarraco», *Archivo Español de Arqueología* 86 (2013) 161–186

REYNAUD, J.F., «Aux origenes des paroisses», en *Alle origini della parrocchia rurale*, Ciutat del Vaticà: Pontifici Institut d'arqueologia crstiana 1999, pp. 83–100.

REITZENSTEIN, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühcristlichen Literatur*, Leipzig: B.G. Teubner 1904.

RIBAS I BERTRAN, M., «El temple de Santa Margarida de Cabrera de Mar. Casa de Deodates», *Sessió d'esdtudins Mataronins* 2 (1985) 33–42.

RIERA RULLAN, M., *El monestir de Cabrera*, Ajuntament de Palma: Palma de Mallorca 2014.

RIST, J., «Violencia estatal al servicio de la Iglesia: la ejecución de Prisciliano en 385 y la política religiosa imperial», *Augustinus* 52 (2007) 197–203.

RODRÍGUEZ CASTILLO, H., *Los monasterios dúplices en Galicia en la Alta Edad Media. Un trabajo sobre modelos sociales*, Toxosoutos: A Coruña 2005.

RIU BARRERA, E. «L'arqueologia i la Tarragona feudal», *Temes d'història i d'arqueologia tarragonines* 7 (1987) 1–16.

RIU RIU, M., «Els primers eremitoris mossàrabs de Catalunya», *Fonaments* 1 (1978) 111–117.

RIU BARRERA, E., «Rocs i sants: dades sobre la cristianització», *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 2 (1981) 157–170.

RIUS, J., *Cartulario de Sant Cugat del Vallés*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1945–1947.

RODWELL, W.J., *The Archaeology of Churches*, Stroud: 2005.

ROIG, J., «Asentamientos rurales y poblados tardoantiguos y altomedievales en Catalunya (siglos VI–X)» en J.A. QUIRÓS (ed), *The archaeology of early medieval villages in Europe*, Vitoria–Gasteiz: Universidad del País Vasco 2009.

ROVIRA, J. – LLECHA, T., «Excavacions arqueològiques d'urgència a Monistrol d'Anoia, *Miscel·lània Penedesenca* 19 (1994) 305–318.

SÁENZ RODRÍGUEZ, M., «Aproximación al estudio histórico–artístico de la iglesia parroquial de San Julián, en Castilseco (La Rioja)», en GIL–DÍEZ USANDIZAGA, J.L. (coord.), *Arte Medieval en La Rioja: Prerrománico y Románico. VIII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos 2004, pp. 365–423.

SÁENZ PRECIADO, J. C., «La antigüedad Tardía», en *Historia del Arte en La Rioja*, vol. I, Logroño: Fundación Cajarioja 2005, pp. 177–203.

SALES CARBONELL, J., «Santa María de las Arenas, Santa María del Mar y el anfiteatro romano de Barcelona», *Revista d'Arqueologia de Ponent* 21 (2011) 61–74

—, *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, Barcelona: Universitat de Barcelona 2012.

SÁNCHEZ SALOR, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*, Salamanca: Universidad de Salamanca 1976.

SANCHO, M., «Santa Cecília de Els Altimiris. Una iglesia rural entre la Antigüedad y la Edad Media» en O. Anchón – P. De Vingo – T Juárez, *Esglésies rurals a Catalunya entre l'Anyiguitat i l'Edat Mitjana (s. V–X)*, Bologna Bradypus 2011, pp. 187–195.

SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios apócrifos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2006.

SAWYER, E.H., «The Firts Monasteries», *Antiquity* 4 (1930) 316–326

SAYAS ABENGOCHEA, J.J., *Historia de España Antigua*, vol. II: *De la antigüedad tardía al ocaso visigodo*, Madrid: UNED 2001.

SITGES I MOLINS, X., *Les Esglésies pre-romàniques de Bages, Berguedà i Cardener*, Manresa: Caixa d'Estalvis de Manresa 1977.

SLICHER VAN BATH, B.H., *Historia agraria de Europa occidental (500–1850)*, Barcelona: Península 1978.

SOTOMAYOR, M., «El concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispánica» en J. SANTOS – R. TEJA, *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria: Universidad del País Vasco 2000.

- SUBIRANAS FÀBREGAS, C., «Les églises de Vic au temps de l'évêque Oliba. Santa Maria la Rodona», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 40 (2009) 187–203.
- TEOCHARIDES, P.L., «Recent research into Athonite monastic architecture, tenth–sixteenth centuries», en *Mount Athos and Byzantine Monasticism*. Newcastle: Routledge 1994, pp. 205–221.
- TESTINI, P., *Archeologia cristiana: Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari: Edipuglia 1980.
- TURNER, S., *Making a Christian Landscape: The Countryside in Early-Medieval Cornwall, Devon and Wessex*, Exeter: 2006.
- UBRIC RABANEDA, P., *La Iglesia en la Hispania del siglo V*, Granada: Universidad de Granada 2004.
- VALENTI, M., «Il complesso abbaziale», en *Farfa. Storia di una fabbrica abbaziale*, Fara Sabina: 2006, pp. 33–76.
- VEILLEUX, A., *La liturgie dans le cénobitisme pochômien au quatrième siècle*, Roma: Herder 1968.
- , «La Théologie de l'abbatit cénobitique et ses implications liturgiques», *Supplément de la Vie Spirituelle* (1968) 351–393.

VELILLA CÓRDOBA, S., «Cuevas y eremitorios en la Sonsierra riojana»,
Antigüedad y Cristianismo 23 (2006) 753–783.

VERZONE, P., «Il complesso di Qasr el-Banat», *Corsi di cultura
sull'arte ravennate e bizantina* 21 (1974) 249–257.

VIDAL, M., *La moral en el cristianismo antiguo (ss.I–VII)*, Madrid:
Editorial El Perpetuo Socorro 2010.

VIZMANOS, F. B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*,
Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2009.

VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona–
Madrid: CSIC 1963.

VON HERTLING, L., «Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni» en B.
STEIDLE (ed.), *Antonius Magnus Eremita (356–1956). Studia
ad antiquum monachismum spectantia*, Roma: Herder 1956.

WALTERS, C.C., *Monastic Archaeology in Egypt*, Warminster: Aris and
Phillips Lt 1974.

WARD-PERKINS, J.B., – GOODCHILD, R.G., *Christian monuments of
Cyrenaica*, Hertford: 2003.

WEINGARTEN, H., *Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter*, Gotha: F.A. Perthes 1877.

WICKHAM, C., «Considerazioni conclusive», en *La storia dell'Alto Medioevo italiano (VI-X secolo) alla luce dell'archeologia*, Florència: All'Insegna del Giglio 1994, pp. 741–759.

ABREVIATURES BIBLIOGRÀFIQUES

PL = *Patrologia Latina*, ed. JP. Migne, 1–221, Paris, 1857–1886.

PG = *Patrologia Graeca*, ed. JP. Migne, 1–221, Paris, 1857–1886.

PLS = *Patrologia Latinae supplementum*, ed. A. Hamman, 1–221, Paris, 1958.

CC = *Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout 1953.

CCSG = *Corpus christianorum. Series graeca*, Turnhout 1976.

MGH = *Monumenta germaniae històrica*.

SC = *Sources Chrétiennes*, Paris, 1941.

CSCO = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Louvain 1903.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866.

CPL = *Clavis patrum latinorum*, vol. II, ed. M. Geerard, Turnhout 1974.

CPG = *Clavis patrum graecorum*, ed. E. Dekkers, steenbrugge,

VIVES = VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*

ABREVIATURES GENERALS

art.	=	article	<i>etc.</i>	=	<i>et cetera</i>
<i>al.</i>	=	<i>alii</i>	fol.	=	foli
apènd.	=	apèndix	hom.	=	homília
art.	=	article	<i>ibíd.</i>	=	<i>ibidem</i>
<i>ass.</i>	=	<i>assertio</i>	l.	=	llibre
c.	=	capítol	<i>n.</i>	=	<i>numerus</i>
can.	=	cànon	not.	=	nota
<i>cf.</i>	=	<i>confer</i>	p.	=	pàgina
conc.	=	concili	<i>q.</i>	=	<i>quaestio</i>
const.	=	constitució	s.	=	sessió
dat.	=	data	serm.	=	sermó
doc.	=	document	<i>ss.</i>	=	<i>sequentes</i>
ed.	=	edició	<i>t.</i>	=	<i>tomus</i>
encícl.	=	encíclica	<i>tit.</i>	=	<i>titulus</i>
<i>ep.</i>	=	<i>epistula</i>	<i>vol.</i>	=	<i>volumen</i>

ÍNDEX D'IL·LUSTRACIONS

IL·LUSTRACIÓ I. MONESTIR D'AL-BARAMUS (GABRA, 2002) -----	74
IL·LUSTRACIÓ II. MONESTIR DELS SIRIANS (GABRA, 2002) -----	75
IL·LUSTRACIÓ III. MONESTIR DE SANT MACARI (GABRA, 2002)-----	76
IL·LUSTRACIÓ IV. MONESTIR DE SANT PAU DE TEBES (GABRA, 2002)-----	77
IL·LUSTRACIÓ V. ESGLÉSIA DEL MONESTIR DE SANT ANTONI (GABRA, 2002) --	78
IL·LUSTRACIÓ VI. MONESTIR BLANC, DEIR-EL-ABIOD, EGIPTE (FOTO ACTUAL)	83
IL·LUSTRACIÓ VII. PLÀNOL DEL MONESTIR BLANC, DEIR-EL-ABIOD (KRAUTHEIMER, 1993)-----	84
IL·LUSTRACIÓ VIII. ANBA HATRE, ESQUERRA, I QUBBAT AL-HAWA, DRETA (GABRA, 2002)-----	84
IL·LUSTRACIÓ IX. GRAN BASÍLICA D'ABU MINA (GROSSMAN, 2007)-----	85
IL·LUSTRACIÓ X. MONESTIR DE QAL'AT SI'MAN, BASÍLICA DE SANT SIMEÓ ESTILITA, SÍRIA (TCHALENKO, 1953)-----	91
IL·LUSTRACIÓ XI. QASR EL-BANAT (TCHALENKO, 1953) -----	92
IL·LUSTRACIÓ XII. MONESTIR DE SIMEÓ EL JOVE (MANGO, 1975)-----	93
IL·LUSTRACIÓ XIII. GRAN LAURA DE SANT SABES, PALESTINA (HIRSCHFELD, 1992) -----	99
IL·LUSTRACIÓ XIV. KHIRBET ED DEIR (HIRSCHFELD, 1992)-----	101
IL·LUSTRACIÓ XV. MONESTIR DE SANTA CATERINA DEL SINAI EN L'ACTUALITAT, EGIPTE-----	103
IL·LUSTRACIÓ XVI. PLANTA DEL MONESTIR DE SANTA CATERINA DEL SINAI (DAHARI, 2000) -----	104
IL·LUSTRACIÓ XVII. ESQUEMA DE LA GRAN LAURA DEL MONT ATHOS (BURRIDGE, 1996) -----	110
IL·LUSTRACIÓ XVIII. HIPONA, GRUP EPISCOPAL (MAREC, 1958)-----	126
IL·LUSTRACIÓ XIX. SANT ESTEVE DE BANYOLES, GIRONA -----	137
IL·LUSTRACIÓ XX. SANT LLORENC DE SOUS, GIRONA -----	139

IL·LUSTRACIÓ XXI. SANT PAU DE FONTCLARA, GIRONA -----	140
IL·LUSTRACIÓ XXII. SANTA CECÍLIA D'ELINS, LLEIDA -----	142
IL·LUSTRACIÓ XXIII. SANT JOAN DE LES ABADESSES, GIRONA -----	143
IL·LUSTRACIÓ XXIV. EDIFICI ACTUAL ENTORN A LA LAURA DE SANT MACARI, EGIPTE -----	144
IL·LUSTRACIÓ XXV. COMPARATIVA ENTRE FORMES MONÀSTIQUES A EGIPT (SEGLES IV-V) -----	145
IL·LUSTRACIÓ XXVI. MONESTIR D'UMM-IS-SURAB, SÍRIA -----	146
IL·LUSTRACIÓ XXVII. PLANTA D'UMM-IS-SURAB, SÍRIA -----	147
IL·LUSTRACIÓ XXVIII. PLANTA DE SANTA MARÍA DE MELQUE, TOLEDO -----	148
IL·LUSTRACIÓ XXIX. VISTES DE SANTA MARÍA DE MELQUE, TOLEDO -----	148
IL·LUSTRACIÓ XXX. PLANTA I ALÇAT DE SANTA COMBA DE BANDE, ORENSE -	149
IL·LUSTRACIÓ XXXI. MONESTIRS DE SAN MIGUEL DE ESCALADA, LLEÓ, Y SAN BAUDELIO DE CASILLAS DE BERLANGA, SORIA -----	149
IL·LUSTRACIÓ XXXII. ESGLÉSIA I CENOBI DE SANTIAGO DE PEÑALBA, LLEÓ---	150
IL·LUSTRACIÓ XXXIII. IDEAL MONÀSTIC CLAUSTRAL EUROPEU DEL SEGLE IX -	151
IL·LUSTRACIÓ XXXIV. SANT LLORENÇ DE SOUS, GIRONA -----	152
IL·LUSTRACIÓ XXXV. SANT PERE DE CASSERRES, GIRONA -----	152
IL·LUSTRACIÓ XXXVI. SANT PERE DE PORTELLA, BARCELONA -----	153
IL·LUSTRACIÓ XXXVII. SANT PERE DE RODES, CLAUSTRE SUPERIOR, GIRONA	153
IL·LUSTRACIÓ XXXVIII. SANT PERE DE RODES, CLAUSTRE INFERIOR, GIRONA	154
IL·LUSTRACIÓ XXXIX. SANT SEBASTIÀ DELS GORGS, BARCELONA -----	154
IL·LUSTRACIÓ XL. INTERDEPENDÈNCIES ADMINISTRATIVES EN EL MONACAT D'ISIDOR -----	272
IL·LUSTRACIÓ XLI. ESQUEMA ADMINISTRATIU D'UN MONESTIR FRUCTUOSIÀ ---	273
IL·LUSTRACIÓ XLII. ESQUEMA ADMINISTRATIU DE LA REGLA COMÚ -----	275
IL·LUSTRACIÓ XLIII. RUINES DEL MONESTIR DE SAN FÉLIX, AUCA (VILAFRANCA DE MONTES DE OCA, BURGOS) -----	326
IL·LUSTRACIÓ XLIV. CATEDRAL DE VIC -----	327

IL·LUSTRACIÓ XLV. GRUP EPISCOPAL DE BARCINO SS. IV–VII (BELTRÁN DE HEREDIA, 2001)-----	329
IL·LUSTRACIÓ XLVI. BASÍLICA DE SANTA MARIA DEL MAR (BARCELONA) -----	331
IL·LUSTRACIÓ XLVII. SARAGOSSA EN L'ANTIGUITAT TARDANA (PLÀNOL DE L'OFICINA DE TURISME) -----	333
IL·LUSTRACIÓ XLVIII. ENTRADA A L'ERMITA DE LOS SANTOS MÁRTIRES (CALAHORRA) -----	334
IL·LUSTRACIÓ XLIX. VISTA DE LA CATEDRAL DE TORTOSA DES DEL CASTELL DE LA SUDA -----	335
IL·LUSTRACIÓ L. CONJUNT D'ESGLÉSIES DE SANT PERE (TERRASSA) -----	336
IL·LUSTRACIÓ LI. TOMBES EN CAMBRES SEPULCRALS EN LA NEÀPOLIS, EMPÚRIES -----	338
IL·LUSTRACIÓ LII. VISTA AÈREA DE LES CIUTATS ROMANA, GREGA O NEÀPOLIS I DE SANT MARTÍ D'EMPÚRIES O PALEÀPOLIS.-----	339
IL·LUSTRACIÓ LIII. ESGLÉSIA DE SANT FELIU, GIRONA-----	341
IL·LUSTRACIÓ LIV. ESGLÉSIA DE SANT NICOLAU, GIRONA -----	342
IL·LUSTRACIÓ LV. MONESTIR DE SANT PERE DE GALLIGANTS, GIRONA -----	343
IL·LUSTRACIÓ LVI. MONESTIR DE SAN PEDRO EL VIEJO, OSCA -----	345
IL·LUSTRACIÓ LVII. CATEDRAL DE PAMPLONA -----	346
IL·LUSTRACIÓ LVIII. NECRÒPOLIS PALEOCRISTIANA DE TARRAGONA -----	357
IL·LUSTRACIÓ LIX. BASÍLICA DE L'AMFITEATRE DE TARRACO -----	359
IL·LUSTRACIÓ LX. BASÍLICA VISIGÒTICA (SEGLE VI) SOBRE LES RUÏNES DE L'AMFITEATRE ROMÀ EN COLOR GRIS FOSC. EL COLOR GRIS CLAR DELIMITA L'ESGLÉSIA ROMÀNICA. -----	360
IL·LUSTRACIÓ LXI. ESCALA TALLADA A LA ROCA QUE UNEIX UN MONESTIR AMB UNA ESGLÉSIA RUPESTRE SITUADA AL CIM DE LA MUNTANYA. MAGARA SARASAT (SÍRIA)-----	369
IL·LUSTRACIÓ LXII. ESCALA TALLADA A LA ROCA QUE UNEIX LA RAMBLA AMB UN SEGUIT DE CEL·LES MONACALS, ARNEDO (LA RIOJA)-----	369

IL·LUSTRACIÓ LXIII. MAPA FÍSIC DE LA RIOJA-----	370
IL·LUSTRACIÓ LXIV. RIU CIDACOS EN EL SEU PAS PER ARNEDILLO -----	371
IL·LUSTRACIÓ LXV. ACCÉS TALLAT A LA ROCA D'UN DELS EREMITORIS D'ARNEDO -----	372
IL·LUSTRACIÓ LXVI. CUEVA DE LOS LLANOS, ARNEDO -----	373
IL·LUSTRACIÓ LXVII. CUEVA DE CIENTA, ARNEDO-----	374
IL·LUSTRACIÓ LXVIII. CUEVA DE SANTA EULALIA SOMERA, ARNEDILLO-----	374
IL·LUSTRACIÓ LXIX. MONESTIR DE SANTA MARÍA DE HERRERA -----	376
IL·LUSTRACIÓ LXX. CORREDOR D'INGRÉS A LA COVA GRAN, HARO -----	378
IL·LUSTRACIÓ LXXI. PLÀNOL I REPRESENTACIÓ GEOMÈTRICA DE LES PROPORCIONS I INTERRELACIONS DEL CONJUNT DE LES COVES EREMÍTIQUES D'HERRERA/SAN FELICES (ALONSO MARTÍNEZ, 2006) ----	379
IL·LUSTRACIÓ LXXII. CREUS DE L'ENTRADA DE LA COVA ALTA -----	380
IL·LUSTRACIÓ LXXIII. ERMITA DE NUESTRA SEÑORA DEL BARRIO, CELLORIGO, LA RIOJA -----	382
IL·LUSTRACIÓ LXXIV. ERMITA RUPESTRE DE SANT MARTÍN, CASTILSECO (GARCÍA CUBILLAS – LÓPEZ DOMECH, 2006)-----	383
IL·LUSTRACIÓ LXXV. MAPA DE LA SONSIERRA RIOJANA (MONREAL JIMENO, 1997) -----	385
IL·LUSTRACIÓ LXXVI. ERMITA DE SAN FÉLIX DE ABALOS, LA RIOJA -----	386
IL·LUSTRACIÓ LXXVII. ABSIS I VOLTA DE SANTO DOMINGO DE VALDEGUTUR, LA RIOJA -----	389
IL·LUSTRACIÓ LXXVIII. PLANTA DE SANTO DOMINGO DE VALDEGUTUR (MOYA VALGAÑON, 1976)-----	389
IL·LUSTRACIÓ LXXIX. ERMITA DE SANTA ANA, ENTRENA, LA RIOJA -----	390
IL·LUSTRACIÓ LXXX. ERMITA DE SAN ESTEBAN DE VIGUERA, LA RIOJA -----	391
IL·LUSTRACIÓ LXXXI. MONESTIR DE SUSO, LA RIOJA -----	392
IL·LUSTRACIÓ LXXXII. PLANIMETRIA DE SAN MILLÁN DE SUSO (MONREAL JIMENO, 1988) -----	394

IL·LUSTRACIÓ LXXXIII. CONJUNTO EREMÍTICO DE TARTALÉS DE CILLA, BURGOS -----	395
IL·LUSTRACIÓ LXXXIV. ESQUEMA DE L'ESGLÉSIA DE SAN PEDRO DE TARTALÉS, BURGOS -----	396
IL·LUSTRACIÓ LXXXV. EREMITORIS I NECRÒPOLIS DE LA VALL DE VALDEGOBÍA, ÀLABA -----	400
IL·LUSTRACIÓ LXXXVI. INTERIOR D'UNA DE LES COVES DEL COMTAT DE TREVIÑO -----	402
IL·LUSTRACIÓ LXXXVII. EXTERIOR D'UNA COVA DEL COMTAT DE TREVIÑO ----	403
IL·LUSTRACIÓ LXXXVIII. CAVITAT AÈRIA, TREVIÑO -----	406
IL·LUSTRACIÓ LXXXVIII. MONESTIR DE SAN VICTORIÁN EN EL PUEYO DE ARAGUÁS, OSCA -----	409
IL·LUSTRACIÓ LXXXIX. LOCALITZACIÓ DELS MONESTIRS ARAGONESOS DE TRADICIÓ VISIGÒTICA -----	411
IL·LUSTRACIÓ LXXXIX. COMARQUES DE L'ANOIA I EL BAGES, CATALUNYA CENTRAL -----	412
IL·LUSTRACIÓ XCII. FOTOGRAFIES DE L'ENTORN DE SEGUERS -----	413
IL·LUSTRACIÓ XCI. ROC FORADAT DE VALLROMANES, VALLÈS ORIENTAL -----	415
IL·LUSTRACIÓ XCIV. RESTES EN EL CLAUSTRE DEL MONESTIR DE SANT CUGAT DEL VALLÉS -----	419
IL·LUSTRACIÓ XCV. PLÀNOL DE L'ESGLÉSIA DE SANTA CECÍLIA DELS ALTIMIRIS (ALEGRÍA – SANCHO, 2010) -----	421
IL·LUSTRACIÓ XCVI. BASÍLICA D'EL BOVALAR (SERÒS, LLEIDA) -----	424

ÍNDEX ANALÍTIC

- A
- 163, 166, 301, 311, 367, 439,
441
- abat, 129, 130, 132, 133, 134,
136, 138, 140, 191, 208, 247,
252, 255, 257, 270, 272, 273,
274, 277, 282, 285, 294, 301,
306, 307, 332, 334, 340, 362,
363, 364, 410, 434, 438, 446
- Agustí, 44, 53, 67, 68, 112,
117, 124, 125, 130, 132, 165,
169, 276, 278, 279, 281, 282,
301, 344, 347, 351, 447, 449
- alliberament, 28, 29, 32, 95,
217
- Ambròs, 40, 41, 42, 48, 59,
117, 447
- Antoni, 58, 60, 61, 62, 63, 65,
66, 67, 68, 70, 79, 121, 166
- ascesi, 29, 33, 48, 64, 86, 112,
238, 399
- asceta, 49, 59, 119, 193, 367,
372, 375, 394, 404
- ascetisme, 29, 30, 42, 50, 51,
52, 55, 56, 69, 71, 87, 88, 89,
106, 114, 115, 118, 121, 122,
- Àsia Menor, 105, 108
- Atanasi, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 113, 164, 448
- B
- Barcelona, 117, 118, 141, 197,
199, 221, 230, 247, 249, 307,
326, 327, 328, 331, 336, 366,
417, 420, 449, 453, 458, 460,
462, 465, 472, 475, 478, 485,
487, 489, 491, 494
- Basili, 38, 44, 59, 105, 106,
107, 130, 448
- Benet, 44, 80, 97, 102, 106,
111, 112, 113, 117, 118, 120,
124, 125, 127, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 150,
240, 255, 465, 480
- bisbe, 44, 48, 59, 65, 96, 105,
107, 117, 118, 121, 123, 124,
130, 135, 141, 142, 155, 158,
159, 163, 167, 170, 190, 193,
205, 208, 209, 216, 222, 225,
226, 227, 228, 229, 230, 236,

- 247, 248, 249, 256, 257, 258,
271, 302, 307, 324, 326, 328,
331, 332, 333, 336, 337, 340,
343, 344, 346, 347, 348, 352,
353, 362, 392, 420, 434
Brauli, 191, 192, 216, 217, 218,
227, 385, 392, 410
Bretanya, 127
Buda, 29
Burgos, 204, 240, 241, 325,
394, 395, 463, 464, 477
- C
- Calahorra, 333, 334, 458
Cantàbria, 204, 220, 388, 400
Carta de Bernabé, 52, 449
Cartaginense, 212, 221, 224
Cassià, 83, 111, 112, 133, 254,
282
castedat, 38, 40, 41, 56, 97,
114, 160, 162, 310, 439
castella, 190, 204
castra, 189
Catalunya, 135, 136, 143, 220,
411, 414, 443, 458, 475, 483
Cebrià, 29, 43, 47, 48, 123,
157, 347, 417, 420, 449
celibat, 42, 48, 52, 105, 168,
281
cel·la, 120, 138, 290, 297, 300,
302, 351, 362, 372, 375, 420,
439, 488
cenobi, 62, 81, 90, 106, 112,
127, 140, 142, 145, 147, 150,
249, 251, 297, 301, 306, 334,
343, 351, 353, 362, 363, 372,
392, 393, 410, 417, 434
Cesari d'Arles, 122
clergue, 49, 115, 116, 118, 119,
121, 124, 125, 141, 169, 190,
217, 227, 228, 236, 239, 284,
300, 416
Columbà, 127, 128, 134
comunitària, 28, 34, 44, 53, 80,
81, 90, 99, 107, 131, 133,
144, 150, 308
comunitat, 32, 33, 34, 35, 38,
44, 47, 48, 52, 55, 71, 79, 82,
83, 90, 107, 119, 121, 124,
131, 133, 138, 140, 141, 142,
145, 159, 160, 169, 191, 227,
228, 237, 263, 267, 270, 281,
282, 288, 290, 297, 301, 307,
310, 324, 340, 344, 347, 351,
357, 368, 382, 392, 408, 417,
418, 421, 423
concili, 52, 59, 105, 121, 123,
155, 160, 161, 170, 190, 192,

208, 209, 210, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 219, 221, 222,
229, 230, 231, 237, 240, 247,
248, 249, 252, 255, 257, 258,
265, 271, 276, 277, 279, 280,
284, 294, 300, 308, 325, 332,
334, 336, 340, 344, 345, 348,
367, 434, 435
Constantinoble, 45, 60, 88, 105,
106, 108, 211
conversió, 48, 81, 120, 132,
205, 207, 208, 209, 217, 227,
250

D

dejuni, 33, 42, 48, 89, 97, 105,
112, 115, 118, 169, 267
desert, 29, 33, 34, 37, 56, 57,
58, 64, 65, 69, 70, 80, 95, 96,
97, 98, 111, 113, 133, 144,
164, 166, 283, 366, 439
diaconat, 44, 45
Didaché, 48
dones, 30, 33, 40, 42, 43, 44,
45, 47, 50, 59, 69, 80, 81, 88,
97, 105, 111, 114, 115, 123,
161, 162, 169, 251, 277, 281,
292, 293, 308, 310, 311, 380

E

Ebre, 172, 195, 218, 333, 371,
376, 385, 387, 390, 399, 407,
414, 442, 458
Efrem, 97
Egèria, 58, 95, 96, 102, 162,
450
Egipte, 33, 53, 57, 58, 59, 61,
62, 66, 67, 69, 71, 79, 82, 86,
144, 166
Emilià, 367, 376, 385, 392, 393,
438, 442
Empúries, 308, 337, 340, 484
enocratisme, 49, 50
Epictet d'Hieràpolis, 32
eremita, 28, 59, 87, 108, 298,
392, 393, 407
eremitori, 96, 193, 297, 367,
384, 386, 388, 397, 414
estoïcisme, 33, 61
Euric, 194, 195, 197
Eusebi, 97, 117, 118, 119, 124
Eustaci, 105, 106, 134
Eutimi, 98
Evagri, 66, 111

F
Fèlix, 68, 136, 332, 333, 342,
376, 385, 393, 442

- G
- Gàl·lia, 119, 121, 127, 158,
187, 200, 204, 220, 247
- Girona, 137, 158, 221, 248,
307, 332, 337, 340, 342, 343,
362, 420, 484
- Gregori de Nissa, 59
- Gregori Nazianzè, 59, 87
- H
- heretgia, 30, 50, 58, 59, 105,
115, 136, 156, 168, 251
- Hilarió, 97, 164
- Història lausíaca*, 111
- I
- Irlanda, 68, 127, 128
- Isidor, 195, 203, 210, 211, 212,
213, 214, 227, 237, 239, 249,
257, 264, 268, 270, 273, 274,
276, 277, 280, 282, 283, 285,
288, 289, 290, 307, 310, 433,
435
- J
- Jeroni, 37, 41, 48, 66, 97, 114,
115, 116, 163, 164, 166, 451
- Jina, 29
- Joan Cassià, 38, 111
- Joan Crisòstom, 37, 57, 69,
164, 452
- Jura, 44, 119, 122
- K
- Khindasvint, 216, 217, 218, 219
- koinonia*, 32, 79, 81
- L
- laures, 98, 144, 297, 368, 399,
401
- Leandre, 205, 208, 249, 265,
280, 310, 435
- Leovigild, 200, 203, 204, 205,
206, 207, 210, 217, 218, 256
- Lerins, 119, 121
- Liber horarum*, 236, 237
- Liber mysticus*, 235
- Liber ordinum*, 235, 236, 283,
285
- litúrgia, 132, 158, 192, 228,
234, 235, 237, 239, 240, 241,
324, 338, 358, 359, 360, 381,
472
- Lleida, 190, 230, 247, 248, 249,
258, 306, 307, 344, 361, 420,
423, 434, 486

llibertat, 26, 28, 34, 48, 71, 80,
112, 132, 156, 169, 277, 279,
280

Lusitania, 183

Lusitània, 167, 205, 224

M

maniqueisme, 33, 86, 168

Marcel·la, 113, 114, 115, 163,
193

Marcíó, 51

Martí, 119, 120, 121, 124, 249,
337, 338, 442

martiri, 39, 42, 45, 56, 63, 64,
302, 332, 398

màrtir, 46, 56, 57, 95, 113, 119,
120, 121, 124, 157, 159, 235,
249, 324, 332, 337, 338, 345,
348, 351, 352, 358, 362, 375,
418

meditació, 29, 241, 375, 442

Melània, 163, 165, 166

menjar, 28, 33, 47, 51, 106,
132, 274, 292, 297

Mesopotàmia, 86, 95

mestre, 28, 31, 80, 88, 105,
134, 167, 439

Minuci Fèlix, 40, 41, 453

monacat primitiu, 33, 57

N

Narbona, 197, 199, 200, 212,
220, 221

novici, 439

O

obediència, 38, 63, 107, 112,
133, 274, 285, 290, 439, 471

occidental, 30, 45, 59, 67, 87,
89, 111, 112, 113, 119, 122,
124, 134, 143, 145, 146, 169,
178, 241, 254, 266, 269, 276,
297, 298, 305, 323, 333, 351,
352, 353, 354, 355, 356, 358,
382, 394, 400, 408, 430, 431,
439, 477, 478

oració, 33, 34, 48, 52, 64, 80,
90, 96, 106, 108, 118, 131,
132, 164, 237, 373, 384

oriental, 49, 59, 67, 86, 89, 90,
107, 108, 111, 112, 113, 121,
353

Osca, 170, 192, 229, 230, 325,
344, 363, 408, 409, 410, 432,
435

P

Pacomi, 44, 79, 80, 81, 82, 144
paganisme, 120, 155, 173, 398

Palestina, 48, 87, 97, 98, 113,
367, 423, 450

Pal·ladi, 58, 71, 87, 111, 453

Pamplona, 195, 199, 223, 345,
398, 474

Pares del Desert, 30, 33, 70

Patrici, 127

Paulí, 37, 117, 118, 124, 165

Pèrsia, 86

pitagorisme, 31, 40

pobresa, 48, 52, 56, 105, 120,
121, 169, 254, 439

pregària, 38, 49, 80, 81, 87,
120, 132, 164, 237, 403, 417

Q

Qumrâm, 34, 35, 86

R

Ravenna, 117, 197

Recared, 205, 207, 208, 210,
211, 217, 230, 335

Regla, 34, 79, 80, 107, 113,
125, 130, 131, 133, 134, 237,
239, 248, 252, 253, 255, 257,
264, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 272, 273, 274, 280, 281,
283, 286, 287, 289, 291, 292,
293, 401, 448

renúncia, 25, 31, 34, 38, 39, 49,
52, 112, 124, 253, 254, 278

Rioja, 149, 204, 241, 333, 334,
367, 368, 370, 371, 375, 382,
388, 391, 394, 397, 443, 458,
467, 473, 482, 486, 491

ritu, 161, 206, 239, 240

ritual, 26, 240

Roma, 30, 46, 53, 65, 67, 113,
115, 116, 117, 118, 129, 130,
136, 156, 164, 179, 183, 185,
198, 224, 300, 352, 355, 357,
464, 465, 469, 475, 487, 493,
494

rural, 30, 176, 182, 187, 190,
225, 226, 289, 323, 336, 365,
388, 389, 468

S

Saragossa, 191, 192, 194, 195,
199, 214, 216, 218, 222, 227,
230, 262, 294, 300, 308, 331,
346, 367, 392, 410, 468

separació, 30, 52, 56, 247, 259,
293

Shenute, 83, 144

silenci, 25, 31, 43, 56, 439

Simeó el Jove, 89

Simeó Estilita, 88, 90, 91, 108

- Sinaí, 102, 450
- Síria, 33, 37, 53, 70, 86, 88, 91,
95, 97, 108, 145, 146, 368
- solitari, 30, 87, 107, 118, 193,
300
- T
- Tacià, 50, 51
- Tarazona, 346, 347, 464, 477
- Tarraco, 170, 180, 195, 301,
305, 306, 325, 331, 334, 347,
348, 351, 352, 353, 354, 355,
356, 357, 358, 362, 399, 434,
478, 485, 486
- Tarraconense, 20, 137, 155,
157, 158, 169, 182, 187, 191,
194, 195, 199, 200, 230, 231,
234, 249, 255, 260, 261, 263,
294, 301, 332, 354, 355, 357,
375, 385, 408, 411, 414, 430,
434, 442, 478, 485
- Tecla, 46, 356
- Teodoret, 70, 88, 89, 97, 454
- Teodosi el Cenobiarca, 99
- terapeutes, 29, 33, 34
- Terra Santa, 58, 99, 115, 162
- Terrassa, 336, 337, 483
- Tertul·lià, 47, 48, 123, 157, 454
- Toledo, 44, 52, 147, 162, 190,
192, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 219, 221,
222, 223, 224, 229, 230, 231,
234, 237, 248, 249, 276, 277,
280, 281, 284, 308, 325, 332,
334, 340, 343, 345, 397, 466,
467, 471, 474
- Tortosa, 195, 335, 458
- treball, 20, 21, 48, 64, 80, 106,
120, 124, 132, 162, 172, 178,
185, 203, 260, 264, 273, 274,
276, 297, 301, 401, 439
- V
- Verba Seniorum*, 61, 62, 455
- verges, 40, 42, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 57, 70, 97, 103, 108,
113, 115, 116, 119, 123, 125,
135, 160, 161, 165, 193, 236,
251, 284, 301, 308, 310, 356,
392
- Vic, 142, 326, 327, 493
- Vicentius, 255, 256, 261, 432
- Victorià, 407, 408
- villae*, 172, 183, 185, 188, 189,
190, 192, 267, 409, 416, 431,
470

vocació, 30, 32, 38, 42, 49, 57,

65, 70, 120, 252, 295

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGLI
ASCETISME I MONACAT TARDOANTIC A LA TARRACONENSE (SS. IV-VII). UNA APROXIMACIÓ
SOCIOCULTURAL I ARQUEOLÒGICA
Anna Moya Oller



UNIVERSITAT
ROVIRA i VIRGLI