

El papel de Andalucía en la benedictinización del monacato peninsular

La variedad de condiciones naturales que se dan en la Península Ibérica, variedad desde luego más acusada en ella que en otros territorios de mucha mayor extensión, y los ejemplos huelgan, así como la red de relaciones tejida entre unas y otras regiones de la misma, en parte por la propia vinculación geográfica y en parte por las conexiones políticas, nos parece que han llegado a posibilitar, dentro de la historia de las mentalidades y desde la antigüedad, el estudio de las actitudes anímicas y las modalidades de actuación de los habitantes de las unas respecto de los de las otras.

Y si a partir de la Edad Moderna se ha podido, al menos, plantear la cuestión de si se impuso desde Madrid una cierta absorción centralizadora de las maneras y el gusto a la espontaneidad y autoctonía periféricas, sonándonos en ese sentido a oasis, por ejemplo, escuelas poéticas como las de Sevilla, Salamanca y Antequera, en ningún supuesto el tal fenómeno llevaría consigo la clausura de su problemática.

Pues baste con pensar, a título de botón de muestra, en el temario de inspiración brindado a los escritores y artistas por las diversas tierras hispanas. (Y así nos acordamos, *verbi gratia*, de la novísima reivindicación de la misteriosidad galaica, como toda una etapa *a se*, dentro del itinerario estético de Valle-Inclán; o de la reivindicación por el historiador José María Jover del paisaje septentrional, cual protagonista de la Edad de Plata de la literatura española sin más.)

Y en este sentido nos permitimos traer a colación un intercambio de correspondencia entre San Fructuoso de Braga y San Braulio de Zaragoza en los días visigóticos¹. El primero le pide al segundo en

¹ Epíst. XLIII y XLIV, en P. L. 80, 690-9.

préstamo un códice de las *Conlationes* de Casiano. El segundo se excusa, asegurándole ya no le tiene, aunque antes había afirmado poseer la obra repetida. Pero lo que nos interesa es la recíproca visión que con ese motivo cada uno nos da de su tierra y de la del otro. Fructuoso ve a Braulio en una sede de sabiduría y comunicación. Y a sí mismo en una lejanía extremosa y hasta temerosa: *inter raucisona spumantis sali freta atque oceani gurgites et aequora inquieta*². Mientras que Braulio ve a Fructuoso en un apartamiento envidiable —*felix illa eremus et vasta solitudo*— pintiparado para el cultivo del espíritu —*clariores estis que vos in caligine esse videtis*.

Eso del Mediterráneo al Atlántico.

Porque la más honda de las ilusiones geográficas peninsulares de Fructuoso fue, nos parece aunque sea intuitivamente, la seducción del sur. La cual acabaría consumando al fundar un monasterio en una isla del «territorio de Cádiz». Y uno, en el relato que del viaje del santo a la Bética con tales miras nos hace el autor de la *Vita Fructuosi*, se cree atisbar ya algo así como la aurora de la víspera al contársenos los milagros que le acaccieron en Mérida³.

De las ilusiones peninsulares que hemos dicho. Por no llegar a su frustrado periplo oriental, al *immensus sancti desiderii ardor* que le acometió de peregrinar a la luminosa tierra de los primeros padres monásticos.

Una cierta expresividad, pues. En cuanto, claro está, los géneros literarios de la época no nos dan en ese sentido tanto de sí como la novela moderna.

Y tras de la invasión musulmana y durante la Reconquista, el diferente signo del poder político, con todo el aparejado trasfondo religioso y cultural, sobre Al-Andalus de una parte y sobre los estados cristianos de otra, no cabe duda hubo de crear unas actitudes mentales complejas, de la mozarabía hacia sus hermanos del norte y viceversa. Que por parte de los primeros hacia los segundos no era exclusivamente de admiración, sino también de celos. Así, Díaz y Díaz ha intuido la sospecha de una cierta emulación del culto al sepulcro de Santiago en la exaltación meridional de la leyenda piadosa de los siete varones apostólicos. Culto a Santiago que por otra parte tenía en los reinos hispanos una dimensión militar de cruzada que la mera devoción apostólica del resto de la Europa católica llegaba en buena parte a ignorar, según ha notado Lacarra⁴.

² De manera que su corresponsal hubo de aludir en su respuesta a cómo *occidentali tenebrosa plaga queritis vos esse depressos*.

³ La *Vita Fructuosi* debe manejarse en la ed. de Díaz y Díaz: *La vida de San Fructuoso de Braga*. Braga, 1974.

⁴ Un botón de muestra de la influencia de las mentalidades historiográficas

Pero hagamos unas consideraciones obligadas de planteamiento y un poco de historia previa.

DE LA DIFUSIÓN DE LA «REGULA BENEDICTI»
A LA BENEDICTINIZACIÓN

Por benedictinización entendemos la sumisión jurídica de un monasterio a la observación exclusiva de la Regla de San Benito. Y por difusión de ésta el conocimiento de la misma y su incorporación al acervo doctrinal y literario de la cultura espiritual de una comunidad e incluso su participación en la recopilación de reglas o fragmentos de ellas constitutiva de la observancia dicha.

Lo cual implica dos cosas, a saber:

a) Que antes de que la norma benedictina conquistara el monopolio del régimen monasterial, éste no consistía en la sumisión a alguna otra única a la cual aquélla sustituyera, sino que el acatamiento lo era a una miscelánea de entre la cual el abad en cada caso concreto extraía la regulación aplicable. Tanto que ni siquiera los fundadores o abades autores de reglas tenían ni siquiera sobre sus mismas casas la pretensión de la exclusividad de la suya. Como que, en contra de lo que se había venido diciendo, para la Península Ibérica nosotros no conocemos monasterio alguno prebenedictino sujeto a una sola regla, hispana o foránea. Era el sistema del *codex regularum*, en el sentido del código del abad y no de mero material para la *lectio divina*, o *regula mixta*.

b) Que la suplantación de este régimen por el de la exclusividad benedictina consistió en el arrumbamiento de la dicha observancia miscelánea anterior y la adopción monopolizadora de la de San Benito, pero nada más.

O sea, que los monasterios, aún después de la benedictinización, siguieron siendo independientes unos de otros, cada uno sujeto a su propio abad, y siendo la norma benedictina un lazo entre ellos meramente espiritual y librario⁵.

Y de ahí que la benedictinización se operase mediante el itinerario conquistador de un libro y no por la sumisión a un órgano de

en la literatura imaginativa es el estudiado por H. E. KELLER: «Les conquêtes du roi Artur en Thule», en *Cahiers de civilisation médiévale*, 23 (1980), pp. 29-35.

⁵ Lazo para calibrar, cuya fuerza, por otra parte, es preciso tener en cuenta que entonces, en cada casa, como luego al ir abriéndose paso el movimiento federativo en cada congregación benedictina, las interpretaciones de la Regla variaron y se desarrollaron los propios costumbrarios, costumbreros o *consuetudines*. Así yo recuerdo haber oído, todavía en la década de los cincuenta, a un monje de la Congregación Belga aludir a lo totalmente distinto de su mentalidad de la francesa o de Solesmes.

poder corporativo, unipersonal o colegiado, como sería el caso de las órdenes religiosas posteriores no monásticas e incluso de ramas reformadas de la familia benedictina, sobre todo el Císter y a partir de él⁶.

Pues bien, ya en el plano de la historia particularizada y concreta, hemos de tener muy en cuenta que en la España visigótica el estadio fue el de la difusión de la Regla de San Benito y que, teniendo en cuenta la cronología, ello no implicaba diferenciación alguna esencial con el monacato del resto de la Europa católica⁷.

En cambio, después de la invasión musulmana el panorama cambia. El proceso benedictinizante se detiene⁸. La Península Ibérica se convierte en uno de los reductos arcaizantes del monacato prebenedictino. España se hace, en ese extremo concreto, también «dife-

⁶ De ahí la trascendencia de la Paleografía y la Codicología para investigar la tal benedictinización, máxime teniendo en cuenta la escasez de las fuentes narrativas de la misma y lo parsimonioso de las referencias de pasada a ella que pueden encontrarse en los mucho más numerosos documentos de aplicación del derecho. Y la etapa intermedia, consistente en el paulatino predominio de la benedictina dentro del acopio misceláneo de reglas, se conoce todavía con más evidencia por la Codicología en cuestión.

⁷ Nos remitimos a nuestro libro *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. León, 1973. Tenemos en cuenta lo común de la tradición monástica con las limitaciones consiguientes a la originalidad en ese ámbito, tanto de los territorios geográficos como del género literario de las reglas (consideración la última que, dicho sea de paso, atenúa las consecuencias de la precedencia entre la Regla de San Benito y la del Maestro y amortigua la tempestad levantada tanto en el mundo de la erudición como en el de la piedad filial monacal al sostenerse en 1938 la entonces revolucionaria tesis de haber sido la segunda fuente de la primera y no a la inversa. Sobre esta cuestión de las relaciones entre ambos textos pueden consultarse nuestros artículos: «Problemática de la *Regula Benedicti*», en *Hispania Antiqua*, 3, 1973, pp. 261-298; «Una hipótesis en torno a la obra literaria de San Benito», en *Archivos leoneses*, 29, 1975, pp. 59-81). Después: V. SELLA: «Aproximación a la historia de la controversia RM-RSB», en *Nova et vetera*, 5, 1980, pp. 245-265. En torno a esa, la «comunidad» de este acervo espiritual ha escrito, por ejemplo, M. C. Díaz y Díaz, a propósito de un caso concreto: «Las analogías que se ponen de relieve entre las reglas monásticas de Fructuoso y su vida y la de Cuthbert, por ejemplo, más que debidas a influencias de ningún tipo, quizá habría que situarlas en un contexto más amplio, como resultado de idéntico ambiente y similar formación literaria y modo de vida: los contactos, innegables, entre la Península y las Islas, necesitan mayores matizaciones después del análisis a que los sometió brillantemente Hillgarth» (reseña del libro de P. HUNTER BLAIR: *The World of Bede*. Londres, 1976; en *Emerita*, 3, 1971, p. 511). Y J. T. LIENHARD acaba de escribir que «the complexity of the written transmission of the monastic tradition is well know. Words, phrases, principles and exemples are lent and borrowed freely, and also freely changed and adapted». («St. Basil's *Asceticon Parvum* and the *Regula Benedicti*», en *Studia Monastica*, 22, 1980, pp. 231-242.)

⁸ No olvidemos que en la precedente difusión de la *Regula Benedicti* estaba su germen.

rente»⁹. Y la benedictinización sólo se operará en ella mucho más tarde, consumándose en los territorios más recoletos a fines del siglo XI, coincidiendo ya, aunque la relación de causalidad no esté del todo clara ni sea demasiado llamativa¹⁰, con la penetración cluniacense¹¹.

Y por supuesto que la problemática y los acaecimientos en Al-Andalus son diferentes de los de los estadios cristianos norteños.

SAN BENITO EN AL-ANDALUS

Hasta hace poco se venía transmitiendo, sin un nuevo examen de la cuestión, el tópico de que una cierta fosilización, hija del aislamiento, de la cultura monástica de la cristiandad sureña en los días mozárabes, había sido uno de los motivos del retraso de toda la benedictinización del monacato peninsular. Así lo dio por supuesto, por poner un ejemplo, dom Philibert Schmitz, en su *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*¹².

Y aquí no debemos preterir la observación de que el detalle es trascendente no sólo para él mismo, sino para el enfoque integral de la historia de las mentalidades cristianas en la España islámica y en la reconquistada.

⁹ Una visión de conjunto en nuestro artículo «Consecuencias de la invasión musulmana en el monacato hispano», en *Regulae Benedicti Studia*, 5, 1976, páginas 85-99. Y un testimonio erudito ya clásico de la normalidad «común» de la situación pre-muslim, el cotejo entre algunos fragmentos de las Reglas benedictina y de San Isidoro, que hace fray Gregorio de Argaiz, en *La soledad laureada por San Benito y sus hijos en las iglesias de España*, IV (Madrid, 1675), pp. 42-51.

¹⁰ Tengamos en cuenta que con ésta coincidió también la sustitución del rito hispánico por el romano. Y que en el tal rito hispánico pudo estar uno de los motivos de resistencia de los monjes arcaizantes a benedictinizarse. Claro está que la liturgia en cuestión, salvada la necesidad de un cierto acomodo, no era incompatible con la observancia benedictina, y de su simbiosis no faltan testimonios en nuestra misma Península (véase nuestro libro *Una regla monástica riojana femenina del siglo X; el «Libellus a Regula Sancti Benedicti» subtractus*. Salamanca, 1973). Pero... también la constitución litúrgica del Concilio Vaticano II dice que el latín debe conservarse en los ritos latinos, el canto gregoriano es el propio de la Iglesia católica y las imágenes deben ser veneradas en los templos.

¹¹ Una excepción es la Marca Hispánica o futura Cataluña, donde la benedictinización tiene lugar a la hora europea, por su vinculación con el imperio carolingio. En esta materia, de tanta parsimonia bibliográfica, acaba de aparecer el artículo de C. BARAUT: «El monestir de San Sadurní de Tavèrnoles i els orígens del monaquisme benedictí al comtat d'Urgell», en *Studia Monastica*, 22, 1980, pp. 253-260.

¹² Maredsous, 1935.

Pero lo indubitado es que las cosas no se pasaron así.

Sino que la *Regula Benedicti*, en el estadio de la difusión todavía, desde luego, lo que no hay que negar implicaba una participación en todo el retraso benedictinizante hispano, parece fue más estimada y tuvo más predicamento observante en Andalucía que en la España cristiana, durante los primeros siglos de la etapa posvisigótica.

Y ahí nos han quedado los textos que cantan.

El año 848 es el del famoso viaje pirenaico de San Eulogio de Córdoba, a lo largo del cual visitó varios monasterios navarros. Y vuelto a su tierra, en carta de acción de gracias al obispo de Pamplona, Wilesindo¹³, precisamente al referirse a la edificación que le había dejado la disciplina vivida en aquellos cenobios del norte, su texto contiene reminiscencias del benedictino¹⁴, a saber, *scholam dominicam y regularis disciplinae*. Como también en otra de sus obras, el *Memoriale sanctorum*¹⁵, copia literal en este caso, *sub regula vel abbate*¹⁶.

Claro está, no se nos oculta que a simple vista estas analogías pueden parecer casuales, teniendo en cuenta lo genérico de su contenido. Y así se nos ha tratado de hacer ver¹⁷. Pero seguimos convencidos de que en esta primera impresión aparental se está confundiendo la sustancia doctrinal con su expresión literaria. Expresión literaria que en estas cosas es privativa benedictina, ante cuya circunstancia las coincidencias tienen un indubitado valor testimonial de la influencia de un texto en el otro¹⁸.

¹³ Párrafos 13 y 2; texto en J. GIL: *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*. Madrid, 1973, p. 502.

¹⁴ RB, Pr., 45, y III, 10, y LXII, 3.

¹⁵ Otro paralelo, entre la Epístola eulogiana y la Regla benedictina (párrafo 2: y LIII, 9, respectivamente) es el *humanitatem exhibuit* de la primera, a propósito de la recepción de los huéspedes. Pero en este caso San Benito parece haber tomado el suyo, o de Casiano (*Conlationes*, II, 25) o de la fuente de éste (la *Historia monachorum in Aegypto*, 17). Para orientarse genéricamente en este campo terminológico, véase el libro de J. M. CLEMENT: *Lexique des anciens règles monastiques occidentales* (Steenbrugge, 1978), tan reciente como falto de propósitos exhaustivos. Sobre toda la cuestión, nuestro libro *El monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca, 1976, pp. 73-76; y nuestro artículo «La mozarabía y Europa: en torno a San Eulogio y la Regla de San Benito», en *Yermo*, 14, 1976, pp. 189-199; reimp. en «Historia mozarabe. Primer Congreso de Estudios Mozárabes, 1975». Toledo, 1978, pp. 17-27 (donde apareció con el nombre del autor cambiado de Antonio en Emilio).

¹⁶ II, 4,2; p. 402 de la ed. de Gil; RB, I, 2.

¹⁷ En la noticia, aparecida en el *Bulletin de spiritualité de Collectanea Cisterciensia*, de nuestro artículo citado en la nota 15.

¹⁸ La irrelevancia de la *Regula Magistri* en el país nos lleva a no abordar aquí siquiera el problema de las relaciones de la misma con la benedictina en cuanto a estos extremos.

Ahora bien, ¿puede cuanto antecede llegar a postular que San Eulogio conoció en su tierra andaluza la benedictinización jurídica del monacato? Desde luego que no. Pues ello nos consta por un texto de sobra revelador de su biógrafo Alvaro¹⁹. Según el cual, el santo había compuesto varias reglas monásticas, *regulas fratrum componere*. Lo que nunca habría hecho de haber estado ya los cenobios cordobeses sometidos a la benedictina como norma exclusiva.

Y vaya por descontado que nada de esto nos resulta chocante, sino que nos parece encajar plenamente en todo el contexto cultural de la mozarabía andalusí. Pues si en una visión novísima de la misma, don Claudio Sánchez-Albornoz²⁰ ha podido escribir del «mantenimiento de su fidelidad a la cultura isidoriana y a la clásica»²¹, es preciso tener en cuenta que de este acervo de la literatura y la ciencia sagradas pre-muslim formaba ya parte, y no desapercibida precisamente, esa obra maestra y de tan buena ventura por los caminos del espíritu que era la Regla de San Benito²².

Como también encaja igualmente en el otro contexto cultural norteño²³, que los monasterios navarros de la visita eulogiana estuvieran más distanciados del benedictinismo que los cordobeses coetáneos, lo cual uno puede sospecharse por la correspondencia que dejamos citada. Ya que volviendo a don Claudio, y aunque él se refiera específicamente al estado astur-leonés²⁴ «en contraste con la intensa flo-

¹⁹ *Vita Eulogii*, 3; p. 332 de la ed. de Gil.

²⁰ *La España cristiana de los siglos VIII al XI. I. El reino astur-leonés (722 a 1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida* (Historia de España dirigida por D. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, VII, Madrid, 1980), p. 635.

²¹ Y añade que «naturalmente fue ampliando sus horizontes espirituales en su pugna con el islamismo, al contacto con las creaciones de los hispano-musulmanes, que recogían y adoptaban las empresas de cultura del Oriente, e incluso tradiciones sasánidas y de la lejana India», horizontes que, sirviendo de vehículo, comunicó a su vez a la cristiandad europea de allende el Pirineo. Y ahí está el caso más destacado, todavía vigente, el de la numeración arábica. Sobre esta cuestión de la procedencia de los materiales culturales de la cristiandad meridional pueden verse los dos recientes trabajos de J. G. BECKWITH: «Islamic Influences on Beatus Apocalypse Manuscripts», en *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, I, 3, Madrid, 1980, p. 60; y P. DE PALOL: *Antecedentes hispánicos e influencias orientales y africanas en la decoración e ilustración de los Beatos*. *Ibid.*, p. 121.

²² Sobre los antecedentes más remotos de la recepción, M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «Penetración cultural latina en Hispania en los siglos VI-VII», en *Assimilation et résistance à la culture géco-romaine dans le monde ancien*. Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques. Madrid, septembre 1974. Bucarest-París, 1976, pp. 109-115.

²³ Cf. L. VÁZQUEZ DE PARGA: *Beato y el ambiente cultural de su época*, en las «Actas» citadas en la nota 21, I, p. 45.

²⁴ Para la España pirenaica, y en este extremo tan concreto de las influencias monásticas, véanse J. M. LACARRA: *Historia política del reino de Navarra desde*

ración de la vida del espíritu en el sur, en el reino cristiano vivía una sociedad rica en energías humanas, sacudida por un dinamismo guerrero extraordinario, pero sin otra inquietud espiritual²⁵ que una honda y ardiente devoción»²⁶.

Y a título de una coincidencia más con esta situación, como otro testimonio de ese estado cultural más avanzado del mediodía en este ámbito de la herencia cristiana anterior al 711, por la vía codicológica y bien cimentada en un caso concreto, nos lo acaba de confirmar para las huellas de otro gran doctor monástico, San Agustín, don Manuel Díaz y Díaz²⁷.

LA PRESENCIA DE LA EUROPA BENEDICTINA

Ahora bien, cuanto antecede nos acredita una intensa difusión de la *Regula Benedicti* en Al-Andalus. Más temprana que en el resto peninsular, con la consabida excepción de la Marca Hispánica en todo caso. Difusión, decimos. En el primer estadio de sus itinerarios de conquista monástica, pues.

Pero, ¿y qué decir del segundo, de la benedictinización o el consumarse de la exclusividad jurídica de su régimen? ¿Llegó a tener lugar también en el monacato mozárabe?

El silencio de las fuentes y la posterior y final evolución de toda la situación religiosa y política de la España musulmana, hacia la africanización almoradí y almohade, no nos permiten aseverarlo descañando, sin más, en un testimonio que se baste a sí mismo.

Pero los indicios nos parecen, a pesar de todo, lo bastante elocuentes como para que respondamos por la afirmativa.

Indicios que se nos manifiestan por una doble vía, de mediato carril el uno e inmediato el otro.

sus orígenes hasta su incorporación a Castilla, I, Pamplona, 1971, pp. 93-101 y 218-222; y él mismo: *Aragón en el pasado*, en «Aragón. Cuatro ensayos». Zaragoza, 1960, I, pp. 136 y 141-143.

²⁵ Libro citado en la nota 20, p. 639.

²⁶ Sin que olvidemos, naturalmente, el magnífico obsequio de códices que a San Eulogio le hicieron los monjes navarros. Pero no creemos que sea una consecuencia obligada del detalle en cuestión llegar a una conclusión diametralmente contraria a la que apuntamos.

²⁷ «Agustín entre los mozárabes. Un testimonio», en *Augustinus*, 25, 1980, páginas 157-180: «... la vigencia de Agustín, primero entre los mozárabes y luego por irradiación de su prestigio entre ciertos grupos del Norte de la Península, que en un momento dado consiguieron, en el último cuarto del siglo X, elaborar una copia en que a la trascendencia de la obra agustiniana se superpuso el valor de una colección notable de apostillas que dejan entrever las obsesiones, los campos de interés y las tensiones internas de la comunidad cristiana de la Córdoba del siglo IX».

El primero consiste en los contactos con Córdoba del benedictinismo europeo. El segundo en la procedencia mozárabe e inmigrada de los primeros benedictinos de la España reconquistada del norte.

Así, al conmemorarse no hace todavía mucho el centenario del monasterio de Saint Germain-des-Près de París, un monje de Solesmes que participaba en la efeméride, para el período inmediatamente posterior al martirial cordobés, se refirió al *mirage hispanique*, puesto entonces de moda en la gran abadía. Y llevados de su señuelo, sus monjes Usuardo y Odilardo, viajaron hasta la capital islámica el año 858 en busca de reliquias de los confesores de la fe²⁸.

En tanto que en el siglo siguiente, uno de los grandes reformadores benedictinos del monacato, el lotaringio Juan de Gorze, permaneció allí nada menos que tres años, del 953 al 956, como embajador del emperador Otón I ante el Califa²⁹.

Y ahora sólo nos queda tratar de imaginarnos, con la mira puesta en los seguros contactos de estos monjes ultrapirenaicos con el monacato local, lo que ello hubo de llevar consigo de estimulante para la benedictinización, esa benedictinización cuyos gérmenes ya venían allí, de antiguo e ininterrumpidamente, desarrollándose.

Pero antes de pasar a la vía siguiente, o sea aún dentro de este ámbito difusor nada más, la corroboración de un detalle codicológico.

La benedictinización peninsular se operó, además de por la penetración obligada de la regla benedictina, por otras igualmente librarías de la *Explanatio* o comentarios a la misma del abad de Saint Mihiel Esmaragdo, y del *Diálogo Segundo* de San Gregorio Magno que consiste en la única biografía contemporánea que de San Benito nos ha llegado.

Pues bien, uno de los manuscritos peninsulares que le contienen³⁰, a la biografía gregoriana decimos, hoy en la Seo de Urgel³¹, fue copiado en Al-Andalus, y más probablemente en Córdoba que en Toledo, el año 938, por el presbítero Isidoro³² para la abadesa Gundisa³³.

²⁸ La fuente es AIMOINO: *De traslatione sanctorum martyrum*, en PL, 115, páginas 939-960.

²⁹ La fuente es JUAN DE SAINT-ARNOULF DE METZ: *Vita Iohannis Gorziensis*, en MGH, *Scriptores*, IV, pp. 337-377.

³⁰ Se trata de un *codex miscellaneus patristicus*.

³¹ Sobre esta difusión hagiográfica en relación con el proceso benedictinizante, nuestro libro citado en la nota 7, I, pp. 431-444 y II, pp. 775-777.

³² *Isidorus presbíter humilimus*.

³³ Sobre otro códice, litúrgico y musical, del mismo escritorio, J. PÉREZ DE URBEL: «Los himnos mozárabes», en *Liturgia y música mozárabes. I Congreso de Estudios Mozárabes*, 1975. Toledo, 1978, pp. 135-162; J. ENCISO: «El autor del prólogo en verso de los himnos mozárabes», en *Revista Española de Teología*, 3, 1943, pp. 458-495; y J. DOMÍNGUEZ BORDONA: «Diccionario de iluminadores españoles», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 140, 1957, p. 114. Para toda

UNA CIERTA COLONIZACIÓN BENEDICTINA DE LA ESPAÑA CRISTIANA
POR LOS MONJES DE LA INMIGRACIÓN MOZÁRABE

Fuera de la Marca Hispánica, el monasterio de observancia benedictina de la España reconquistada que aparece indubitadamente esta problemática y metodología, M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècles», en *Cahiers de civilisation documentada* como tal en fecha más antigua, es el de los Santos Cosme y Damián de Abeliar o Abellare, cuando el día 3 de marzo del año 905 Alfonso III hace donación del mismo, bajo dicha Regla de San Benito³⁴, a un abad originario desde luego de la mozarabía sureña, Cixila.

Abeliar se encontraba en las inmediaciones de León.

Y a su vez, en Galicia, la misma *Regula Benedicti* parece haberse detectado en Samos el año 960³⁵. Samos, un monasterio que había

sation médiévale, 12, 1969, pp. 219-241 y 383-392; y él mismo: *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*. Logroño, 1979. En cuanto a la vinculación de Toledo con Andalucía, también DÍAZ Y DÍAZ ha escrito («La vida literaria entre los mozarabes de Toledo. Siglos VIII-XI», en *Arte y cultura mozarabe*. Toledo, 1979; Congreso citado al principio de esta misma nota, pp. 71-100): «Aunque de momento me vea precisado a no profundizar en el tema, sí quiero subrayar ya que así como con las migraciones al Norte descubrimos restos de bibliotecas toledanas, estamos todavía mal informados sobre el tránsito indiscutible, seguro, de códices toledanos, hacia Córdoba y Sevilla: la atracción que estas ricas ciudades, centros del poderío musulmán en la Península, ejercen sobre todo Al-Andalus, actuó sobre las comunidades cristianas, singularmente en el siglo IX, cuando las de aquellas urbes, como reflejo de la situación general del Califato, adquieren una intensa vida cultural y religiosa en el ambiente favorable de minorías fervorosas y entusiastas que proclaman la cultura visigótica bandera de unión y defensa ante lo musulmán». Reflexiones muy documentadas en torno a la vinculación argumental entre la biografía benedictina y la vocación monástica en M. AUBRUN: «Caractères et portée religieuse et sociale des *Visiones* en Occident du VI^e au XI^e siècle», en *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 23, 1980, pp. 109-130. En fin, un botón de muestra de las consecuencias insospechadamente fecundas de esos contactos europeos de la España musulmana, a propósito de la embajada de Juan de Gorze precisamente, en M. ESPERONNIER: «Les échanges commerciaux entre le monde musulman et les pays slaves d'après les sources musulmanes médiévales», en *Ibid.*, 23, 1980, pp. 17-27 (p. 20).

³⁴ Texto en A. FLORIANO: *Diplomática española del período astur*. Oviedo, 1949-1951, II, núm. 178. Estudios sobre el monasterio en cuestión: J. E. DÍAZ JIMÉNEZ: «Inmigración mozarabe en el reino de León. El monasterio de Abellar o de los santos mártires Cosme y Damián», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20, 1892, pp. 123-151; M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «El manuscrito 22 de la catedral de León», en *Archivos Leoneses*, 45-46, 1969, pp. 133-168 («León y su historia. Miscelánea histórica», I, paginación coincidente); y A. LINAJE CONDE: «Monasterios altomedievales españoles de los Santos Cosme y Damián», en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 9, 1970, pp. 47-57.

³⁵ Textos en C. SÁNCHEZ ALBORNOZ: «Documentos de Samos de los reyes de Asturias», en *Cuadernos de Historia de España*, 4, 1946, pp. 147-160 (reimp. en *Miscelánea de estudios históricos*. León, 1970, pp. 251-270, núms. 1-3). La noticia

sido donado por Ramiro I al obispo Fatal ya el año 853, obispo al cual se le dirige en unos términos que tampoco dejan lugar a dudas en cuanto a su procedencia meridional, *dum de ipsa Spania in regione ista ingressus fuisti*.

Y ya sí que no podemos ir mucho más allá.

Pero creyendo haber demostrado con lo que antecede, y en contra de la opinión por inercia recibida y admitida en el estado anterior de la cuestión, que la mozarabía y su monacato, lejos de haber sido una de las rémoras a la benedictinización peninsular, constituyeron uno de sus impulsos.

Impulso procedente del sur que se conjugaría para alumbrar aquel alba con el otro ultrapirenaico de que la codicología nos ilustra.

Y cuya consumación llegaría a cogüelmo a la hora tardía del espaldarazo cluniacense³⁶.

De manera que no deja de resultar humanamente paradójico, aunque históricamente se explique con plenitud lógica, por los avatares posteriores del estado islámico y lo tardío de la Reconquista, la escasísima presencia benedictina en la Andalucía cristiana. Y mucho más de lugares de devoción y patronazgos parroquiales que de comunidades religiosas³⁷. Extendidos aquellos del oeste al este y del norte al sur —Cerro Andevalo, Ovejo, Castilblanco de los Arroyos, Lebrija, Cantillana, Bujalance, Campillos— y como manifestación de una popularidad del santo de Nursia que en este caso al menos inmediatamente no pasó por el crisol monasterial³⁸.

de la mención benedictina, en M. ARIAS: «Un abadiologio inédito del monasterio de Samos», en *Archivos Leoneses*, 22, 1968, p. 245. Y después por E. ZARAGOZA PASCUAL: «Un abadiologio inédito de Samos, del siglo XVIII», en *Studia Monastica*, 22, 1980, p. 312; *tramiten* (sic) *et Regulam S. Benedicti vivant atque custodiant*. Notemos que cuatro años después de la donación regia al obispo Fatal, el año 857, se habla de dos de sus monjes, X y Andofredo, como *advene Cordubenses*.

³⁶ Una reciente aportación a este momento final, la de M. C. DÍAZ Y DÍAZ: «La escuela episcopal de Santiago en los siglos XI-XIII», en *El Liceo Franciscano*, 1976, pp. 1-6. Por cierto que en este artículo no se contradice nuestra aseveración de no haber monasterio prebenedictino hispano alguno sujeto a la observancia de una única regla distinta de la de San Benito. Pues las palabras del Códice Calixtino para el cabildo de Santiago (aparte de no tratarse de una comunidad cenobítica) de seguir la *beati Ysidori Yspaniensis doctoris regulam*, las entiende el autor referidas a un «canon de estudios» y no a una «regla monástica».

³⁷ Acaso originadas en la influencia ejercida por los capellanes castrenses del monasterio benedictino de Silos, que acompañaron al ejército reconquistador de San Fernando.

³⁸ Decimos esto a propósito de la cuestión planteada en Francia de si San Benito es un santo popular o solamente monástico, tesis ésta de Luis Reau. Véase «Una Voce». París, núm. 94, 1980.

Todo ello una página miniada de ese mundo para nosotros tan entrañable como lo fuera para Salvador de Moxó³⁹, quien, el año anterior al de su tramonto que coincidiría con el décimo-quinto centenario del nacimiento de San Benito, en esa obra maestra que es su *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*⁴⁰, luego de citarnos tan inmerecida como elogiosamente, nos hacía un leve reparo que desde aquí le admitimos ahora con pleno convencimiento⁴¹.

In paradisum deducant te angeli, como cantaran tantos coros monásticos a lo largo de la noche de los tiempos.

Antonio LINAJE CONDE

³⁹ *Ad exemplum*, véase, sobre la terminología militar en la *Regula Benedicti*. E. MOLLAND: «Ut sapiens medicus. Medical vocabulary in St. Benedictus Regula monachorum», en *Studia Monastica*, 6, 1964, pp. 273-298; *militare, pugnare, arma sumere, imperare, oboedire*.

⁴⁰ Madrid, 1979, p. 107.

⁴¹ «Tal vez presionado por el ambiente secularizador de nuestros días», que son sus palabras textuales en dicho pasaje.