

MEDIEVO UTÓPICO
Historia, filosofía y crítica de la utopía medieval

MEDIEVO UTÓPICO

sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval

Martín Alvira Cabrer y Jorge Díaz Ibáñez
(coords.)

Sílex



"Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual".

© De la coordinación, Martín Alvira Cabrer y Jorge Díaz Ibáñez

© De los textos, los autores 2011

© Martín Alvira Cabrer, 2011

© María Asenjo González, 2011

© Carlos Barquero Goñi, 2011

© Marisa Bueno Sánchez, 2011

© Ana Isabel Carrasco Manchado, 2011

© Jorge Díaz Ibáñez, 2011

© Isabel García-Monge Carretero, 2011

© Esther González Crespo, 2011

© Eduard Juncosa Bonet, 2011

© Emilio Mitre Fernández, 2011

© José Manuel Nieto Soria, 2011

© David Nogales Rincón, 2011

© María Isabel Pérez de Tudela Velasco, 2011

© María Concepción Quintanilla Raso, 2011

© María del Pilar Rábade Obradó, 2011

© Rafael Ramón Guerrero, 2011

© Imagen de cubierta: El Bosco, *El Jardín de las Delicias*, tabla central, Museo del Prado, Madrid.

Fotografía: Eleonor Domínguez

© Diseño de la cubierta: Ramiro Domínguez Hernanz

© Sílex® ediciones S.L., 2011

c/ Alcalá, n.º 202. 28028 Madrid

www.silexediciones.com

silex@silexediciones.com

ISBN: 978-84-7737-449-7

e-ISBN: 978-84-7737-450-3

Depósito Legal: M-12101-2011

Dirección editorial: Ramiro Domínguez

Coordinación editorial: Ángela Gutiérrez y Cristina Pineda Torra

Producción: Equipo Sílex

Fotomecánica: Preyfoto

Impreso en España por: Sclay Print, S.A.

(Printed in Spain)

"CUALQUIER FORMA DE REPRODUCCIÓN, DISTRIBUCIÓN, COMUNICACIÓN PÚBLICA O TRANSFORMACIÓN DE ESTA OBRA SOLO PUEDE SER REALIZADA

CON LA AUTORIZACIÓN DE SUS TITULARES, SALVO EXCEPCIÓN PREVISTA POR LA LEY.

DIRÍJASE A CEDRO (CENTRO ESPAÑOL DE DERECHOS REPROGRÁFICOS, WWW.CEDRO.ORG)

SI NECESITA FOTOCOPIAR O ESCANEAR ALGÚN FRAGMENTO DE ESTA OBRA".

Contenido

PRESENTACIÓN

José Manuel Nieto Soria 11

PARTE I

SUEÑOS, PROFECÍAS Y REINOS IMAGINARIOS

CAPÍTULO PRIMERO

EL SUEÑO EN LA EDAD MEDIA CRISTIANA:

CATEGORÍAS Y TÓPICOS ESENCIALES

Isabel García-Monge Carretero 17

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS VISIONES UTÓPICAS DE BEATO DE LIÉBANA

María Isabel Pérez de Tudela Velasco 39

CAPÍTULO TERCERO

DOS VOCES FEMENINAS EN LA CASTILLA DEL SIGLO XV:

SUEÑOS Y VISIONES DE LOS CRIPTOJUDÍOS

María del Pilar Rabade Obradó 53

CAPÍTULO CUARTO

EL REINO ANIMAL COMO GOBIERNO UTÓPICO EN LA CASTILLA

BAJOMEDIEVAL (SIGLOS XIII-XV)

David Nogales Rincón 67

PARTE II

ESPACIOS PARA LA UTOPIA

CAPÍTULO QUINTO

LOS ÁNGELES: UNA UTOPIA CELESTIAL EN EL MEDIEVO,

SEGÚN LA LEYENDA DORADA DE SANTIAGO DE LA VORÁGINE

Esther González Crespo 89

CAPÍTULO SEXTO

FRONTERA Y CLAUSTRO: FORTALEZAS DE LA FE, UTOPIAS MÍSTICAS

PRO SERVITIO REGEM CHRISTIANORUM EN EL ESPACIO DEL DUERO

Marisa Bueno Sánchez 103

PARTE III
LA UTOPIA POLÍTICA

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA "CIUDAD EXCELENTE" DE AL-FÂRÂBÎ

Rafael Ramón Guerrero 127

CAPÍTULO OCTAVO

LA UTOPIA POLÍTICA EN EL ÁMBITO URBANO

María Asenjo González 141

CAPÍTULO NOVENO

SI-S VOLLA CONSERVAR EN SA BONA FORTUNA...

LA SOCIEDAD PERFECTA, EL BUEN GOBIERNO Y LA CIUDAD IDEAL
SEGÚN LAS TESIS DE FRANCESC ÈIXIMENIS

Eduard Juncosa Bonet 155

CAPÍTULO DÉCIMO

EL SUEÑO DE ALAIN CHARTIER.

PATRIA, REPÚBLICA Y BIEN COMÚN,

ASPIRACIONES UTÓPICAS EN FRANCIA Y EN CASTILLA (SIGLO XV)

Ana Isabel Carrasco Manchado 173

CAPÍTULO UNDÉCIMO

EL MEDIEVO COMO UTOPIA POLÍTICA EN LOS ORÍGENES
DE LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

José Manuel Nieto Soria 199

PARTE IV
IDEALES

CAPÍTULO DÉCIMO SEGUNDO

ROMA, CAPUT MUNDI O MATER ECCLESIAE.

¿UN SÍSIFO POLÍTICO-RELIGIOSO MEDIEVAL?

Emilio Mitre Fernández 221

CAPÍTULO DÉCIMO TERCERO

EL GOBIERNO DE LA IGLESIA EN SU DIMENSIÓN UTÓPICA:

EL OBISPO IDEAL

Órge DÍaz Ibáñez 239

CAPÍTULO DÉCIMO CUARTO

UTOPÍA Y HONOR EN EL UNIVERSO NOBILIARIO.

EL TOISÓN DE ORO Y LA GRANDEZA

Marta Concepción Quintanilla Raso 255

CAPÍTULO DÉCIMO QUINTO

GUERRA Y CABALLERÍA: UTOPIA Y REALIDAD

Martín Alvira Cabrer 277

CAPÍTULO DÉCIMO SEXTO

LA CABALLERÍA UTOPIA EN EL SIGLO XII: SAN BERNARDO DE CLARAVAL

Y EL ELOGIO DE LA NUEVA MILICIA

Carlos Barquero Goñi 297

Frontera y claustro: fortalezas de la fe, utopías místicas *pro servitio regem christianorum* en el espacio del Duero

Marisa Bueno Sánchez*

Al hablar de utopía pensamos de modo inconsciente en quimeras imposibles, lugares fuera del tiempo, sistemas políticos o sociedades perfectas; en este sentido, aquilató el término la obra de Tomás Moro¹. La búsqueda de sociedades armónicas es una constante en la historia del hombre. Desde la filosofía platónica al socialismo utópico han existido intentos de materializar y hacer palpable sociedades ideales. Dentro de este marco conceptual de la utopía pretendemos acercarnos al monacato como búsqueda de la vida perfecta fundamentada en la idea de un distanciamiento consciente del mundo y un profundo intento de proceder al fiel reflejo de la creación del Paraíso en la tierra imitando las virtudes y valores de la vida de Cristo. Desde el punto de vista teórico estas comunidades buscan el sistema de perfección interior, mas no son sociedades aisladas de su lugar y del tiempo histórico, sino productos del mismo, y en muchas ocasiones contaminadas por los valores del siglo. Los principios básicos serán matizados por múltiples reformas y junto a sus funciones espirituales encontramos otras político-territoriales derivadas del beneficioso estatuto en el que se encontraban sus propiedades.

La utopía nunca resiste un contraste con la realidad donde los ideales son siempre recogidos al servicio de grandes programas ideológicos casi siempre de orden político. A través del análisis de algunas realidades monásticas presentamos cómo el ascetismo salió de las celdas monacales y coadyuvó con los poderes civiles en el proceso de construcción de los reinos del norte, constituyéndose los señoríos monásticos como espacios de poder, impulsados por aristocracias y poderes regios. Hemos insertado el análisis del monacato en un marco temporal y espacial: siglos X-XII en el entorno del Duero soriano y aledaños, lo que nos sitúa en el contexto de expansión de Castilla, León y Navarra. El papel de la Iglesia en este periodo es clave ya que proporciona las bases de legitimación de la expansión con la idea de “restauración”, que implica la recuperación de las sedes episcopales perdidas ante el mundo islámico². El

* El presente trabajo recoge algunos de los resultados obtenidos en el proyecto de investigación BSCH-UCM GR56/08, dentro del grupo de investigación UCM 930347 “Cristianos y musulmanes en el medievo hispánico”.

¹ Tomás Moro, *Utopía*, en A. Millares (ed.), E. Imaz (coord.), *Utopías del Renacimiento*, México, 1941, pp. 3-134.

² Sobre el concepto de “restauración” y el papel de la Iglesia véase T. Deswarthe, *De la destruction a la restauration. Le pensé politico-religieuse de la reconquête dans le Royaume d'Oviedo et Léon (VII-XI siècles)*, Turnhout, Brepols, 2003.

siglo XI nos sitúa sobre realidades monásticas que ejemplifican la expansión de los dominios cluniacenses como San Millán o San Pedro de Arlanza coincidiendo con los intereses de los diferentes poderes civiles en la reorganización de ese espacio; y el XII coincide con la creación de las diócesis y la instauración cisterciense. Los monasterios funcionan como centros de atracción social y como articuladores del espacio³.

VIDA MONÁSTICA COMO UTOPIA Y LAS CONTINUAS REFORMAS

NOTAS BÁSICAS SOBRE EL ORIGEN DEL MONACATO

El aislamiento del mundo como vía de perfección espiritual tiene su base en el texto de san Mateo: "Si quieres ser perfecto, ve, vende todo aquello que posees, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos. Luego ven y sígueme"⁴. Se ha escrito mucho sobre el origen del monacato y eremitismo vinculándose con la necesidad de las comunidades primitivas de diferenciarse del cristianismo oficial, otros consideran que buscaban experiencias de vida retirada donde batirse con el demonio en sus propios dominios infringiéndose un martirio que el Imperio ya no les proporciona o la búsqueda del Paraíso perdido⁵. Desde el siglo IV encontramos la experiencia de hombres y mujeres que apartados del discurso cotidiano ponen su vida al servicio de un ideal que les trasciende y se crea un grupo social diferenciado y aparte con respecto del resto de los cristianos. La búsqueda del *hortus deliciarum* como origen y principio de toda verdad se expresa tanto en las distintas reglas monásticas como la construcción de los espacios sacros, aunque como veremos los ideales de vida estarán marcados por los intereses del siglo. La búsqueda de la perfección espiritual a través de la *fuga mundi* podía realizarse por varias vías: en solitario como en el caso de los eremitas y anacoretas a imagen de san Juan y de Elías o bien a través de la vida en comunidad en *imitatio* a la vida de los apóstoles⁶.

San Jerónimo remontaba el origen del mismo a la persecución de Decio sobre el 249, presentando a Pablo de Tebas como el primer eremita. Éste buscó refugio en el desierto durante la persecución y permaneció allí practicando la ascesis⁷.

³ J.Á. García de Cortázar, "La organización socioeclesiológica del espacio en el norte de la Península Ibérica en los siglos VIII-XIII", en J.Á. Sesma Muñoz y C. Laliena Corbera (coords.), *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Zaragoza, 2008, pp. 13-56.

⁴ San Mateo, XIX, 21.

⁵ G.M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid, 1974, vol. I, pp. 36-39, 2 vols.; A. Masoliver, *Historia del monacato cristiano*, Madrid, 1994, vol. I, 3 vols.; E. Martínez Tur, *Los inicios del monacato cristiano, reflexiones generales*, Madrid, 2006.

⁶ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, I Lib. VII, 13, en J. Oroz Retá y M. Marcos Casquero (eds.), Madrid, 2004, pp. 682-683.

⁷ San Jerónimo, "Vita Pauli", en *Patrología Latina* [desde ahora *PL*], vol. XXII, p. 17.

Juan Casiano en el siglo v fundamentaba el aislamiento en un deseo de mayor perfección y en el gusto por la contemplación divina⁸. En ocasiones se han proporcionado explicaciones menos idealistas sobre el origen de la vocación monástica, así Filoxeno de Maburgo en el siglo vi afirmaba que muchos abandonaban el mundo y abrazaban el estado de discípulo de Cristo por razones diversas, “librarse de la servidumbre o de una deuda, o de la sujeción de los padres o de la cólera de una mujer”⁹.

Los orígenes del monacato español son oscuros debido a la escasez y parquedad de las fuentes y a la propia controversia historiográfica en torno a las mismas¹⁰. El término *monachus* aparece por vez primera en las actas del Concilio de Zaragoza en el 380¹¹; la mención se realiza con suspicacia y se prohíbe a los clérigos abrazar la vida monástica. Se conoce la primera edad de oro en el siglo vi cuando las invasiones germánicas se extienden por el territorio peninsular y aparece el monacato visigodo con figuras como san Isidoro, san Fructuoso de Braga, san Martín de Dumio o Valerio del Bierzo¹². Lo cierto es que el monacato hispano presentó unos rasgos dentro de Occidente que perduraron hasta el definitivo triunfo del benedictismo en época de Fernando I (1035-1065)¹³.

Sería Benito de Aniano en el siglo ix el que regulase la vida de las agrupaciones monásticas recuperando las formas de vida de Benito de Nursia junto con los elementos estéticos, el esplendor, la riqueza y el poderío de los grandes monasterios carolingios bajo la aquiescencia de Carlomagno¹⁴. Fijaba Benito de Aniano la existencia de diferentes tipos de monjes: cenobitas, anacoretas, sarabañas y giróvagos, siendo las dos últimas menciones deformaciones de la verdadera naturaleza monacal, ya que los primeros se encierran dos o tres juntos sin pastor ni más ley que sus deseos y los segundos son itinerantes y esclavos de la gula y los placeres¹⁵.

GRANDES IDEALES EN CONTINUA TRANSFORMACIÓN

Al repasar los grandes ideales en los que se asentó la vida monástica, hemos observado cómo estos se contaminaron y apartaron de la regla primitiva adaptándose a las necesidades sociológicas del momento. La regla benedictina no es más que un

⁸ Juan Casiano, *Conférences*, en E. Pichery (ed.), París, 1955 (Sources Chrétiennes, 42) pp. 45-46.

⁹ Filoxeno de Maburgo, *Homillas*, 3, París, 1956 (Sources Chrétiennes, 44), pp. 84-885.

¹⁰ J.M. Fernández Catón, *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispanoromana del siglo iv*, Madrid, 1962.

¹¹ J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispanoromanos*, Madrid, 1963, pp. 5 y ss.

¹² A. Mundo, “Il monachismo nella Penisola Ibérica fino al secolo vii. Question ideologiche e letterarie”, *Il monachismo nell’Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957, pp. 73-108.

¹³ C.J. Bishko, “Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny”, *Cuadernos de Historia de España*, 7-8 (1968-1969), pp. 31-135 y 50-116.

¹⁴ G.M. Colombás, *La tradición benedictina. Ensayo histórico*, Zamora, 1991, t. III, p. 105; Ardón Esmagardo, “Vita Benedicti abattis Anianensis et Indensis”, G. Watzl (ed.), M.G.H., 15, II (Leipzig, 1925), p. 215.

¹⁵ *La Regla de san Benito*, en G.M. Colombás (ed.) y trad. de I. Aranguren, Madrid, 2000, cap. I.

instrumento teórico que regula la vida de los monjes y ordena la vida del cenobio. Aunque se mantuvo, no siempre se aplicaron los principios teóricos en ella contenidos, experimentando la vida monástica dos importantes reformas: la primera en el siglo XI en estrecha relación con la Reforma gregoriana y la unificación de las reglas monásticas y litúrgicas en Europa asociada a Cluny¹⁶; y la segunda un siglo más tarde a través de la espiritualidad cisterciense que vuelve a la observancia de la Regla de san Benito suprimiendo costumbres añadidas¹⁷. A continuación hemos elegido algunos de los fundamentos básicos de la vida monástica y analizamos las transformaciones y distorsiones sufridas en el periodo (en los siglos X-XIII).

La Iglesia supone la expresión de la Jerusalén Celeste en la Tierra y el monasterio la máxima expresión de la Ciudad de Dios. En este sentido se tiende a la idealización en un doble plano: material (el edificio monástico articulado alrededor de un claustro) y simbólico (siendo el claustro la expresión del Paraíso en la tierra donde habitan los monjes).

La idealización material del edificio monástico se produce a través de la aplicación de un plano ideal concebido en el siglo IX, San Gall¹⁸, que fijará las pautas de construcción. El autor tiene en cuenta el principio benedictino de disponer todo lo necesario para la vida de la comunidad de puertas para adentro, como una pequeña ciudad autosuficiente. Este plano fue enviado por Hauto, abad de Richenau, obispo de Basilea, al abad de San Gall, Gozberto que gobernó el monasterio del 816-837. El documento es un arquetipo para todos los monasterios de la Europa católica que serían benedictinos por imperativo del sínodo de Aquisgrán¹⁹. Se inspira en el edificio central de las *villae* romanas con el conjunto de habitaciones dispuestas en torno a un patio, era un modelo no ensayado hasta entonces siendo probable que los cenobios respondiesen al esquema de "monasterio territorio" formado por edificios exentos con diferentes funciones: oratorio, vivienda, trabajo. Poco a poco se iría pasando de esa concepción a una estructura articulada en torno a un patio, siendo en la segunda etapa de Cluny con el abad Odilón (994-1049) cuando el claustro se convierte en un elemento articulador de dependencias²⁰. No sabemos si en los primeros tiempos del monacato existió algo similar aunque se puede sospechar la existencia de algún elemento ordenador en edificios del norte de África (Tebessa) o tal vez en la España visigoda en algunos monasterios bajo la Regla de san Isidoro²¹.

¹⁶ H.E.J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Óxford, 1970.

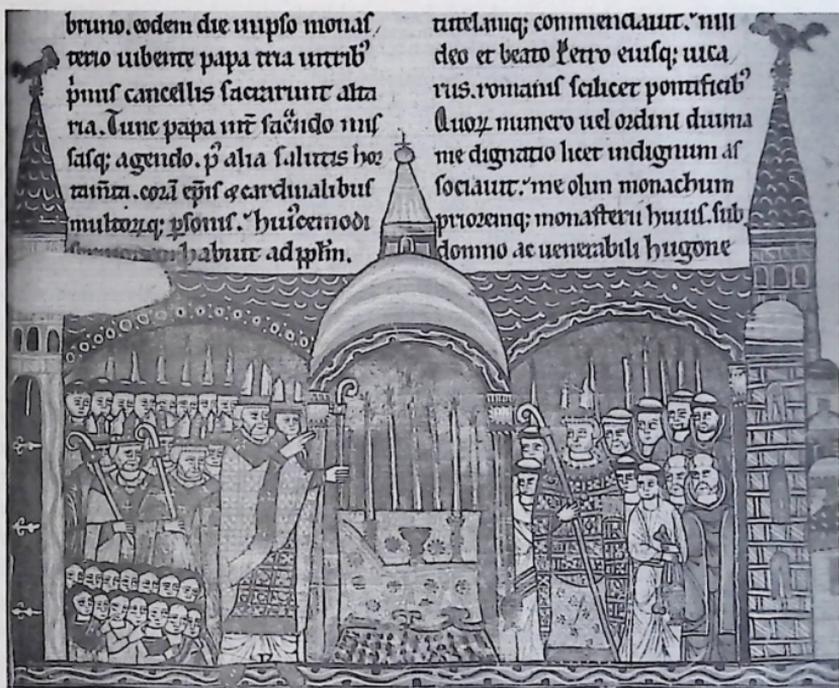
¹⁷ V.Á. Álvarez Palenzuela, "El espíritu cisterciense una renovación del monacato", en VV.AA., *El monacato en los Reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*. X Congreso de Estudios medievales, León, 2005, pp. 239-261.

¹⁸ L. Price, *The Plan of Sant Gall in Brief*, Londres, 1982.

¹⁹ G. Noll, "The Origins of the So-called Plan of San Gall", *Journal of Medieval History*, 8 (1982), pp. 112-140.

²⁰ K.J. Conant, *Arquitectura carolingia y románica 800-1200*, Madrid, 1982, pp. 199-238.

²¹ W. Horn, "On the Origins of the Medieval Cloisters", *Gesta*, 12-1/2 (1973), pp. 13-52, en especial p. 19.



Consagración del altar mayor de Cluny por Pedro el Venerable
(BNF, ms. Latin 17716, f. 91, principios del siglo XIII)

Funcionalmente el claustro supone un lugar de esparcimiento, reflexión y expresión artístico-teológica²², mas muy pronto las aristocracias regionales comenzarán a demandar un lugar para enterramientos, y los claustros, junto a las funciones litúrgicas, docentes y su carácter vertebrador de espacios yuxtapuestos, se convertirán en un ámbito funerario de excepción²³, diferente de los cementerios particulares de cada comunidad²⁴. Con el Císter se prohibió que personas ajenas a la comunidad recibiesen

²² I. Bango Torviso, "La topografía monasterial en España. Desde los orígenes del monacato a las primeras manifestaciones del claustro de tipo benedictino", en J. Yarla Lvarces y G. Boto Varela (coords.), *Claustros románicos hispanos*, León, 2003, pp. 31-45.

²³ J. Martínez de Aguirre, "La memoria de la piedra: sepulturas en espacios monásticos hispanos (siglos XI-XII)", en J.Á. García de Cortázar (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campo, 2003, pp. 131-159.

²⁴ I. Bango Torviso, "El ámbito de la muerte", *Monjes y monasterios. El Císter en el Medievo en Castilla y León*, Valladolid, 1998, pp. 324-325.

sepultura en el cementerio y mucho menos en el claustro; así se recogía en el *Exordium parvum*²⁵. Esta prohibición suponía un intento de separar la vida de los monjes de la red feudal y evitar intromisiones seculares, pero esto fue cambiando, en parte por las necesidades económicas de los cenobios, hasta desaparecer completamente la prohibición en el Capítulo General de 1227. Las pandas de los claustros sirvieron para el enterramiento generalizado de personajes vinculados a la fundación, como protectores, familiares y nobles, en una clara segmentación del espacio, recibiendo cada galería un apelativo diferente en función de las inhumaciones: panda de los hermanos, de los caballeros, de la familia...²⁶ Un buen ejemplo de esta transformación lo encontramos en el espacio del sur del Duero: el monasterio de Santa María de Huerta²⁷.

La configuración arquitectónica de los claustros tiene un valor simbólico. El pozo y los cuatro canales que dividen el jardín representan el Paraíso con sus ríos según el Génesis. En algunas ocasiones su sentido simbólico trasciende al nombre encontrando la denominación de Claustro del Paraíso en la catedral de Amalfi.

La voz claustro es polisémica, expresa por un lado el espacio cerrado sobre el que se articula el monasterio, y por otro la reunión monástica. Para san Anselmo de Canterbury el claustro es un Paraíso, sucedáneo del terrenal y anticipación del celestial que contrasta fuertemente con la ciénaga del mundo. En su visión “los muros eran de plata pura, en el jardín crecía verde hierba y plateada que se plegaba suavemente al peso de los que se apoyaban en ella y que se enderezaba en cuanto se levantaban. Él se apresuró a escoger para sí este lugar encantador y ameno”²⁸.

Para san Bernardo, el claustro sintetiza la reunión monástica considerándolo como la expresión del Paraíso: “verdaderamente el claustro es un Paraíso, una región protegida por la muralla de la disciplina en la cual se encuentra una amplia abundancia de riquezas preciosas”²⁹. Del mismo modo lo entiende la abadesa de Saint Odile en Alsacia en el siglo XII, Herrad de Hohenbourg, en su *Hortus deliciarum*: “La conciencia pura, la virginidad, la vida monástica, el claustro, la Iglesia irrigada por los cuatro ríos del Evangelio, y finalmente la Jerusalén Celeste”³⁰.

²⁵ J. Hall y C. Kratz (eds.), “*Sepulturae cistercienses*”. *Sépulture, mémoire et patronage dans le monastères cisterciens au Moyen Âge*, París, 2006, pp. 231 y ss; *Pequeño Exordio* [desde ahora PE], XVI, 22, “Instituta monachorum cisterciensium de Molismo venientoum”, ed. P. Guinard, Dijón, 1878.

²⁶ E. Carrero Santamaría, “El claustro funerario en el Medievo o los requisitos de una arquitectura de uso cementerial”, *Liño*, 12 (2006), p. 34.

²⁷ M.T. López de Guereño, “Santa María de Huerta, panteón de la nobleza castellana”, *De Arte*, 6 (2007), pp. 37-56.

²⁸ Eadmero, *Vita Anselmi*, 1, 29, *Obras completas de san Anselmo*, trad. J. Alameda, Madrid, 1952, vol. I, p. 30, 2 vols.

²⁹ San Bernardo, *Obras completas*, vol. VI: *Sermones varios*, eds. I. Aranguren y M. Ballano, Madrid, 1988, p. 319.

³⁰ H. de Hohenbourg, *Hortus deliciarum*, ed. R. Green, Londres-Leiden, 1979, p. 38.

Tradicionalmente la vida monástica se había regido por el sólido principio de *ora et labora* establecido por san Benito, pero con Cluny se desequilibra la balanza al hacer de oración y liturgia los principios identitarios de la vida monástica y las armas del monje. La causa del desequilibrio se halla en la concepción del monje como soldado de Cristo, lo que halla eco en una sociedad cuya ética privilegiaba los valores militares, siendo su principal actividad la salmodia en el coro. Procedían los monjes en muchos casos de familias nobles y se sentían tan *bellatores* como sus hermanos, padres o familiares próximos, incluso con un estatus superior, pues eran guerreros de Dios, no de reyes ni de señores temporales. Este carácter castrense se recoge en algunos escritos de Pedro Damiano, entendiendo la liturgia monástica como vehículo marcial y método de ascesis: “La salmodia convierte a los coros de los monjes en un ejército equipado para los combates del Señor”³¹, y adquiere el carácter del canto de guerra, a voz en grito y con carácter viril y violento; era la manera más eficaz de ahuyentar al demonio de las tierras de cristianos³². El coro es la “milicia angélica” y el monasterio “un campo espiritual en el que luchan el cielo y la tierra [...] una especie de arena en la que la carne frágil combate contra las potencias aéreas”³³. Este papel preponderante de la liturgia aumentada con innumerables devociones desequilibró la jornada del monje benedictino y algunos consideran que colaboró a la decadencia de los monasterios y a la falsificación del ideal monástico³⁴. En su tiempo se trató de justificar este desequilibrio y se cree que el trabajo se mantiene de modo testimonial; así lo afirma Ulrico: “Hacemos de vez en cuando algún trabajo manual en lugar del ayuno”³⁵. Estos trabajos eran leves: mondaban legumbres, entrecavaban la huerta y alguna vez amasaban en el horno³⁶. Los trabajos domésticos eran realizados por fieles laicos, los *famuli*³⁷.

Esta actitud ante el trabajo se explica por varios motivos: por un lado, el monacato se expresa como *imitatio* de la vida angélica tan presente en la literatura espiritual, donde los monjes se sentían *tanquam angeli*, ocupándose de la glorificación de Dios³⁸, y los ángeles, claro está, no trabajan; por otro lado, el origen noble de los monjes, cuya humildad no llegaba hasta el extremo de aceptar el trabajo manual reservado para los siervos; y por último, la concepción tripartita de la sociedad³⁹ y la distribución de funciones.

³¹ San Pedro Damiano, “De perfeccione monachorum, 17”, en *PL*, vol. CXLV, p. 316.

³² G. Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid, 1981, p. 38.

³³ San Pedro Damiano, “Epistolarum Libri Octo, 6, 4”, en *PL*, vol. CXLIV, pp. 375-376.

³⁴ C. Butler, *Benedictine Monachism*, Londres, 1919, p. 325.

³⁵ *Uldericus Cluniacensis Monachus*, “Antiquiores Consuetudinis Cluniacensis Monasterio”, en *PL*, vol. CXLIX, p. 675.

³⁶ *Ibidem*, p. 676: “vid non erat aliud Quam falsas novas e nondum bene maturas de folliculis suis agere- re vel in horto malas herbas e inútiles, et quae bonas herbas suffocabant, ervere et aliquando panes formare in pristino”.

³⁷ Duby, *San Bernardo...*, p. 37.

³⁸ A. Linage Conde, *La vida cotidiana de los monjes en la Edad Media*, Madrid, 2007, pp. 181-182.

³⁹ G. Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, 2000, pp. 68 y ss.

Con la llegada de los monjes blancos, los cistercienses, se equilibran los tiempos de trabajo y plegaria y se intenta una vuelta al trabajo manual: "El alimento de los monjes de nuestra orden debe proceder del trabajo manual, del cultivo de la tierra, de la cría del ganado; nos está pues permitido poseer para nuestro uso aguas, bosques, viñas, prados, tierras alejadas de las zonas habitadas por los hombres del siglo, y animales [...] Para practicar estos trabajos de los campos y de la ganadería y conservar los frutos podemos tener granjas, bien lejos, bien cerca y nunca más allá de una jornada de marcha, guardadas por conversos"⁴⁰.

La liturgia continuó siendo la principal arma del monje y, la Regla de san Benito, el armazón de la jornada monástica estrictamente pautada, regulando tanto el oficio divino como los Salmos que hay que cantar en cada momento⁴¹. San Bernardo mantiene el ideal castrense, los monjes militan en el claustro, los caballeros han de mantenerse unidos en el combate, y los monjes en la plegaria, ya que quienes combaten solos se exponen a muchos peligros⁴². La vida en el claustro se concibe como una milicia con armas especiales; así lo expresa en la carta a Fulco: "¿Qué has hecho del armamento para la guerra? ¿Dónde tienes el escudo de la fe y el casco de la salvación? ¿Dónde has dejado la coraza de la paciencia? ¿Por qué tiemblas? Son muchos más los que luchan con nosotros que con los enemigos"⁴³.

La reunión monástica había quedado asociada desde Benito de Aniano al ideal de pobreza voluntaria y desprendimiento del mundo. Si comparamos el estilo de vida de los cluniacenses con el de los nobles de su tiempo, sus vidas resultan más austeras, pero lo cierto es que los ejemplos de las *Consuetudines* no resultan convincentes⁴⁴. Aunque Odón de Cluny había predicado la necesidad del desprendimiento a través de la comparación de la vida del monje con la del peregrino sin apego a las cosas materiales⁴⁵ y se divulgara la consideración de ser los verdaderos *pauperes Christi*, la vida de los cluniacenses no resultó austera, tendiéndose a los excesos como después criticaría Bernardo de Claraval.

⁴⁰ *Statuta Capitulum generalium Ordinis cisterciensis*, ed. A. Canivez, Lovaina, 1933, p. 18.

⁴¹ Regla de San Benito, caps. 8-19 y 23-30.

⁴² San Bernardo, "De laudae nova militia ad Militis Templi Liber", en *PL*, vol. CLXXXII, pp. 917-940; "Elogio de la nueva milicia templaria", *Obras completas...*, vol. I, pp. 494-543.

⁴³ San Bernardo, "Fulconem puerum qui postea fuit Lingonensis archidiaconus", en *PL*, vol. CLXXXII, p. 87; y en *Obras completas...*, vol. VII, p. 79.

⁴⁴ Ulderichus Cluniacensis Monachus, "Antiquiores Consuetudines...", en *PL*, vol. CXLIX, pp. 676 y ss.

⁴⁵ Odón de Cluny, "Collationes", en *PL*, vol. CXXXIII, p. 546: "Los monjes en el uso de las cosas de este mundo han de ser como el viandante que se tumba a la sombra, o en una cama; el cuerpo reposa pero su espíritu se afana en seguir caminando, pues se ha propuesto otra meta. Sienten horror de que su corazón se pegue a las cosas perecederas, temen que los atractivos del camino les aparten de la posesión de las moradas eternas. Anhelan llegar al cielo, por eso rechazan la felicidad de este mundo, que es tan sólo un lugar de peregrinación."

¿Pero qué sentido encierra la expresión *pauperes Christi* para los cluniacenses? El concepto debe ser entendido en relación con la lógica nobiliaria, en la que la deposición de las armas se asocia con la debilidad, la desprotección, de modo que los monjes se hacen débiles o “pobres” voluntariamente, sin que sientan contradicción entre riqueza y pobreza, viviendo en monasterios confortables y administrando grandes dominios⁴⁶. La vida en los conventos cluniacenses se relaja: comidas copiosas, suntuosas vestimentas y adornos, desprecio del trabajo manual... todo ello aleja al monje de la pobreza ideal. Así lo señala san Bernardo en la Epístola a Roberto, su primo, que había abandonado el claustro de Clairvaux para volver a Cluny⁴⁷, aunque ante la respuesta de Pedro el Venerable tendría que suavizar sus posturas admitiendo la variedad de carismas. La gran contribución de Bernardo al debate entre el Císter y Cluny se realiza en la *Apología a Guillermo*, abad de Thierry (1123-1125), donde critica abiertamente los excesos de la orden:

“Miento si no ví con mis propios ojos a un abad que llevaba en su comitiva más de sesenta caballos. Diríais, al verlos pasar, que no son padres de un monasterio, sino señores de un castillo; que no parecen maestros espirituales, sino dueños de provincias enteras. Ordenan llevar consigo manteles, vasos, platos, candelabros y maletas que revientan, no porque vayan llenas de simples colchas, sino de lujosos adornos para sus lechos. Son incapaces de alejarse apenas cuatro leguas de sus casas sin movilizar todo su equipaje; como si se pusiera en marcha un ejército o tuvieran que atravesar un desierto en el que no iban a encontrar ni lo más indispensable. ¿Es que no pueden usar el mismo vaso para beber el vino y para echar agua en sus manos?”⁴⁸.

El Císter insiste en la pobreza individual establecida en la Regla de san Benito, en relación con las propiedades comunitarias. No tendrán hornos o molinos, salvo los destinados al uso del monasterio, ni derechos de altar o iglesias que los vinculen a la cura de almas. No cobrarán diezmo ni rentas similares, así se recoge en los Estatutos de la Orden: “Que no poseamos rentas. Nuestra institución y nuestra Orden excluyen las Iglesias, altares, sepulturas, diezmos de labor [...] y otras cosas semejantes contrarias a la pureza monástica”⁴⁹, aunque esta cuestión fue transgredida regulándose la situación a partir del capítulo de 1230⁵⁰.

⁴⁶ M. Mollat (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, París, 1974, t. I, pp. 137 y ss., 2 vols.

⁴⁷ San Bernardo, “Epístola prima. Ad Robertum nepotem suum qui de ordini cisterciensi transierat ad cluniacensem”, en *PL*, vol. CLXXXII, pp. 68 y ss; y en *Obras completas...*, vol. VI, p. 41.

⁴⁸ San Bernardo, “Apología ad Guillelmum”, en *PL*, vol. CLXXXII, pp. 914 y ss.

⁴⁹ *Statuta Capitolorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, cap. IX. p. 23.

⁵⁰ J.H. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement*, París, 1951, pp. 102-118, donde se expone lo relativo al problema de los diezmos.

Se recupera la simplicidad y austeridad en el estilo de vida. En el vestido se atendía a las prendas prescritas por la regla, elaboradas con lana sin teñir. En la alimentación se eliminaba la carne y la grasa y se vuelve a la observancia del ayuno⁵¹. Todo ello se matiza en el *Exhordium Parvum*, estableciendo límites muy precisos a la utilización de la seda, plata, ornamentos y vasos sagrados⁵². Se consideran pobres, pues nadie posee nada propio, pero se encomienda al abad que nadie prescindiera de lo necesario⁵³.

El Císter insistió en el alejamiento del mundo y la búsqueda de Dios en el desierto. Desde los orígenes se pensó que la extensión del cristianismo implicaba el retroceso de los demonios que antes señoreaban el mundo entero. El desierto se asoció a aislamiento y soledad, siendo a la vez modo de vida y espacio físico donde ésta se desarrolla. San Ildefonso expresó de una manera clara la santidad de la soledad y la ausencia de placeres en su *Itinere deserti*⁵⁴. Materialmente los cenobios se ubican en lugares apartados de la civilización, yermos desiertos, montes, lugares frente a la implantación más urbana de la Iglesia⁵⁵, al menos en sus primeros tiempos, ya que con la restauración de las diócesis se impulsan las parroquias rurales. Las ermitas y monasterios que se fundan en la soledad representan un avance del cristiano en la conquista del mundo y un retroceso de las fuerzas infernales. Esta búsqueda del desierto será una nota característica de la espiritualidad cisterciense. La *Carta de Caridad*, y los Estatutos generales insisten en señalar el yermo, el desierto y la soledad como características de los lugares en los que se han de situar los monasterios: "Ninguno de nuestros monasterios debe ser construido en ciudades, castillos o villas sino en lugares alejados de aquellos que frecuenten los hombres"⁵⁶. Soledad y yermo también hacen referencia a independencia de sus monasterios respecto de cualquier autoridad civil o religiosa que no fuese su propia Orden⁵⁷.

MONACATO AL SERVICIO DEL PODER POLÍTICO. DE LA UTOPIA A LA TOPÍA

LAS CAUSAS DE LA ALIANZA

Lo primero que debemos cuestionar, aunque sea brevemente, son las causas, y los intereses comunes para que se produzca esta alianza —monacato, reyes, aristocracia— en el escenario del Duero en los siglos X-XI.

⁵¹ *Regla de san Benito*, caps. 55, 49 y 40.

⁵² *PE*, XV.

⁵³ *Regla de san Benito*, caps. 22-24.

⁵⁴ San Ildefonso, "Opera: De itinere deserti", ed. V. Yarla Urquiola, *Corpus Christianorum. Serie Latina*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 437-471.

⁵⁵ Colombás, *El monacato primitivo...*, I, p. 354.

⁵⁶ *Statuta Capitulum Generalium Ordinis cisterciensis*, p. 13.

⁵⁷ Álvarez Palenzuela, "El espíritu cisterciense...", pp. 249 y ss.

Por un lado, la cuestión de la salvación impregna la vida de la sociedad medieval, por lo que se favorece la creación de cenobios y muy pronto las aristocracias locales querrán o bien favorecer uno existente, o crear una fundación personal que funcione como *locus sacro* de la familia, como ocurrirá con la fundación de San Pedro de Arlanza asociada a los condes de Castilla.

En el espacio objeto de análisis, tanto la iglesia secular como la regular desaparecen oficialmente durante los siglos IX y X. Es un área habitada, fuera del encuadramiento político administrativo de los reinos del norte, devastada y asolada por los intereses expansivos de Navarra, Castilla, León y el Califato andalusí, y en la que todos tras el 912 quieren fijar sus posiciones, colocando los omeyas su base territorial en Medinaceli en el 946, discutiéndose el control de esas tierras y su encuadramiento político. En tanto en cuanto la Iglesia proporciona criterios de legitimación de la acción política, “la restauración de la cristiandad”, reyes y aristocracias locales favorecieron la instalación de monasterios y la creación y dotación de Iglesias.

Posiblemente existieron núcleos religiosos, pero no encuadrados en la estructura de una diócesis, ni tampoco cenobios organizados en este espacio hasta finales del siglo X, con excepción de fenómenos eremíticos. Los poderes políticos generaron en el imaginario que el espacio del Duero estaba despoblado o al menos desprovisto de gente que pudiese ejercer derechos para así legitimar el ejercicio de la presura que desde el siglo IX se realizaba por colonizadores del Norte⁵⁸, y esta misma idea nos transmiten las *Crónicas* para el área de estudio. La existencia de este *loci deserta* en el ideario favoreció y legitimó la implantación monástica en este espacio desorganizado. Desde el punto de vista historiográfico, la escasez de fuentes y la consideración de las ideas previas llevaron a insertar los términos del análisis en la problemática “rehabilitación del Valle del Duero”⁵⁹. Actualmente los estudios arqueológicos han puesto de manifiesto que las gentes que habitaron esta zona entre el 750 y el 850 se habrían mantenido al margen de los respectivos poderes emergentes tanto en el Sur (emirato de Córdoba), como en el Norte (reino de Asturias), aumentando los efectivos de población en los siglos siguientes con emigraciones del Sur y del Norte⁶⁰.

⁵⁸ E. Peña Bocos, “Las presuras y la repoblación del valle del Duero: algunas cuestiones en torno a la atribución y organización social del espacio castellano en el siglo IX”, en *Repoblación y Reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval*, Aguilar de Campoo, 1993, pp. 249-259.

⁵⁹ Las líneas principales del debate en C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, 1956, vol. II, p. 18, 2 vols.; R. Menéndez Pidal, “Repoblación y tradición en la cuenca del Duero”, *Enciclopedia lingüística hispánica*, t. I, Madrid 1960, p. XXX; M.L. Menéndez Robles y F. Reyes Téllez, “Aspectos ideológicos en el problema de la despoblación del Valle del Duero”, en R. Olmos y J. Arce (coords.), *Historiografía de la arqueología y de la historia antigua en España (XVIII-XX)*, Madrid, 1991, pp. 203-207.

⁶⁰ Una bibliografía y visión actualizada en J.Á. García de Cortázar, “Movimientos de población y organización del poblamiento en el cuadrante noroeste de la Península Ibérica (700-1050)”, *XXIX Semana de Estudios Medievales de Estella (16-20 de julio 2007)*. En el centenario del profesor José M. Lacarra, Pamplona, 2008, pp. 105-155.

El límite espacio temporal elegido nos traslada a una realidad concreta: el contexto del valle del Duero oriental en los siglos x-xii. Es un marco temporal amplio, lo que nos permite analizar los cambios socio-políticos que se producen y cuyos intereses se reflejan en la creación de cenobios y en la agregación a casas madre al Norte del Duero: fundamentalmente San Millán de la Cogolla⁶¹ y San Pedro de Arlanza en los siglos x y xi; y con la implantación cisterciense en Santa María de la Huerta y la creación de su dominio en el siglo xii⁶².

LA INSTALACIÓN DE CLUNY Y LA EXPANSIÓN DE LOS GRANDES DOMINIOS

Durante los siglos ix y x comprobamos en Castilla la existencia de un gran número de casas denominadas monasterios, frecuentemente asociados a las aristocracias regionales comportándose como “monasterios familiares”⁶³, sin que sepamos con exactitud la regla de vida que se seguía en estos cenobios.

La Regla de san Benito es conocida en la Península muy pronto, apreciándose sus ecos en la redacción de las reglas hispanas⁶⁴. Ello no implica su vivencia como en el ámbito carolingio hasta el siglo xi, siendo el Concilio de Coyanza de 1055 el comienzo del prolongado esfuerzo de regulación⁶⁵. La cuestión de la aceptación de la regla benedictina en España es un tema controvertido. Es posible que durante un tiempo los monasterios castellanos pudieran ser benedictinos aplicando la norma, pero sin el grado de exclusividad que más tarde se alcanzaría⁶⁶, y que sería independiente de la vivencia que se creó tras la alianza de Fernando I con Cluny⁶⁷. Esta relación se consolidó en la última década de su reinado, dejando constancia de ello la *Crónica*

J.Á. García de Cortázar, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos x al xiii). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*, Salamanca, 1969, pp. 116-117.

⁶² J. Pérez Embid, *El Cister en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (xii-xv)*, Valladolid, 1986.

⁶³ C. Díez Herrera, “Sociedades de frontera y monasterios familiares en la meseta del Duero en el siglo x”, en J.Á. García de Cortázar y R. Teja Ayuso (coords.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo, 2006, pp. 33-58.

⁶⁴ *Santos padres españoles II. San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda*, ed. J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, Madrid, 1971, pp. 16-84.

⁶⁵ A. García Gayo, “El Concilio de Coyanza. Contribución al derecho canónico español en la Alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, xx (1950), pp. 275-636.

⁶⁶ J.Á. García de Cortázar, “Monasterios hispanos en torno al año mil: función social y observancia regular”, *XXX Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona, 2004, pp. 251-252. Resume la polémica entre Linage Conde y Bishko sobre el uso de la Regla de San Benito, Ch.J. Bishko, “Gallegan Pactual Monasticism in the Population of Castille”, *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, Londres, 1984, III, pp. 513-531, esp. pp. 528-530; A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato en la Península Ibérica*, León, 1973, vol. III, p. 334, 3 vols.; E. Pastor Díez de Garayo, “Los testimonios escritos del sector meridional de Castilla (siglos x-xi). Crítica documental”, *Historia, Instituciones, Documentos*, 24 (1997), pp. 365-369.

⁶⁷ Bishko, “Fernando I y los orígenes...”, pp. 31 y ss; P. Henriet, “La politique monastique de Ferdinand I”, en VV.AA., *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos vii-xiii)*, León, 2005, pp. 103-124.

Najerense que narra el ingreso del rey en la *societas*: “decidió dar por cada año de su vida, para liberarse de las cadenas del pecado, mil áureos de su propio erario a los monjes del cenobio de Cluny”⁶⁸ para la vestimenta de los monjes, correspondido por sufragios por parte de la abadía, concediéndole el *magnum aniversarium* reservado a los príncipes reinantes que más la habían favorecido⁶⁹. La alianza continuó y se intensificó con Alfonso VI, que dona la primera casa en España a la orden de Cluny; San Isidoro de las Dueñas⁷⁰; y más tarde, ante las peticiones de Roberto, representante de san Hugo, abad de Cluny, dobla el censo anual instituido por su padre⁷¹ destinado para vestimenta y alimento de la comunidad, utilizándose parte del dinero en la construcción de la abadía de Cluny. Con la toma de Toledo en 1085 se restaura la antigua capital visigoda y su episcopado, entrando los aires cluniacenses a través de Bernardo de Salveta (1086)⁷², que será el que promueva a los hombres de Cluny en las diócesis sufragáneas, entre las que se encontraban Osma, Sigüenza y Segovia. En 1124, Bernardo de Agén, de origen aquitano⁷³, se encontraba como obispo en Sigüenza y en 1101 Pedro de Bourges, como obispo de Osma⁷⁴.

Los siglos X y XI son los momentos de formación de los grandes dominios: Silos, San Pedro de Arlanza, San Millán. Los poderes regios y condales se asocian a estos monasterios, vinculando sus familias a un espacio sacro. San Millán es refundado por decisión de García de Nájera, fortaleciendo los intereses de Navarra frente a los leoneses y la expansión castellana al Oeste⁷⁵; y San Pedro de Arlanza es fundación *ex novo* asociada a Fernán González⁷⁶. Poco a poco estas casas irán formando sus grandes dominios y señoríos independientes a raíz de donaciones y cambios de diversa naturaleza, produciéndose en muchos casos anexiones de cenobios más pequeños y alejados de su entorno natural. La anexión de éstos responde a diferentes causas, algunas de naturaleza política y económica, como la necesidad de la entidad receptora de ampliar o fortalecer el dominio en un área específica, establecer bases de comunicación, generar circuitos de producción complementarios; y en otras, a motivaciones especiales, como proporcionar ayuda o tutela a monasterios que atraviesan una crisis. En cualquier caso, constituyen formas de organización social del espacio y de la producción muy útiles para consolidar la expansión de los poderes aristocráticos⁷⁷.

⁶⁸ *Crónica Najerense*, ed. J.A. Estévez Sola, Madrid, 2003, p. 172; ed. A. Ubieto, Zaragoza, 1985, p. 108.

⁶⁹ San Bernardo, *Consuetudines Cluniacenses*, 1, 51, en M. Herrgott (ed.), *Vetus disciplinae monastica*, París, 1726, p. 246.

⁷⁰ A. Bruel, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, París, 1880, vol. IV, doc. 3.452, pp. 560-562, 6 vol.

⁷¹ *Ibidem*, doc. 3.509, pp. 627-629.

⁷² *Annales Toledanos I y II*, en J. Porres Martín-Cleto (ed.), Toledo, 1993, p. 63.

⁷³ T. Minguela y Arnedo, *Historia de la diócesis de Sigüenza y sus obispos*, Madrid, 1910, pp. 60-61.

⁷⁴ J. Loperráez, *Descripción histórica del Obispado de Osma*, Madrid, 1788, t. I, pp. 77 y ss.

⁷⁵ J.A. García de Cortázar, *El dominio del monasterio...*, pp. 116-117.

⁷⁶ J. Pérez de Urbel, *El condado de Castilla: los 300 años en que se hizo Castilla*, Madrid, 1969, pp. 358-360.

⁷⁷ C. Díez Herrera, “La agregación de monasterios una forma de agregación social del espacio en la Alta Edad Media”, *El monacato en los reinos de León y Castilla...*, pp. 392-393.

LA EXPANSIÓN DE LOS DOMINIOS MONÁSTICOS EN LA ZONA
DEL DUERO SORIANO (SIGLOS X-XI)

De la palabra a la cosa

La determinación de la existencia de núcleos monásticos desde las fuentes escritas conlleva muchos problemas, ya que aparecen múltiples voces para aludir a los mismos: *atrium*, *basilica*, *conventus*, *monasterium*, *regula*, *domus*, *ecclesia*, acompañados frecuentemente por el nombre del titular de las reliquias que el edificio alberga. La *traslatio* de reliquias o de objetos considerados santos confiere sacralidad al espacio creándose el *locus sanctus*⁷⁸. Las realidades materiales que estos sustantivos reflejan no son homogéneas: espacios rupestres, pequeñas construcciones en piedra o materiales perecederos⁷⁹, de las que, como veremos, tenemos escasos restos.

Resulta complejo determinar el número de cenobios existentes en el entorno oriental del Duero en este periodo⁸⁰. La toponimia nos muestra gran cantidad de hagiotopónimos sin que podamos determinar si los mismos corresponden a una iglesia o a un cenobio, ni la fecha de sacralización de ese espacio. Aparecen en ocasiones asociados a áreas sepulcrales, y no siempre contamos con excavaciones que nos remitan a periodos anteriores, como ocurre en Santa María de Tiermes⁸¹. Antes del siglo XI no tenemos noticias escritas de monasterios en el área, siendo más abundantes desde la segunda mitad del XII con la expansión cisterciense. Parece lógico pensar que los grandes centros jerárquicos sobre los que se articula el espacio del Duero —Roa, Haza, Lunia, San Esteban, Osma o Sepúlveda— debieron contar con monasterios en sus términos y una incipiente organización eclesiástica. Ibn Hayyân en su descripción de la campaña de Muez (920) después de pasar por Guadalajara describe:

⁷⁸ J. Pérez-Embú, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XII)*, Huelva, 2002, pp. 15-59.

⁷⁹ M. Martínez Tejera, "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos", en García de Cortázar y Teja (coords.), *Monjes y monasterios hispanos...*, pp. 59-97.

⁸⁰ Teniendo en cuenta las fuentes escritas, Linage Conde calculó la existencia de unos 1.400 monasterios en Castilla y León entre el 759 y 1109 (*Los orígenes...*, vol. III). Es el primer autor en pedir prudencia al usar los datos. En un marco amplio como es el espacio entre el Cantábrico y el Duero, Peña Bocos propone la existencia de un enclave, *ecclesia/monasterium*, por cada 16 km², suponiendo este dato un valor absoluto que se ha de considerar con precaución por los desniveles informativos existentes en cada área, E. Peña Bocos, *La atribución social del espacio en la Castilla altomedieval. Una nueva aproximación al feudalismo peninsular*, Santander, 1995, p. 106.

⁸¹ E. Gutiérrez Dohijo, "Puntualizaciones sobre la hipótesis de un edificio visigodo alrededor de la ermita de Nuestra Señora de Tiermes, Soria", en L. García Moreno *et alii*, *Santos, Obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía. Acta Antiqua Complutense*, 3 (1999), pp. 173-209.

“entrándose desde allí con los contingentes musulmanes en el país de los enemigos infieles, donde penetró de lleno, hollando sus llanos y alcanzando los confines del país, que asoló destruyendo las fortalezas de Osma y Castro Muros con los correspondientes baluartes y torres, y gran número de conventos e iglesias”⁸².

En la documentación encontramos menciones a monasterios que se agregan a otros más poderosos y de los que no sabemos la fecha fundacional. Centramos la atención en dos casos: San Miguel en Osma, del que no quedan restos materiales, y San Vicente de Alcózar.

En el año 1048 tenemos noticia del monasterio de San Vicente de Alcózar, con motivo de la *traditio*⁸³ de los presbíteros Pedro, Vigilio y Galindo, que toman el hábito benedictino y donan el habitáculo a San Millán de la Cogolla con todas sus tierras, viñas y pertenencias⁸⁴. El documento nos remite a un momento de fundación anterior. Pedro de Alcózar, según queda reflejado, gozaba de posesiones propias —heredades, tierras, viñas, etc.— y como tal consideró el monasterio, que dice haber construido con sus manos, aunque bien pudo ser que él —o su familia— se limitaran a correr con los gastos. La construcción de monasterios familiares era uno de los medios utilizados por la nobleza para gozar de los privilegios e inmunidades concedidas por el poder real. Estos centros no fueron exclusivamente eremitorios dedicados a la vida de recogimiento y oración sino también núcleos de explotación agraria, como se deriva de la naturaleza de las posesiones recogidas en el texto. En 1048 pasa al dominio de San Millán, y desaparecen las menciones documentales en el cartulario. Este pequeño monasterio será un núcleo de prestigio en su comunidad y sus miembros aparecerán con confirmantes en la documentación posterior⁸⁵. Más tarde, en 1187, aparece en los dominios silenses en una bula de Urbano III en la que toma bajo su protección el monasterio de Silos confirmando todos los bienes que estaba bajo su custodia, entre los que figuraba la iglesia de San Vicente de Alcózar⁸⁶, y

⁸² Ibn Hayyan, *Muqtabis V. Crónica del califa Abderraman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, eds. M.J. Viguera Molins y F. Corriente, Zaragoza, 1981, p. 127.

⁸³ La *traditio* era una de las formas clásicas de entrar en el monasterio, haciendo donación de sus personas y propiedades, W. Davies, *Acts of Giving: Individual, Community and Church in Tenth Century Christian Spain*, Oxford, 2007, pp. 88 y ss.

⁸⁴ *Cartulario de San Millán de la Cogolla, 759-1076* [desde ahora *CSMC I*], en A. Ubieto (ed.), Valencia, 1976, doc. 253, p. 245.

⁸⁵ Así en el año 1165 la condesa Ermesinda de Narbona —viuda de Manrique de Lara, señor de Molina desde 1136— junto con su hijo Pedro ceden una heredad en Alcózar a favor del abad de Santa María de la Vid, apareciendo entre los testigos “Don Gil capellano, Don Nazareno de Alcózar el prior”, Índice de los documentos de los monasterios y conventos suprimidos que se conservan en el Archivo de la Real Academia de la Historia, Sección I. Castilla y León. Monasterio de Santa María de la Vid y San Millán de la Cogolla, Real Academia de la Historia, 1861, Archivo de la Marquesa de San Millán y Villalegre [AMSMV], Índice, doc. 127, p. 138.

⁸⁶ M. Ferotin, *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Silos*, París, 1897, pp. 107-109.

algunos de sus miembros aparecen con confirmantes en cesiones particulares⁸⁷, continuando en los dominios de Silos en 1191, cuando se reordenan las posesiones del monasterio del Obispado de Osma⁸⁸. La última mención la encontramos en un documento de 1226 de Fernando III, en el que se manda que se hagan pesquisas para resolver el pleito que mantenían las villas de San Esteban de Gormaz y Alcózar sobre aprovechamientos y comunidad de pastos⁸⁹.

Se han encontrado los restos del monasterio de San Vicente en el lugar de las Tras las Peñas en el término municipal de Alcózar, en la margen derecha de la carretera comarcal SOV9310, a raíz de las prospecciones realizadas en 1992 para elaborar el Inventario Arqueológico de Soria. Se halló una secuencia ocupacional desde el Bronce a la Edad Media, con una amplia área arqueológica, siendo el hagiotopónimo "San Vicente", próximo a una fuente, la principal pista de la existencia del monasterio. Se encontró en los alrededores una losa de arenisca con una inscripción funeraria romana posiblemente reutilizada y una estela funeraria de época medieval, con una cruz griega en bajo relieve en el verso y en el anverso una flor hexapétala⁹⁰. Se distribuyeron en el entorno las catas de excavación, encontrándose silos de almacenamiento y restos funerarios.

Otra de las menciones documentales existentes es la del monasterio de San Miguel en Osma en el año 1063 con la denominación de "San Miguel, Santiago y San Esteban"⁹¹, que adopta la Regla de san Benito y la autoridad del abad García de Arlanza. En el año 1154, Sancho III hace merced al obispo de Osma del monasterio de San Miguel con todas sus heredades y pertenencias, y posteriormente ya no encontramos más menciones documentales. Poco sabemos de los restos del mismo; lo encontramos una de las puertas del recinto de Osma con ese nombre.

Otro documento de mayor antigüedad nos remite a un espacio situado algo más al Norte, la refundación del monasterio Covarrubias en el 978⁹² sobre otro anterior bajo la advocación de san Cosme y san Damián⁹³, posiblemente dúplice como se

⁸⁷ AMSMV, Índice, doc. 135, p. 141: "don García el diacon, Domingo de sancto Vicencio y el suo hermano" confirman una cesión por cambio de una heredad en Coviella (Cubillas) a cambio de dos potros y veinte maravedís.

⁸⁸ M. Ferotin, *Recueil...*, pp. 117-120; M. Vivancos Gómez, *Documentación del monasterio de Santo Domingo de Silos (954-1254)*, Burgos, 1988, doc. 82, pp. 118-120.

⁸⁹ Loperráez, *Historia del Obispado de Osma...*, t. III, doc. 51, pp. 64 y 65.

⁹⁰ O. Arellano Fernández *et alii*, "El monasterio de San Vicente de Alcózar: aproximación arqueológica a su realidad histórica", *Numantia. Arqueología en Castilla y León*, 5 (1994), pp. 167-179.

⁹¹ CSPA, doc. LXV, p. 135.

⁹² *Cartulario del infantado de Covarrubias* [desde ahora *CIC*], en L. Serrano (ed.), Valladolid, 1907, docs. 7 y 8.

⁹³ *CIC*, doc. II, pp. 4-5. Existen dudas sobre quién era el "abad Belasco" al ser un monasterio dúplice, como se deduce del siguiente documento citado, regido por un abad y una abadesa; algunos creen que era abad de San Pedro de Arlanza y otros lo relacionan con el abad de San Pedro de Berlanga, a treinta kilómetros de Covarrubias, sobre el Arlanza.

deduce de la carta de donación que varios hombres y mujeres realizan de sus bienes y personas ante la abadesa Justa y el abad Lucio en 974⁹⁴. En ambas versiones del documento fundacional del 978 aparecen como confirmantes, junto con la familia condal castellana y los reyes de Navarra, un obispo, 32 magnates y veintidós eremitas, lo que indica que en algún momento anterior al siglo x se estructuró en torno al antiguo centro domanial de Covarrubias un poblamiento de tipo eremítico⁹⁵. La ubicación del eremitorio no coincide con el yacimiento romano ni con el emplazamiento de la colegiata, sino que se localiza al Este, siguiendo el curso del Arlanza y es un conjunto importante de cuevas artificiales⁹⁶.

Intereses monásticos e intereses políticos en el área del Duero

a) San Millán de la Cogolla aglutina los intereses navarro-castellano-leoneses: San Vicente pasó a ser dominio de San Millán, cuya expansión sobre el área soriana había comenzado a finales del x, manifestando en un primer momento el interés del reino de Navarra sobre territorios desorganizados en el entorno del Duero aún bajo la sombra del dominio islámico —en la próxima Medinaceli y Zaragoza—, y sobre los que también tienen interés los condes de Castilla⁹⁷ y más tarde los reyes castellano-leoneses. Los intereses navarros se intuyen a través de dos donaciones realizadas por García Sánchez I y su madre Toda, en el 957, de las iglesias de San Julián de Ágreda y Santa Cruz de Ravate en Tarazona, y Santa María de Tera y Numancia⁹⁸.

Tras la unión de Castilla y León, Alfonso VI trata de favorecer al monasterio de san Millán y tomar posiciones en un territorio inestable, a través de la donación de la Iglesia de Santa María de Dos Ramas en Almazán⁹⁹, cuando ese espacio aún no se había consolidado en manos castellanas, ya que tras la *fitna* bascula entre los Banu Hud de Zaragoza y los Banu dil-Num de Toledo¹⁰⁰.

⁹⁴ CIC, doc. III, pp. 7-8 (con fecha 6 de enero del 674).

⁹⁵ CIC, doc. VII y VIII, pp. 13-29.

⁹⁶ Sobre la evolución de este entorno véase J.I. Álvarez Borge, *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media*, Valladolid, 1996, pp. 109 y ss; E. Rubio Marcos, *Monjes y eremitas. Santuarios de roca del suroeste de Burgos*, Burgos, 1986, pp. 52-56; J. Escalona Monje, "Acerca de la territorialidad en la Castilla altomedieval: tres casos significativos", en M.I. Loring García (ed.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media*, Madrid, 2000, pp. 228-229.

⁹⁷ CSMC I, doc. 22, p. 33. Es un documento datado en el 934 en el que se cede a San Millán un censo en San Esteban, Osma, Ucero y otros núcleos del entorno, siendo considerado por una falsificación de entre 1140 y 1143.

⁹⁸ CSMC I, docs. 72 y 74, pp. 84 y 87. Confirma Alfonso VI la donación hecha en 1076 de Santa María de Tera y de la comunidad de pastos en 1077, J. Lopétraez, *Descripción histórica del Obispado de Osma*, Soria, t. III, doc. V., p. 6, y doc. VIII, p. 10. La donación se repite en 1106. Sobre Santa María de Tera, véase F.L. Zamora Lucas, "El monasterio de Santa María de Tera", *Celtiberia*, 40 (1970), pp. 210 y ss.

⁹⁹ *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, en M.L. Ledesma Rubio (ed.), Zaragoza, 1989, doc. 269, pp. 180-181.

¹⁰⁰ M.J. Viguera, *Aragón musulmán*, Madrid 1988, p. 187; Ibn ʿIdarī, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de taifas*, en F. Maíllo Salgado (ed.), Salamanca, 1993, pp. 230 y 232.

b) San Pedro de Arlanza y Covarrubias: la expansión del condado de Castilla. Los intereses de Castilla sobre el valle de Arlanza se plasman con dos fundaciones: la del monasterio de San Pedro de Arlanza y posteriormente la refundación del monasterio de Covarrubias en el 978.

El problema documental existente en la fundación de Arlanza origina dudas en cuanto a su fundación, ya que encontramos dos documentos fundacionales en el 912: uno atribuido a Fernán González y Sancha, considerado como falso¹⁰¹; y otro otorgado por el conde Gonzalo Téllez y doña Flámula, contaminado con datos de un documento posterior¹⁰². La existencia de una falsificación posterior pone de manifiesto el interés inequívoco de los condes de Castilla para aquilatar la reorganización entre el Arlanza y el Duero, asociándose con este cenobio en el que Fernán González se hace enterrar a su muerte en el 970. Su cadáver permaneció ahí hasta que en 1841, tras la Desamortización, se trasladan sus restos a la colegiata de Covarrubias. La llegada de los castellanos al Duero en el 912 no supone la integración del mismo en la organización político-administrativa, por lo que son necesarios elementos de vertebración. Para ello es clave la fundación de monasterios y la existencia de los *concordatos* primitivos, formados por élites urbanas que funcionarán como intermediarios; así en 1068 encontramos al propio concilio de San Esteban realizando la venta de una aceña al abad García de Arlanza¹⁰³. Fernando I trata de favorecer a Arlanza con la cesión del diezmo de San Esteban con todo su alfoz en 1063¹⁰⁴ y agregando monasterios preexistentes en el entorno del Duero, como San Miguel de Osma, que acata la regla benedictina y la autoridad del abad García¹⁰⁵. Las donaciones regias continúan en 1068 con la cesión de un solar en San Esteban y tres villas —Hortiguuela, Guzmán y el monasterio de Boada— con franquicias y exenciones¹⁰⁶. Con ello el monarca trata de ordenar y sujetar esos espacios a un señorío fuerte como primera fase de su mutación feudal.

¹⁰¹ *Cartulario de San Pedro de Arlanza* [desde ahora *CSPA*], en L. Serrano (ed.), Madrid, 1925, doc. II, pp. 5-7. Este documento ha sido considerado falso véase J. Pérez de Urbel, *El condado de Castilla...*, pp. 358-360. La primera mención documental de Fernán González como conde de Castilla se encuentra en un diploma de 1 de mayo del 932 del monasterio de Cardaña, *Colección Diplomática de San Pedro de Cardaña*, ed. G. Martínez Díez, Burgos, 1988, doc. 22. Las menciones del conde castellano anteriores se encuentran en documentos apócrifos o mal datados.

¹⁰² *CSPA*, doc. III. En este se incluye la donación de la casa de Cardaba, ratificada en el 937 por Fernán González, lo que hace pensar en la contaminación del texto (doc. XV).

¹⁰³ *Ibidem*, doc. LXXII, p. 143. Con la llegada de los poderes condales y regios las élites locales funcionan como intermediarias entre las comunidades y un poder superior, I. Martín Viso, "The Local Articulation of Central Power in the North Iberian Peninsula (500-1000)", *Early Medieval Europe*, 13 (2005), pp. 1-42.

¹⁰⁴ *CSPA*, doc. LXVI, pp. 136-137.

¹⁰⁵ *Ibidem*, doc. LXV, p. 135.

¹⁰⁶ *Ibidem*, doc. LXXIII, pp. 144-145.

El infantado de Covarrubias era un pequeño territorio exento e independiente en lo eclesiástico y en lo civil, con propiedades cercanas en torno al Arlanza y dispersas por toda Castilla, con aldeas en Aguilar de Campoo y en el valle de Buelna. A la infanta Urraca correspondía el dominio real sobre el territorio, granjas pueblos, iglesias, monasterios... que poco a poco va engrandeciendo, siendo su última compra en el 1031, los habitantes eran sus vasallos directos y ella administraba justicia por medio de sus sayones¹⁰⁷.

LA CONSOLIDACIÓN DEL TERRITORIO: RESTITUCIÓN DE LAS DIÓCESIS Y EL CÍSTER (SIGLO XII)

La restauraciones de las diócesis de Osma y Sigüenza supusieron el origen de la formación de sus dominios eclesiásticos. A ello contribuyeron tanto los reyes castellano-leoneses como los nobles, que cedían diezmos, derechos sobre villas y monasterios a las nuevas sedes. La Iglesia secular contribuyó a la organización del espacio a través del encuadramiento clásico de los fieles en las parroquias¹⁰⁸. Los intereses expansivos de las diócesis provocaron conflictos de términos entre ellas y muy pronto intervinieron los legados papales. Un documento ilustrativo es la concordia del cardenal Guido de 1136, mediando en el conflicto entre Tarazona, Sigüenza y Osma. En él se citan varios monasterios que van a quedar dentro de los dominios de Sigüenza: Santa María de Tiermes, San Salvador, San Baudelio de Berlanga y Santa María de Golmayo, entre otras aldeas y propiedades¹⁰⁹. Aunque ésta sea la primera mención documental para los enclaves aludidos, es posible que algunos fuesen de tradición anterior y refundados a finales del x y principios del xi. En el caso de Santa María de Tiermes se sostiene el origen visigodo del mismo¹¹⁰, aunque no la continuidad de ocupación. No conocemos la fecha exacta de creación, siendo posible la refundación sobre un cenobio preexistente a finales del xi, coincidiendo con las fases más antiguas de su necrópolis¹¹¹, construyéndose posteriormente el templo románico datado en 1182 por una inscripción ubicada en el pórtico¹¹². El caso de San Baudelio también resulta problemático¹¹³: Zozaya considera su origen visigodo en torno a la cueva de la

¹⁰⁷ CIC, "Introducción", pp. XXII-XXIII y docs. XI, XII, XIV, XV y XVI.

¹⁰⁸ F. López Alsina, "La reforma eclesiástica y la generalización de un modelo de parroquia actualizado", *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII. XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella*, Pamplona 2006, pp. 421-450.

¹⁰⁹ T. Minguella y Arnedo, *Historia de la diócesis de Sigüenza*, Madrid, 1910-1913, t. I, doc. X, 3 t.

¹¹⁰ E. Gutiérrez Dohijo, "Puntualizaciones...".

¹¹¹ C. de la Casa y J.M. Izquierdo, "Necrópolis medieval en torno a la ermita románica de Nuestra Señora de Tiermes", en J.L. Argente Oliver *et alii*, *Tiermes, I*, Madrid, 1980, p. 287.

¹¹² *Ibidem*, pp. 260-261.

¹¹³ Un balance en M. Poza Yagüe, "San Baudelio de Berlanga cien años después: balance historiográfico y nuevas interpretaciones", *Goya*, 322 (2008), pp. 3-22.

esquina suroeste del templo y con cierto influjo islámico en su arquitectura en el sistema de modulación materializada en el codo *mamunt*¹¹⁴. En cuanto a la datación del edificio, el análisis de C14 y la dendro-cronología nos lleva al tercer cuarto del siglo XI¹¹⁵. El análisis de la necrópolis asociada a San Baudelio nos da unas fechas ambiguas entre el siglo X y el XIV con una profusa reutilización de las mismas¹¹⁶.

A mitad del XII encontramos cesiones regias a Osma, aumentando su patrimonio. Entre otras, destacamos la cesión de dos monasterios en San Esteban de Gormaz: Santa María y San Martín, situado en la margen izquierda del Duero, y San Esteban, ambos desaparecidos. Del primero sólo resta la noticia citada y nada sabemos sobre la regla que allí se aplicaba. Del mismo no quedan evidencias materiales excepto la reutilización de sillares de muy buena factura en el muro de una casa en las proximidades del río, en un área que la tradición oral denominó como prado de Santa María¹¹⁷. Tampoco nos quedan restos de San Esteban, ubicado en la plaza del mismo nombre –más tarde plaza de los Cerdos o Placiueta y ahora General Mola–. Las excavaciones arqueológicas realizadas en la zona constataron la existencia de una necrópolis¹¹⁸. El templo fue iglesia del monasterio de San Esteban, perdiendo la categoría de parroquia y pasando la advocación al antiguo convento de franciscanos extramuros¹¹⁹. El edificio se mantuvo hasta su derribo en el año 1922, siendo objeto del tráfico de antigüedades. En 1952 Gaya Nuño descubrió en una finca particular en Girona parte de la portada¹²⁰.

También a mitad del XII el Císter comienza su expansión en la zona, en el área correspondiente a la diócesis de Sigüenza con Santa María de Huerta¹²¹. Según la tradición, la fundación de Huerta responde al voto hecho por Alfonso VII antes de la conquista de Coria, estableciéndose originariamente en Cantavos sobre 1142 o 1144, reaprovechando una torre de origen islámico¹²² en el límite de la frontera de Castilla

¹¹⁴ J. Zozaya Stabel-Hansen, "Algunas observaciones en torno a la ermita de San Baudelio de Casillas de Berlanga", *Cuadernos de la Alhambra*, 12 (1976), pp. 307-338.

¹¹⁵ F. Alonso Matías, L. Caballero Zoreda y E. Rodríguez Trobajo, "Cronología constructiva de la iglesia mozárabe de San Baudelio de Berlanga (Soria): primeros resultados de dendrocronologías y carbono 14", *Boletín de Arqueología Medieval*, 11 (1997), pp. 249-263.

¹¹⁶ J. Zozaya Stabel-Hansen, "Excavaciones en San Baudelio (Casillas de Berlanga, Soria)", *Noticiero Arqueológico Hispánico*, 16 (1983), pp. 381-440; O. Arellano *et alii*, "Intervención Arqueológica en la ermita de San Baudelio (Casillas de Berlanga, Soria)", *Celtiberia*, 97 (2003), pp. 65-78.

¹¹⁷ Inventario arqueológico de Soria, exp. 42-162-0014-07.

¹¹⁸ C. de la Casa, *Las necrópolis medievales en la Provincia de Soria*, Soria, 1992, p. 386.

¹¹⁹ M. Peña García, "El convento de frailes franciscanos de San Esteban de Gormaz", *Celtiberia*, 70 (1985), pp. 357-66.

¹²⁰ C. de la Casa y C. Ruiz Ezquerro, *Iglesia de San Esteban. San Esteban de Gormaz. Reconstrucción histórico-artística de un expolio legal*, San Esteban, 2002, pp. 48 y 89.

¹²¹ V.Á. Álvarez Palenzuela, *Monasterios cistercienses en Castilla. Siglos XII-XIII*, Valladolid, 1978; J. Pérez-Embidi, *El Císter en Castilla y León...*, pp. 269 y ss.

¹²² Inventario Arqueológico de Soria, Expediente 42-043-0008-06; A. Lorenzo Celorrio, *Compendio de Castillos Medievales de Soria*, Soria, 2003, pp. 102-103.

con Aragón. La construcción de fortalezas, la obra de repoblación y la fundación de monasterios en lugares estratégicos discutidos es una norma que se repite en varias ocasiones¹²³. Años más tarde se produce el traslado del cenobio a Huerta, quedando Cantavos como granja asociada al monasterio, sin que conozcamos la fecha exacta; en algún momento anterior a 1164 cuando Alejandro III confirma las posesiones del monasterio¹²⁴, que se irían incrementando a lo largo de los siglos XII y XIII, configurando un extenso señorío al que contribuyeron tanto los reyes aragoneses y castellanos¹²⁵ como los duques de Molina y la familia de Martín de Finojosa, primer abad de Huerta y obispo de Sigüenza. A finales del XII, probablemente sobre 1181, se estima la fundación de Olvila¹²⁶. Ubicado en el espacio del Concejo de Medinaceli, la mayor parte del dominio monástico con sus granjas más importantes queda definitivamente constituido y confirmado a finales del XII.

BREVES CONCLUSIONES

Los centros monásticos no fueron simples receptáculos de la gracia en los siglos X-XII. En su existencia confluyen intereses de varios actores de la sociedad y múltiples funciones. Por un lado, necesidades internas de la Iglesia, siendo herramientas de extensión de la fe sobre los que se aplican modelos alternativos de reforma espiritual asociados a la necesidad de unificación de normas litúrgicas y modelos de vida en la cristiandad occidental. Por otra parte, intereses regios y aristocráticos que, vinculándose a espacios monásticos, mantienen sus prerrogativas señoriales y perpetúan su memoria a través de las fundaciones, asegurándose un espacio privilegiado en el negocio de la salvación. Las paredes monásticas acogieron a miembros de familias aristocráticas, aplicándose la lógica nobiliaria al terreno religioso. Ello tiene consecuencias tanto espirituales —la idea del *miles Christi*— como materiales, ya que la presencia de los nobles favorecerá las donaciones, señorializándose la vida monástica.

Cristalizan en ellos múltiples funciones: simbólicas, —convirtiéndose en lugares santos que proporcionan identidad a la comunidad y que, en función del valor de sus reliquias, se transforman en lugares de peregrinación—; político-administrativas, generándose en torno a ellos diferentes niveles de encuadramiento social, reorganización y apropiación de espacios que, en el imaginario colectivo, se habían percibido como *loci deserta*.

¹²³ En otra frontera, en este caso entre Castilla y León, se funda el monasterio de Benavides, aceptando 1169 como fecha fundacional, Álvarez Palenzuela, *Monasterios cistercienses...*, p. 82.

¹²⁴ *Cartulario de Santa María de Huerta*, en J.A. García Luján (ed.), *Santa María de Huerta*, 1981, doc. 5, p. 11.

¹²⁵ Álvarez Palenzuela, *Monasterios cistercienses...*, p. 160.

¹²⁶ F. Layna Serrano, *El monasterio de Olvila*, Madrid, 1932, pp. 77-78.