

De visigodos a carolingios. El monacato en el noreste peninsular antes, durante y después de la conquista islámica (siglos IV–IX)

Xavier Costa-Badia

Universitat de Barcelona

xaviercosta@ub.edu / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2454-1584>

Jordina Sales-Carbonell

Universitat de Barcelona

jordinasales@ub.edu / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2464-8058>

Marta Sancho i Planas

Universitat de Barcelona

msancho@ub.edu / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6916-5220>

Resumen: El conocimiento del monacato tardoantiguo y altomedieval de la península ibérica ha experimentado un notable avance en los últimos decenios. De este enriquecimiento se ha beneficiado también el cuadrante noreste, donde cada vez contamos con un mayor número de datos arqueológicos y textuales. Sin embargo, al analizar la evolución del monacato en el área catalana desde su implantación durante el Bajo Imperio Romano hasta su definitiva consolidación territorial en época carolingia, seguimos detectando un vacío de datos en el siglo VIII, coincidiendo con la invasión islámica de ese territorio. En el presente artículo, reexaminamos este hiato en términos de continuidades y rupturas, estableciendo un nuevo marco interpretativo para explicar el paso del monacato visigodo al carolingio.

Palabras clave: monacato; Antigüedad Tardía; conquista islámica; Imperio carolingio; condados catalanes.

From Visigoths to Carolingians. Monasticism in Northeastern Iberia before, during, and after the Islamic Conquest (4th-9th centuries)

Abstract: In recent decades, our understanding of Late-Antique and Early-Medieval monasticism in the Iberian Peninsula has made considerable progress. This also extends to the territories that today form Catalonia, where a growing corpus of archaeological and written evidence has become increasingly available and understood. However, when analysing the evolution of monasticism in the Catalan area from its inception during the Late Roman Empire to its territorial consolidation in the Carolingian period, a noticeable data gap appears in the 8th century, coinciding with the arrival of Islam in this region. In this paper, we re-examine this gap in terms of continuities and disruptions, establishing a new interpretative framework to explain the transition from Visigothic to Carolingian monasticism.

Keywords: monasticism; Late Antiquity; Islamic conquest; Carolingian Empire; Catalan counties.

Cómo citar este artículo / Citation: Costa-Badia, Xavier, Jordina Sales-Carbonell y Marta Sancho i Planas. 2024. «De visigodos a carolingios. El monacato en el noreste peninsular antes, durante y después de la conquista islámica (siglos IV–IX)». *Hispania Sacra* 76, 154: 1101. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1101>

Recibido: 01-10-2023. Aceptado: 19-07-2024. Publicado: 28-02-2025.

1. INTRODUCCIÓN

Los últimos decenios han supuesto un verdadero revulsivo para el conocimiento del monacato tardoantiguo y altomedieval. La investigación se ha acelerado enormemente y tanto las fuentes escritas como las arqueológicas han aportado datos inéditos y nuevas interpretaciones que han ido configurando una imagen más exhaustiva y precisa de este fenómeno histórico; de su importancia social, política, económica y cultural; así como de sus estrategias de implantación y expansión por todo el mundo cristiano.¹

En este contexto, el cuadrante noreste de la península ibérica —la zona que hoy conocemos como Cataluña— no ha sido una excepción. Los pioneros estudios de Ramon d'Abadal,² Anscari Mundó³ y Manuel Riu⁴ —para citar solo algunos de los primeros historiadores que trataron el monacato tardoantiguo y altomedieval en ese territorio— últimamente se han visto complementados por nuevos e innovadores trabajos que han abierto líneas de reflexión alternativas. Así, para el mundo visigodo, se ha hecho un gran esfuerzo para caracterizar e identificar arqueológicamente los restos de antiguos monasterios hasta el momento desconocidos,⁵ trayendo a colación nuevos casos de estudio que, junto con algunos documentos también recién descubiertos,⁶ han permitido perfilar mejor las características e implicaciones del monacato de ese período.⁷

Para el de época carolingia, por otro lado, los avances no han sido menos. El análisis conjunto de todos los cenobios de un mismo territorio, sumado a un cambio de perspectiva historiográfica que ha llevado a prestar más atención a la relación de los monasterios con su entorno físico y social, ha permitido conocer mejor el carácter de este fenómeno histórico, su implantación territorial y, sobre todo, su papel a todos los niveles en la articulación de los condados catalanes.⁸ Sin embargo, persiste un punto de oscuridad que impide evaluar correctamente el paso del monacato visigodo al carolingio: el siempre problemático siglo VIII. Ello explica, en parte, por qué siempre se han tratado como dos fenómenos distintos y por qué no existe ningún estudio global que los incluya a ambos, reflexionando sobre sus semejanzas y diferencias reales.

A pesar de lo problemático que resulta este hiato, es extremadamente difícil salvarlo, ya que las fuentes para el siglo VIII —marcado por la conquista islámica de la península ibérica— son prácticamente inexistentes. En el noreste peninsular, por ejemplo, no hay ni un solo centro monástico estudiado arqueológicamente que presente fases de uso claramente fechables en esa cronología. Asimismo, las fuentes islámicas sobre ese territorio guardan total silencio sobre la posible existencia de algún tipo de centro

monástico.⁹ Solo en algunos documentos cristianos de época posterior o de autenticidad más que cuestionable se habla de algunos monjes mozárabes en el actual territorio catalán. Este es el caso, por ejemplo, del abad Atalano, el legendario fundador del monasterio occitano de Sant Policarp de Rasés, que, según un supuesto precepto que le habría otorgado Carlomagno en el inverosímil año 743, había residido anteriormente en la zona del Empordà, en la casa de Santa Maria de Magrigul.¹⁰

Teniendo en cuenta esta abrumadora falta de información, la única forma de inferir los procesos de cambio que vivió el monacato cristiano bajo dominio andalusí en nuestra área de estudio pasa por reevaluar, en clave de continuidades y rupturas, la situación que se observa con anterioridad y posterioridad al siglo VIII. Este es, precisamente, el objetivo principal del presente artículo, con el cual pretendemos crear un marco de análisis que permita abrir nuevas líneas de investigación sobre el fenómeno monástico de la Temprana Edad Media y romper con la dicotomía «monacato tardoantiguo / monacato altomedieval» que ha regido todos los estudios previos.

Para lograrlo, planteamos un trabajo centrado en tres ejes principales. En primer lugar, analizaremos las fuentes documentales y arqueológicas disponibles para el periodo comprendido entre los siglos IV y VII con el fin de definir las características de las primeras comunidades monásticas del noreste peninsular. Seguidamente, haremos lo propio con las comunidades fundadas —o refundadas— a partir del siglo IX, contrastando la realidad que nos presentan las fuentes locales con los ideales que nos muestran los preceptos emanados de la cancellería carolingia. Finalmente, ofreceremos una propuesta interpretativa que permita explicar la aparente discontinuidad entre el monacato visigodo y el carolingio.

2. EL MONACATO TARDORROMANO Y VISIGODO (SIGLOS IV-VII)

Después del surgimiento del primer monacato cristiano en Oriente a partir del siglo III, su llegada a la península ibérica se produciría durante la segunda mitad del siglo IV, cuando aparecen los primeros testimonios de un ascetismo de corte aristocrático en cuanto a sus protagonistas, y de corte doméstico en cuanto a sus espacios arquitectónicos.¹¹ En este sentido, resulta paradigmático el matrimonio de la Bética formado por Lucio y Teodora, quienes, reclusos a finales del siglo IV en su *villa* junto a un ciego llamado Abigao, practicaban un ascetismo familiar y en «semi-comunidad» guiados por las directrices epistolares de Jerónimo de Estridón desde Tierra Santa.¹²

Esta primera corriente monástica explica que algunas *villae*, a lo largo de los siglos V, VI y VII, terminarían por ser el

¹ Beach y Cochelin 2020.

² Abadal 1955b, 1961.

³ Mundó 1957.

⁴ Riu 1960, 1982, 1989.

⁵ Sales 1999; Sales y Buenacasa 2018; Sancho y Alegría 2017.

⁶ Tomás y Martín 2017; Martín y Larrea 2021.

⁷ Sales, Sancho y Castellet 2017; Sales y Sancho 2019; Sancho 2021; Isla 2021.

⁸ Bolòs 1999; To 2013; Costa 2019, 2022a, 2022b.

⁹ Todas las referencias conocidas de autores musulmanes de época altomedieval a los condados catalanes, en ese momento en proceso de formación, se encuentran recogidas y traducidas en los compendios elaborados por José María Millás (1987) y Dolors Bramon (2000).

¹⁰ Mühlbacher 1906, doc. 305, 458-460.

¹¹ Marcos 1994. Ello se hace especialmente patente para el ascetismo femenino (Sales y Sancho 2023b).

¹² Hieronymus, *Epistula* 71, 75.

origen de verdaderos monasterios, ya con una organización cenobítica bien definida y con nuevas estructuras como capillas y necrópolis que amortizaban el antiguo espacio laico. En esta línea, en *Hispania* existen restos arqueológicos de diversas *villae* tardorromanas, como La Cocosa (Badajoz), La Olmeda (Palencia), El Saucedo (Toledo) o Milreu (Estoi), que bien podrían haber pertenecido a aquellos matrimonios aristocráticos que en un momento determinado practicaron la vida ascética, generando después sólidos cenobios en los siglos visigodos, como así lo demuestra el reciente estudio realizado en la Torre de Palma (Alto Alentejo), que resulta paradigmático a nivel de interpretación arqueológica.¹³

En este punto, debemos reconocer que no se conservan nombres ni noticias directas de este ascetismo doméstico-aristocrático para la *Tarraconensis* oriental; es decir, el noreste peninsular que conforma el actual territorio catalán.¹⁴ No obstante, como veremos más adelante, sí se conservan restos arqueológicos susceptibles de ser asociados a la presencia de ascetismo —por no decir monacato— en algunas *villae*. Asimismo, revisando de nuevo las fuentes escritas, tal vez tendríamos de una noticia indirecta si consideramos la estancia de Paulino de Nolla y su esposa Tarasia en Barcelona, donde él fue ordenado presbítero en el año 393. Cabe recordar que, después de la pérdida de un hijo común —enterrado en *Complutum*—, este matrimonio aristocrático se había convertido al ascetismo y fue germen de varias fundaciones monásticas, como lo prueba el establecimiento de sendos monasterios masculino y femenino al lado de la tumba de san Félix cuando la pareja se trasladó a Nolla.¹⁵ Por lo tanto, sería lícito pensar que, durante su estancia en Barcelona a finales del siglo IV, pudieron promover también algunas comunidades similares de las cuales no se ha conservado ninguna noticia.

Esta posibilidad se enmarcaría en el contexto de un cristianismo ya expandido, tanto en medios urbanos como rurales, que empezaba a ser objeto de fiscalización por parte de la autoridad diocesana con la excusa del auge del priscilianismo, como así lo reflejan los cánones del I Concilio de *Caesaraugusta* del año 380/81¹⁶ y, pocos años después, en el 385, la carta-decretal que Siricio, patriarca de Roma, envió a Himerio, obispo de *Tarraco*, tratando, entre otros asuntos, la disciplina monástica.¹⁷ Todo ello demuestra que, en aquel momento tan temprano, el monacato ya estaba bastante difundido en esa diócesis metropolitana, aunque no se indique ni dónde ni con qué formas. En verdad, la decretal no aporta ningún detalle más allá de ordenar que se castigase a aquellos monjes y monjas —*monachorum quosdam atque monacharum*— que no guardasen la debida castidad. Ninguna referencia explica cómo eran, dónde estaban ubicados y cómo se organizaban sus monasterios, aunque de nuevo se puede inferir la influencia del priscilianismo en la organización de muchos de estos primeros cenobios, contruidos casi siempre en antiguas *villae* aristocráticas —*sub monasteriorum praetextu*—. ¹⁸

Estos primeros testimonios, correspondientes al último cuarto del siglo IV, darían paso al cabo de pocos decenios a un monacato cenobítico ya plenamente organizado y bajo el control indiscutible de las instancias episcopales que habían conseguido la condena y ejecución de Prisciliano. De hecho, es a partir de inicios del siglo V cuando se empieza a hacer plenamente visible la estrecha relación entre obispos y abades, en tanto que muchos mitrados habían sido previamente monjes y/o abades.¹⁹ Este fuerte vínculo, que fue uno de los aspectos más característicos del monacato en los siglos visigodos, explica también que fueran los propios obispos los que muy a menudo instituían y potenciaban monasterios —principalmente urbanos— en sus diócesis. Así lo prueban, por ejemplo, los casos de: Quirco de *Barcino*, que organizó un cenobio al lado de la tumba de santa Eulalia a mediados del siglo VII;²⁰ Juan de Biclario, obispo de *Gerunda*, que escribió una regla para su monasterio *Biclarense* en un momento avanzado de la segunda mitad del siglo VI;²¹ y Sergio de *Tarraco*, que construyó un centro monástico ‘no muy lejos’ de la ciudad y restauró otro ya existente durante el segundo cuarto del siglo VI.²²

En cualquier caso, aunque escape un poco de nuestra estricta área de interés, el caso más ilustrativo de las estrechas relaciones entre monjes y obispos, así como del perfil profundamente aristocrático de las primeras comunidades monásticas, lo encontramos en el monasterio aragonés de San Martín de Asán.²³ No en vano, su excepcional archivo, que conserva seis documentos anteriores al siglo VIII,²⁴ nos indica que, si no fueron cinco como quiere la problemática *Vita sancti Victoriani*,²⁵ como mínimo dos obispos —Vicente de Huesca y Gaudioso de Tarazona— formaron parte de esa comunidad en el siglo VI, dándole una cantidad de propiedades en el momento de su profesión que deja fuera de toda duda su altísima extracción social.²⁶ Asimismo, este extraordinario ejemplo también permite ver con claridad la estrecha relación que se creó entre aquel cenobio, fundado por san Victorián, y la monarquía visigoda, que, en tiempos de Recaredo, llegó a favorecerlo directamente con la restitución de ciertos bienes.²⁷

Este ejemplo resulta paradigmático del momento más dorado del monacato visigodo, cuando sus centros alcanzaron un elevadísimo prestigio cultural y una notable

¹⁹ Villegas 2016, 317-334.

²⁰ Quiricus, *Hymnus de sancta Eulalia*, 13.

²¹ Iohannes Biclarensis, *Chronicon*, 297-299.

²² Vives 1942 (ICERV), núm. 278, 84-85.

²³ El último y más completo estudio sobre este cenobio en época visigoda, reflexionando sobre sus implicaciones sociales, políticas y religiosas, se debe a Amancio Isla (2021).

²⁴ Martín y Larrea 2021, 237-243. Sobre las circunstancias que han favorecido la conservación de estos seis documentos tan excepcionales, ver el estudio que Guillermo Tomás (2017) ha dedicado recientemente al tema.

²⁵ *Vita sancti Victoriani*, 199-200.

²⁶ Fortacín 1983; Corcoran 2003; Tomás y Martín 2017, doc. 1, 277-279. Es probable que el arzobispo Aquilino de Narbona, que hizo otra importante donación al monasterio (Tomás y Martín 2017, doc. 3, 279-280), también hubiese sido miembro de su comunidad. Sin embargo, aunque trata al abad Florencio como su *frater* y recalca su papel en la llegada de las reliquias que se veneraban en su iglesia, no proporciona la información suficiente para poderlo afirmar con rotundidad.

²⁷ Tomás y Martín 2017, doc. 4, 280-281.

¹³ Maloney, Powell y McNabb 2022.

¹⁴ Sales 2012, 400-402.

¹⁵ Lienhard 1977, 101-120.

¹⁶ *Concilium Caesaraugustanum* I, especialmente los cánones 1 y 2.

¹⁷ Siricius, *Epistula* I, 6.

¹⁸ Siricius, *Epistula* I, 6.

influencia en las cuestiones políticas, ya fueran de carácter religioso o civil.²⁸ Incluso en esa época, sin embargo, cada monasterio presentaba unas características muy dispares y, de hecho, en todo el período visigodo no se impuso ni una norma única para todos los monasterios ni un único modelo monástico.²⁹ Según parece, existía un *corpus regularum* con textos de prestigio —como las reglas de Isidoro de Sevilla, su hermano Leandro o Fructuoso de Braga—³⁰ que circulaban entre cenobios, pero al final era cada abad, con mayor o menor concurrencia de sus hermanos y del obispo ordinario, quien establecía la regulación *ad hoc* que seguiría su comunidad.³¹

En este punto, es importante recordar que, junto a los cenobios más institucionalizados, tanto en el campo como en las ciudades, también subsistían y convivían manifestaciones anacróticas más informales, donde aparecen personajes secundarios —o cuando menos tratados secundariamente en las fuentes— que también estaban profundamente vinculados a la autoridad episcopal. Este podría ser el caso de Frontón, un monje que aparece en el contexto de una disputa priscilianista y que se había construido un monasterio en *Tarraco*;³² o de Ursición, un monje que vivía en una finca rústica de la diócesis de *Ilerda* y que también aparece implicado en disputas teológicas.³³

A partir de todas estas noticias, altamente ilustrativas del grado de implementación que alcanzó el monacato de los primeros siglos en nuestra área de estudio, el gran reto llega a la hora de identificar su materialidad y sus yacimientos arqueológicos. No podemos olvidar que, además de un lugar de oración y de relación mística con la divinidad, un monasterio es ante todo un espacio de hábitat y de trabajo organizado de tal modo que garantice la supervivencia de sus miembros. Esto supone que, especialmente en los medios rurales, donde la autarquía y las necesidades de producción condicionaron más su estructura, diferenciar poblados laicos de poblados monásticos —monasterios— se puede convertir en una verdadera entelequia.³⁴ Del mismo modo, los cenobios urbanos se conformaron muchas veces a partir de propiedades preexistentes, constituidas en ese caso como estructuras domésticas. Por lo tanto, la adaptación de modelos arquitectónicos preexistentes hace muy difícil poder identificar los monasterios más primitivos a partir de su materialidad, más aún si le sumamos la gran variedad de formas de vida religiosa que desarrolló el monacato tardoantiguo, que oscilaban desde la individualidad y el aislamiento del eremitismo hasta las grandes comunidades propias del modelo cenobítico. A pesar de estas dificultades, en el cuadrante noreste de la península ibérica, contamos con algunos yacimientos arqueológicos susceptibles de ser asimilados a monasterios antiguos.

Para el monacato en la ciudad, disponemos de dos ejemplos que presentan un carácter netamente suburbano y que se insertarían en un contexto más amplio relacionado

con la gestión episcopal del culto martirial. Estamos hablando de la sede metropolitana de *Tarraco* y de la episcopal de *Emporion*. En el caso de Tarragona, dentro del gran complejo de la necrópolis paleocristiana generada *ad sanctos* en torno a la tumba de los mártires locales Fructuoso, Augurio y Eulogio, se localiza la denominada Basílica Septentrional del Parque Central, un templo rodeado por una serie de estructuras que han llevado a sus excavadores a interpretarlas como un monasterio con función de hospedería,³⁵ posiblemente en el contexto de una ruta de peregrinaje de carácter internacional.³⁶ El hallazgo de una lápida del siglo V de una *uirgo* egipcia podría ir en esta línea,³⁷ ya que posiblemente señalaba la tumba de una religiosa que habría perecido durante su *peregrinatio*.³⁸

La pequeña *Emporion*, en tanto que núcleo episcopal, tendría al menos un monasterio, como muestra la firma de un abad en el XIII Concilio de Toledo en nombre del obispo emporitano.³⁹ Este podría estar relacionado con el enclave extramuros de Santa Margarida, un conjunto arqueológico formado por una basílica funeraria con varios anexos constructivos donde se localizó una lauda musiva del siglo V que, por su formulario, se asigna a un obispo.⁴⁰ Ello permite pensar en el lugar como panteón episcopal de la sede emporitana y, a la vez, como espacio de culto martirial,⁴¹ unos complejos funerarios suburbanos asociados a la veneración de reliquias que, muchas veces, estaban bajo custodia monástica, como así se observa en tantos otros sitios del Imperio Romano a partir de la segunda mitad del siglo V.⁴²

En el medio rural, por otra parte, también se han identificado dos lugares singulares de asentamiento y trabajo que, a pesar de ser catalogados en un inicio como poblados con iglesia, presentan una serie de indicios y particularidades que permiten identificarlos como potenciales monasterios. Son los casos de El Bovalar y Els Altimiris. El primero de ellos, es un yacimiento en el llano ilerdense, a tan solo 15 kilómetros de la sede episcopal de Lleida, que se catalogó como «poblado laico de época visigoda con basílica» durante las excavaciones llevadas a cabo en las décadas de 1970 y 1980.⁴³ Sin embargo, la revisión de los fastuosos datos materiales, la relectura de su singular planta —caracterizada por una basílica sobredimensionada en torno a la cual se cierran los espacios productivos y de habitación—, así como la correlación de distintos detalles con las fuentes escritas y la reciente constatación de que allí se producía pergamino, —todo en conjunto— permite afirmar que existen muchas más probabilidades de estar ante un monasterio que ante un poblado laico.⁴⁴

El segundo yacimiento que interpretamos como un monasterio, Els Altimiris, es un asentamiento de montaña, ubicado entre dos riscos en la vertiente norte de la sierra

²⁸ Para una visión general del monacato peninsular en época visigoda, resultan imprescindibles los trabajos de Anscari Mundó (1957) y, más recientemente, Pablo de la Cruz Díaz (1987, 2015, 2017, 2022).

²⁹ Díaz 2006.

³⁰ Campos y Roca 1971, 1-211.

³¹ Mundó 1957, 93-97; Velázquez 2006.

³² Consentius, *Epistula* 11*, 2, 1; Sales 2012, 323-324.

³³ Consentius, *Epistula* 11*, 14.

³⁴ Sales y Buenacasa 2018, 20-27; Sancho 2021, 176-177.

³⁵ López 2006, I, 262.

³⁶ Sales y Sancho 2023a, 22, nota 10; Sales en prensa.

³⁷ López 2006, I, 146.

³⁸ Sales 2019, 50-51; Sales en prensa.

³⁹ *Concilium Toletanum* XIII, *suscriptio*.

⁴⁰ Amich 2007, 26-27.

⁴¹ Sales y Sancho 2023a, 22-23; Sales en prensa.

⁴² Cantino y Destefanis 2014, 505-506.

⁴³ Palol 1989.

⁴⁴ Sales 2012, 296-300; 2013, 492-496; 2015.

del Montsec d'Ares, que viene excavándose desde 2004.⁴⁵ Los trabajos realizados han permitido identificar una iglesia central en torno a la cual se articula una serie de espacios de grandes dimensiones, conectados por corredores y puertas de acceso, así como un sinfín de estructuras excavadas en la roca: pequeñas cabañas y otros elementos como cisternas, canales, pilas, escaleras y agujeros de poste. La arquitectura, los materiales y las características del entorno, apuntan a un asentamiento de economía eminentemente silvopastoril, aunque su carácter aristocrático y sus contactos comerciales con el mundo exterior quedan acreditados por la presencia de productos tan lujosos e inesperados como pueden ser vajilla de mesa y ánforas norteafricanas u ostras. El contraste entre el aislamiento del lugar, la notable iglesia que lo preside, las austeras cabañas que se abren a su lado y la cultura material de tipo aristocrático que caracteriza este yacimiento nos hace pensar que nos encontramos ante un enclave monástico que tuvo su origen en el siglo V, vivió su período de esplendor entre los siglos VI-VII y padeció una progresiva decadencia entre los siglos VIII-XII, cuando probablemente ya no mantendría su carácter cenobítico.

Aparte de estos dos ejemplos, también hay que comentar la existencia de numerosos monasterios medievales que cuentan con restos tardoantiguos en su subsuelo. Encontrar este tipo de evidencias no presupone que automáticamente debamos pensar que estamos ante los niveles más primitivos del cenobio en cuestión. Sin embargo, la naturaleza de algunos de estos restos sí que puede ser potencialmente indicativa de un monasterio preislámico, con más o menos posibilidades según la tipología y calidad de los restos. A nuestro entender, un caso significativo de este modelo en el área catalana sería el de Sant Cugat del Vallès, donde, en el patio del claustro del monasterio medieval, se localizó una basílica del siglo V-VI construida dentro del recinto de una fortificación romana abandonada hacia el siglo III.⁴⁶ ¿Por qué emplazar una basílica en mitad de un perímetro cerrado? Al respecto, son varios los ejemplos orientales donde anacoretas se instalaron en campamentos y fortificaciones abandonadas que, al poco tiempo, vieron cómo se construía una basílica, quizá como indicativo de la evolución del lugar hacia un cenobio.⁴⁷ Por lo tanto, no sabemos si este fue al caso de Sant Cugat, ya que las primeras referencias

conservadas del lugar como cenobio no aparecen hasta el año 878,⁴⁸ pero resulta altamente sugestivo.

Otro modelo que también nos parece relevante es el caso de Sant Feliu de Guíxols, pues los restos de sus niveles tardoantiguos pertenecen a un monumento funerario —por cronología, ya cristiano— rodeado de un gran complejo de construcciones del mismo momento que bien se podría atribuir a una infraestructura de carácter devocional y a la comunidad que se encargaría de su custodia y gestión.⁴⁹ En ese supuesto, obviamente, estaríamos ante un monasterio, ya que las fuentes documentales indican que la custodia de los monumentos devocionales y funerarios de época cristiana se dejaba siempre en manos de monjes o monjas especializados.⁵⁰ Finalmente, también se han encontrado evidencias de cronología tardorromana y visigoda bajo los cenobios medievales de Sant Pol de Mar,⁵¹ Sant Esteve de Banyoles,⁵² Santa Maria de Cervià de Ter,⁵³ Sant Pere de Roda⁵⁴ y Sant Llorenç prop Bagà.⁵⁵ Sin embargo, las estructuras y datos en estos casos son menos explícitos y no pueden relacionarse específicamente con espacios monásticos primitivos, aunque ello tampoco se puede descartar.

Todas las noticias recabadas, a pesar de no ser siempre lo suficientemente elocuentes, demuestran que el monacato tardoantiguo alcanzó una gran difusión en toda la península ibérica, incluido su extremo noreste. Asimismo, aunque todavía estamos ante un fenómeno muy heterogéneo, con modelos de vida y expresiones arquitectónicas muy dispares, podemos concluir que ese primer monacato —cuanto menos el cenobítico— trabó estrechas relaciones con el poder y tuvo entre la aristocracia —primero la hispanorromana y luego la romanovisigoda— sus principales promotores y difusores. Para ellos, como observamos en muchos otros puntos del Imperio Romano, era una forma de evergetismo que les permitía expresar su liberalidad y, al mismo tiempo, conseguir la protección espiritual y la intercesión que se derivaba de las plegarias de monjes y monjas. Finalmente, para los reyes y otros dirigentes políticos, su promoción podía suponer una forma de estrechar relaciones con esas élites regionales y ganar apoyos sobre territorios en los que querían afianzar su poder.⁵⁶

3. EL PRIMER MONACATO CAROLINGIO (SIGLO IX)

A continuación, dejamos atrás el mundo visigodo y el siempre problemático siglo VIII —sobre el cual volveremos más adelante— para centrarnos en la situación que se creó

⁴⁵ La descripción e interpretación del yacimiento que ofrecemos a continuación recoge las principales ideas de los siguientes trabajos seleccionados: Sancho 2008-2010, 2018; Sancho y Alegría 2017; Sancho, Sales y Alegría 2019; Alegría, Sales y Sancho en prensa.

⁴⁶ Artigues *et al.* 1997a, 1997b.

⁴⁷ Un ejemplo paradigmático —y probablemente un modelo para el monacato posterior— lo constituye el propio san Antonio, que pasó una buena temporada —20 años— en un fortín romano abandonado, según su exitosa biografía (Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii*, 12-14). Por otra parte, como ejemplos arqueológicos de basílicas dentro de fortalezas romanas abandonadas, destacan el yacimiento de Qasr Burqu (Jordania), que los arqueólogos creen que probablemente se convirtió en monasterio en los siglos V-VI (Blánquez y Río 2009, 182); y el fortín —también jordano— de Qasr Hallabat, cuya capilla está constatada por las fuentes escritas como perteneciente al cenobio que allí se instaló (Blánquez y Río 2009, 217). El *castellum* tardorromano de Sant Julià de Ramis (Girona), ubicado al lado de una iglesia de orígenes tardoantiguos y en cuyas estancias se han encontrado materiales litúrgicos de los siglos visigodos (Burch *et al.* 2006, 115-122), podría ser un caso similar, aunque faltan datos para corroborarlo (Sales 2012, 269-271).

⁴⁸ Abadal 1926-1950, 68-71.

⁴⁹ Sales y Sancho 2023a, 23.

⁵⁰ Ver nota 42.

⁵¹ Palou 1985, 688-697.

⁵² Nolla y Casas 1984, 163.

⁵³ Cantón 2001, 317.

⁵⁴ Lorés 2002, 19-23.

⁵⁵ López, Caixal y Vila 2007, 591-593.

⁵⁶ En Hispania, es relevante el caso del rey Leovigildo, quien donó unas tierras fiscales de los entornos de Mérida —siervos incluidos— a un tal Nanto para que fundara un monasterio en ellas (*Vitas sanctorum patrum Emeretensium*, III, 9). Este tipo de prácticas, básicas para la consolidación y reproducción del poder en época tardoantigua y altomedieval, también han sido observadas por Yaniv Fox (2014) para la Francia merovingia de los siglos VII y VIII.

en el noreste peninsular a principios del siglo IX, cuando se estableció allí el poder carolingio y se articularon los conocidos como condados catalanes.⁵⁷ En concreto, nos fijaremos en el período comprendido entre el año 801, cuando el proceso de conquista se frenó al sur de Barcelona, y el 878, cuando se empezaron a configurar las primeras dinastías condales autóctonas, que desarrollaron su propia política monástica.⁵⁸

Para ese lapso de tiempo, las evidencias arqueológicas sobre el monacato siguen siendo muy escasas y nuestras dificultades para identificar monasterios a través del registro material no aminoran.⁵⁹ Sin embargo, las fuentes escritas se multiplican de forma exponencial y, además, en lugar de textos literarios o normativos como hasta entonces, encontramos mayoritariamente documentos de archivo. Prueba de ello es que, frente a los seis diplomas conservados para época visigoda —y aún todos referentes al mismo monasterio de San Martín de Asán—,⁶⁰ para este primer período del dominio carolingio tenemos ciento noventa documentos —sin incluir treinta y dos claramente espurios— que mencionan directa o indirectamente un total de setenta y seis centros monásticos distintos.⁶¹ Por lo tanto, en el siglo IX, afloran los nombres de muchísimos cenobios y el paisaje monástico conocido hasta el momento se densifica sobremedida, dando la impresión de que estamos ante una realidad totalmente diferente.

La gran cantidad de fuentes disponibles, sin embargo, no implica que sea fácil dilucidar el origen de esos cenobios, ya que, mayoritariamente, cuando los encontramos documentados, ya estaban en pleno funcionamiento y no siempre sabemos desde cuándo. No olvidemos que, en un 67 % de los casos, los documentos conservados son compraventas, donaciones y permutas que, si bien pueden resultar de gran utilidad para conocer las redes sociales que se articulaban en torno a esas instituciones, así como sus estrategias de adquisición y gestión del patrimonio, no suelen contener ningún tipo de información histórica. Prácticamente, los únicos diplomas que aportan algún detalle de este tipo son los preceptos reales —treinta y nueve en total— que algunos monasterios de los condados catalanes obtuvieron de los reyes carolingios.⁶² Aun así, como

veremos, se trata de documentos complejos, elaborados a mucha distancia de las realidades locales y con una marcada intencionalidad política, motivo por el cual, a pesar de ser diplomáticamente auténticos, no siempre podemos darles total credibilidad.

Generalmente, al tratar el proceso fundacional de un monasterio, estos privilegios lo atribuyen a religiosos solitarios, como los *virii religiosi* Sentamiro de Sant Genís de Fontanes o Bonetus de Sant Esteve de Banyoles —por citar solo algunos—, que, por iniciativa personal, se establecieron en un lugar desierto, reunieron una comunidad a su alrededor, roturaron las tierras y construyeron las iglesias y edificios monásticos.⁶³ A lo sumo, en algunos casos, pueden atribuirlo a la acción de prelados carolingios como el obispo Posidonio de Urgell, a quien se imputa la fundación de Santa Maria de Senterada,⁶⁴ o el abad Calortus de Sant Serni de Tavèrnoles, fundador de la abadía de Sant Salvador de la Vedella.⁶⁵ En todos los casos, sin embargo, se incide en que eran lugares yermos, incluso cuando se habla abiertamente de refundación —véanse los ejemplos de Santa Maria de Senterada o Santa Maria d'Alaó—,⁶⁶ o cuando no se niega la existencia de iglesias u otro tipo de construcciones previas —caso de Santa Maria del Vellspir, de Sant Salvador de la Vedella o de Sant Esteve de Banyoles—.⁶⁷

Esta retórica contribuyó a afianzar la idea de una ruptura total entre los monacatos de época visigoda y carolingia. Asimismo, propició que la rápida aparición de monasterios que se observa en el siglo IX —catalogada como un verdadero “renacimiento” por Ramon d'Abadal— se vinculara a los actos de unos pioneros que, auspiciados y en algunas zonas ayudados por las autoridades carolingias, se lanzaron a colonizar y repoblar unas tierras que, después de setenta años de dominio musulmán, yacían yermas.⁶⁸ Sin embargo, como avanzábamos y han argumentado varios autores recientemente, hay sobrados motivos para cuestionar esta imagen que transmiten los preceptos carolingios, ya que, aparte de las construcciones previas que mencionan los propios documentos y las que ha descubierto la arqueología, la ubicación de las nuevas fundaciones en espacios de gran centralidad y la rapidez con que algunas conformaron sus dominios —a veces con un número considerable de pequeños monasterios subalternos— son circunstancias que obligan a pensar que esas abadías tuvieron que beneficiarse de ciertas dinámicas y realidades preexistentes.⁶⁹

función y significado han sido discutidos *a posteriori* por otros autores como Barbara H. Rosenwein (1999) o Geoffrey Koziol (2012).

⁶³ Abadal 1926-1950, 206-207; 45-47. Además de los mencionados, también tenemos documentados los casos del *vir venerabilis* Castellano de Santa Maria del Vallespir (24-26), Mirón de Sant Andreu de Sureda (267-269), Dómnul de Sant Pere d'Albanya (6-8), Sintremundo de Sant Climent de la Reglella (180-182), Rimilá de Sant Julià del Mont (219-221), Ricimiro de Sant Aniol d'Aguja (176-178) y Edifredo de Santa Cecília d'Elins (250-252).

⁶⁴ Abadal 1926-1950, 259-262.

⁶⁵ Abadal 1926-1950, 246-248.

⁶⁶ Abadal 1926-1950, 259-262; 1955a, doc. 2, 281.

⁶⁷ Abadal 1926-1950, 24-25; 246-248; 45-47.

⁶⁸ Abadal 1961; Salrach 1978, 54-58.

⁶⁹ To 2013, 63-69; Costa 2019, 470-479; Costa y Sureda 2022, 40-43. Sobre las celdas dependientes de otras abadías en los condados catalanes del siglo IX y sus posibles orígenes, ver el reciente estudio de Xavier Costa (2023a, 86-94).

⁵⁷ Para una visión general de la conquista e influencia del poder carolingio sobre los condados catalanes, resultan imprescindibles los trabajos de Josep M. Salrach (1978), Ramon d'Abadal (1986), Cullen J. Chandler (2019) y Matthias M. Tischler (2022, 207-232).

⁵⁸ Respecto a la política de promoción monástica desarrollada por las familias condales autóctonas a partir del último cuarto del siglo IX, que les llevó a fundar directamente nuevos cenobios —como Santa Maria de Ripoll o Sant Joan de les Abadesses— y a atraer bajo su protección a muchos de los preexistentes —como Sant Miquel de Cuixà, Santa Maria d'Arles o Santa Maria de Gerri—, ver los estudios de Ramon d'Abadal (1958, 115-150), Aymat Catafau (2013) y Xavier Costa (2022a, 2022b).

⁵⁹ Adell y Riu 1999; Costa 2023b.

⁶⁰ Ver nota 24.

⁶¹ Todas las fuentes documentales relativas a este período se encuentran editadas en los distintos volúmenes de la colección *Catalunya Carolíngia*: Abadal 1926-1950; 1955a; Ordeig 1999; Sobrequés, Riera y Rovira 2003; Ponsich 2006; Baiges y Puig 2019; Ordeig 2020.

⁶² Estos privilegios, por los cuales los reyes carolingios reconocían a instituciones o personas a las que ponían bajo su protección y les concedían la inmunidad respecto a otros poderes subalternos, fueron compilados y editados por Ramon d'Abadal (1926-1950). Asimismo, su

Todo indica, por lo tanto, que las referencias al pasado que incluyen los preceptos carolingios podrían haber sido reelaboradas para hacerlas más convenientes a los intereses y a las necesidades de los actores implicados, una práctica bien conocida en los monasterios altomedievales.⁷⁰ De hecho, en algunos casos, como en el privilegio de Carlos el Calvo para el monasterio de Sant Andreu d'Eixalada del 871, esta reescritura del pasado se descubre con facilidad, pues, con un hábil uso de los silencios, da a entender que fue fundado por un grupo de sacerdotes venido de Urgell bajo la dirección de un tal Protasio,⁷¹ mientras que otros documentos del mismo archivo dejan claro que, con anterioridad a la llegada de esos religiosos en el 864,⁷² ya existía una comunidad monástica nacida hacia el 840 bajo el impulso de un grupo familiar extenso que habría aportado tanto los primeros comunitarios como su patrimonio fundacional.⁷³ En este sentido, es fácil pensar que omitir la existencia de comunidades previas o de cualquier tipo de población en sus alrededores podía servir para reforzar la autoridad del rey, que solo podía disponer de los bienes fiscales sin propietario conocido, y, al mismo tiempo, hacer *tabula rasa* para silenciar realidades preexistentes que ya no interesaba recordar y evitar posibles reclamaciones de viejos propietarios en el futuro.

Cuestionar la literalidad de la información contenida en los preceptos reales supone que no hay motivo para afirmar que el monacato carolingio de los condados catalanes se construyó *ex novo* sobre la nada. Sin embargo, no se puede negar cierta discontinuidad entre ese monaquismo y el visigodo. Al final, no deja de ser revelador que ni un solo monasterio de los condados catalanes haya conservado una escritura previa a la conquista carolingia y que, al construir su memoria, todos sitúen sus orígenes en tiempos de Carlomagno, nunca antes.⁷⁴ También en los documentos falsos, bastante comunes en los archivos monásticos, se detecta esta preferencia, ya que ninguno pretende retrotraerse hasta época visigoda. Además, en el siglo IX, no es extraño encontrar abades muy activos en la compra de bienes, sobre todo en su entorno inmediato, una estrategia más propia de un momento de construcción de su espacio

de influencia, que de su consolidación y reproducción.⁷⁵ Por último, también es significativo que, en los numerosos juicios que se han conservado para los siglos IX y X,⁷⁶ jamás se reivindique ninguna propiedad a partir de posibles derechos pre-carolingios, ni siquiera en el caso de Santa Maria d'Alaó, que disponía de un permiso específico para hacerlo.⁷⁷

En este punto, debemos fijar nuestra atención en aquellos pocos cenobios cuya fundación está claramente atestiguada a principios del siglo IX y, muy especialmente, en los que han conservado documentación de carácter fundacional. Se trata de casos muy escasos y excepcionales. De hecho, solo tres de los setenta y seis identificados —Santa Maria de Gerri, Sant Esteve de Servàs y Sant Julià de Sentís— conservan un documento de fundación propiamente dicho; y otros tres —Sant Climent de Codinet, Sant Miquel de Cuixà y Sant Andreu de Gréixer— preservan diplomas que permiten reconstruir su proceso fundacional con cierta precisión.⁷⁸ Sin embargo, estos documentos, escritos sobre el territorio y sin voluntad aparente de construir un relato histórico, pueden ofrecernos una imagen más nítida y precisa de la situación.

Empezando por los primeros, cabe señalar que las tres cartas de fundación conservadas se definen a sí mismas como *pacti* y, en el caso de Gerri y Servàs, presentan a sendos presbíteros —futuros abades de la comunidad— dando la fábrica monástica y ciertos bienes a sus «hermanos de fe», que, a cambio, en otro documento que no se ha conservado, les jurarían obediencia y los reconocerían como líderes.⁷⁹ En el caso de Sentís, la iniciativa no es de un particular, sino del abad del vecino monasterio de Vilanova, pero el procedimiento es prácticamente idéntico y, además, incluye tanto la cesión del fundador, como el posterior compromiso de la comunidad.⁸⁰ Por lo tanto, aunque algunos autores lo hayan negado,⁸¹ parece claro que estamos ante fundaciones profundamente enraizadas en la tradición pactista del monacato visigodo, e inspiradas mayormente desde el propio territorio, sin claras injerencias externas.⁸²

Esta imagen no se contradice con la que nos muestran los otros tres ejemplos citados, ya que, en el caso de Codinet y Cuixà, disponemos de una serie de compras y donaciones, previas al establecimiento formal del monasterio, en las que se observa a sus fundadores —probablemente dos potentados locales de cierta entidad— adquiriendo los bienes necesarios para llevar a cabo su objetivo y, más interesante aún, reuniendo a los monjes que configurarían sus comunidades.⁸³ Igualmente, en el caso de Gréixer,

⁷⁰ Geary 1994, 115-133; Koziol 2012, 315-399. Para el caso específico de los condados catalanes, resulta especialmente ilustrativo el estudio de Jonathan Jarrett (2003) sobre Sant Joan de les Abadesses.

⁷¹ Abadal 1926-1950, 85-90.

⁷² Sobrequés, Riera y Rovira 2003, doc. 55, 114-116. Respecto a este documento, cabe señalar la disparidad de opiniones entre Ramon d'Abadal (1955b, 132-134), que lo consideraba como el acta de fusión entre dos comunidades preexistentes, y Pierre Ponsich (1952, 9-16), que infería que la vida monástica en Eixalada podría haberse visto momentáneamente interrumpida —o por lo menos muy migrada— antes de la llegada de Protasio y sus compañeros, lo que podría justificar que el precepto referido lo considerara su fundador. En cualquier caso, si esa interpretación fuese correcta —cosa que no cuestionamos—, el documento no mentiría, pero sí silenciaría la parte más problemática de su pasado.

⁷³ Sobrequés, Riera y Rovira 2003, doc. 23, 94-95; doc. 47, 108; doc. 48, 109. La interpretación del carácter familiar de la fundación de Eixalada es de Ramon d'Abadal (1955b, 132).

⁷⁴ Sobre la importancia de Carlomagno como gran protagonista de muchas de las leyendas que los monasterios del sur del Imperio Carolingio generaron para explicar su propia historia, ver el estudio que les dedicó Amy G. Remensnyder (1995, 150-215).

⁷⁵ Riu 1977; Costa 2019, 485-497.

⁷⁶ Salrach y Montagut 2018.

⁷⁷ Abadal 1955a, doc. 2, 281.

⁷⁸ No incluimos aquellos centros, como la celda de Sant Martí de Campmajor (Sobrequés, Riera y Rovira 2003, doc. 68, 106-108), de los que conocemos el nombre de su fundador, pero no el proceso fundacional seguido.

⁷⁹ Abadal 1955a, doc.1, 280; doc. 9, 284-285.

⁸⁰ Abadal 1955a, doc. 39, 302-303.

⁸¹ Linage 1973, 300-304 y 325-335; 1977; Bishko 1984, 11-12.

⁸² García 1974; Costa 2017.

⁸³ Ordeig 2020, doc. 12, 119-120; doc. 14, 121; doc. 19, 124-125; doc. 22, 128-129; Ponsich 2006, doc. 37, 103-104; doc. 38, 104; doc. 41, 105-106; doc. 42, 106; doc. 46, 107-108; doc. 50, 110-111; doc. 55, 114-116. Aunque las fuentes conservadas son menos explícitas, parece que el ya referido caso de Sant Andreu d'Eixalada seguiría un proceso similar, pues sabemos que en sus primeros tiempos recibió

también se desprende que se trataría de una fundación particular, impulsada por Daguno —futuro abad de Ripoll—, que terminó poniéndola bajo la autoridad del obispo Guisad de Urgell en el momento de consagrar su iglesia.⁸⁴ Así pues, se refuerza la idea de unas instituciones surgidas del propio substrato local.

Esto, sin embargo, no implica negar la pronta relación que las autoridades carolingias establecieron con esos monasterios. Hemos cuestionado la imagen del pasado que ofrecen los privilegios otorgados por los reyes francos y, a lo mejor, también podríamos discutir otros tópicos que contienen como, por ejemplo, la observancia de la Regla de san Benito en todos los cenobios beneficiados desde principios del siglo IX —téngase en cuenta que, en los documentos escritos sobre el territorio, no empieza a ser mencionada de forma recurrente hasta finales de esa centuria—. ⁸⁵ No obstante, es innegable la existencia de esos diplomas y, por lo tanto, no se puede discutir el hecho de que los monasterios del rincón más remoto del Imperio Carolingio fueron reconocidos por las autoridades francas, llegando al punto de acceder hasta el mismísimo monarca.

Para explicar esto, debemos ser conscientes del poder social, político y económico que desarrollaron esas instituciones. Como se ha observado en diversos puntos del Imperio Carolingio, de la península ibérica y de los condados catalanes,⁸⁶ la fundación de monasterios fue un recurso muy usado por parte de individuos o familias más o menos fuertes que, aparte de los siempre reivindicados motivos religiosos, querían incrementar su prestigio, asentar su poder y distinguirse socialmente. A su tiempo, estos vínculos con las élites, sumados al músculo que les daba su propio patrimonio, los convirtió en vecinos muy poderosos para todos aquellos que vivían en su entorno, motivando que estos entraran también bajo su patrocinio a través de donaciones, permutas y compraventas —los documentos más frecuentes en los archivos monásticos—. ⁸⁷ Del mismo modo, su papel articulador de la sociedad local también los

hizo atractivos para las autoridades carolingias, necesitadas de puentes que les permitieran hacerse presentes sobre el territorio e inmiscuirse en las redes de poder locales. Esto justificaría la entrega de los numerosos privilegios que venimos comentando, interpretados cada vez más como instrumentos políticos para tejer alianzas, mostrar públicamente el reconocimiento mutuo entre las partes y, en definitiva, consolidar relaciones de colaboración.⁸⁸

Así pues, sin negar para nada posibles excepciones, interpretamos un predominio de las fundaciones endógenas entre los primeros monasterios del siglo IX, lo que implicaría un fuerte arraigo en las tradiciones monásticas locales. Sin embargo, su rápida introducción en la órbita carolingia, sumada al prestigio cultural con que contaba el Imperio, habría motivado su pronta aculturación y los cambios que vamos detectando durante toda esa centuria. Entre ellos destaca la asunción de la Regla de san Benito, que, como hemos apuntado, va apareciendo lentamente en la documentación local hasta ser citada como la norma única en las fundaciones de finales de siglo.⁸⁹ También resulta muy ilustrativa, sin embargo, la difusión de la letra carolina, ya que, si bien los originales más antiguos que se han conservado aún están escritos en visigoda cursiva o semicursiva, progresivamente se observa una transición hacia la minúscula carolina, que, como la Regla, terminaría por ser hegemónica a partir de principios del siglo X.⁹⁰

Llegados a este punto, vemos que, en el siglo IX, volvemos a encontrarnos con un paisaje monástico muy denso y variado, si bien se acusa una clara tendencia a la homogeneización bajo el ideal carolingio. Asimismo, sin negar para nada su dimensión cultural y espiritual, vemos que el monacato sigue siendo un fenómeno estrechamente vinculado a las élites y a las autoridades políticas, que se sirven de él para consolidar y reproducir su poder. En este sentido, fundar un monasterio seguía siendo una forma de significarse socialmente —mostrando la capacidad que uno tenía de movilizar y desprenderse de recursos—, y asentar una posición de predominio dentro de las redes sociales que se articularían a su alrededor. Finalmente, para los reyes, condes y obispos, patrocinarlos también era una hábil estrategia para ganar aliados estables sobre el territorio e incrementar el control que tenían sobre él y sus habitantes.

4. EL MONACATO BAJO DOMINIO ISLÁMICO (SIGLO VIII)

En los dos apartados anteriores, hemos visto que existen importantes semejanzas entre el monacato visigodo y el inicial de época carolingia. Sin embargo, también hemos podido comprobar que, en los condados catalanes, hay una aparente ruptura entre ambos, siendo imposible establecer una continuidad con mínimas garantías entre los dos períodos en ninguno de los monasterios documentados. A continuación, reflexionaremos sobre las causas que podrían explicar esta aparente contradicción, intentando inferir qué pudo pasar con el monacato del noreste peninsular durante el convulso siglo VIII.

varias donaciones colectivas —protagonizadas por monjes y familias— que, entre otros bienes, aportaron el propio solar donde estaba asentado el monasterio (Ponsich 2006, doc. 23, 94-95; doc. 47, 108; doc. 48, 109).

⁸⁴ Ordeig 2020, doc. 54, 153-154.

⁸⁵ Exceptuando los preceptos emanados de la cancellería carolingia, donde aparece referida desde el año 819 (Abadal 1926-1950, 206-207), los primeros documentos producidos en los condados catalanes que citan específicamente la Regla de san Benito son un diploma muy problemático de Sant Pere de les Maleses del 868 (Abadal 1955a, doc. 63, 317-318) y una carta —también muy particular— del abad de Santa Maria d'Arles al rey Carlos el Calvo del 869 (Ponsich 2006, doc. 61, 123-124). Después de estos primeros testimonios, solo dos documentos más la mencionan antes de llegar a finales del siglo IX (Ponsich 2006, doc. 125, 169-171; Ordeig 1999, doc. 35, 93-94), cuando empieza a aparecer con bastante frecuencia, incluso en simples transacciones económicas.

⁸⁶ Innes 2000, 18-34; Martín 2007, 265-269; Costa 2019, 469-497.

⁸⁷ Respecto al componente social de las transacciones económicas de las que se beneficiaron los monasterios altomedievales, llegando a configurar verdaderas redes de patrocinio a su alrededor, resulta obligatorio citar el pionero trabajo de Barbara H. Rosenwein (1989) sobre la abadía de Cluny. Asimismo, para el caso específico de los condados catalanes, deben referirse los trabajos de Chris Wickham (1995, 514-515), Cullen J. Chandler (2009), Jonathan Jarrett (2010, 23-72) y Xavier Costa (2019, 119-128).

⁸⁸ Rosenwein 1999, 59-134; Koziol 2012, 60-95 y 213-264; To 2013, 60-63.

⁸⁹ Ver nota 85.

⁹⁰ Mundó y Alturo 1990; Alturo 1991a, 1991b, 1999; Castro 2020, 638-639.

Alcanzar este objetivo no será nada fácil. Como hemos apuntado en la introducción, para ese momento y en nuestro territorio, el silencio de las fuentes es casi absoluto y totalmente ensordecedor si nos centramos en el fenómeno monástico. Prácticamente, no disponemos de —o no hemos sido capaces de identificar— ningún dato documental ni arqueológico que nos permita conocer qué pasó con aquellos monasterios que existían a finales del siglo VII, nos explique si aparecieron algunas fundaciones adaptadas al nuevo contexto político-religioso o nos muestre como fue recibida esta supuesta realidad por los poderes carolingios, que eran cristianos, pero con un bagaje cultural muy distinto a los visigodos. Por lo tanto, deberemos movernos en el campo de la hipótesis, procurando ver si las distintas propuestas posibles, aparte de explicar las continuidades y discontinuidades apuntadas anteriormente, coinciden con lo poco que sabemos de esa centuria.

La primera posibilidad que se ha planteado, como es natural, es que el monacato visigodo fuera violenta y sistemáticamente desarticulado en el contexto de la conquista islámica.⁹¹ Sin embargo, los estudios realizados para Oriente desde hace años, han demostrado que los conquistadores musulmanes no actuaron de esa manera, cuanto menos en términos generales.⁹² Además, en el espacio geográfico que nos ocupa, tenemos documentadas muy pocas agresiones a instituciones cristianas durante el siglo VIII. Es cierto que hay algunas y, por ejemplo, en el caso del Bovalar, se identificó una fase de incendio y destrucción que podría corresponder a ese momento histórico.⁹³ Ahora bien, si observamos las sedes episcopales —contrapoderes aparentemente más peligrosos para los gobernantes musulmanes—, vemos que varias sobrevivieron y participaron plenamente de la nueva realidad política, siendo paradigmático el caso del obispo Anabado —seguramente de Urgell—, que, según deja entrever la Crónica Mozárabe del 754, fue ejecutado en el 731 por Munuza, un líder bereber rebelde —casado con la hija del conde franco Eudo de Tolosa—, bajo el pretexto, no de ser cristiano, sino de haber pactado con los árabes y ser fiel a Córdoba.⁹⁴ Recientemente, incluso se ha planteado que podría haber sobrevivido la sede metropolitana de Tarraco,⁹⁵ contraviniendo la hipótesis que sitúa en ese momento la huida del arzobispo Próspero a Italia.⁹⁶ En consecuencia, a pesar de la abrumadora falta de datos, todo apunta a que la conquista tuvo algunos episodios violentos, pero se basó esencialmente en los pactos y no causó grandes rupturas con las realidades e instituciones preexistentes.⁹⁷

Consciente de esta realidad, pero convencido de que solo un hecho traumático podía explicar la desarticulación del monacato visigodo, Ramon d'Abadal propuso como alternativa desvincular esa destrucción del proceso de conquista islámico propiamente dicho y retardarla hasta el

año 778, considerándola una represalia por el intento fallido de Carlomagno de tomar Zaragoza.⁹⁸ Así pues, después de la primera tentativa carolingia de penetrar al sur de los Pirineos —operación que terminó con la derrota de Roncesvalles recogida en la archiconocida *Chanson de Roland*—,⁹⁹ las autoridades islámicas habrían reaccionado violentamente contra todos aquellos grupos e instituciones susceptibles de ser vistos como partidarios de los francos, entre los cuales destacarían los centros monásticos de la zona de frontera. De esta manera, se explicaría la discontinuidad y su porqué. El único problema es que no tenemos ninguna fuente que desmienta esta hipótesis, pero tampoco que la respalde. Además, parece extraño que la destrucción fuera sistemática hasta tal punto que no quedara un solo monasterio en todo el territorio de los futuros condados catalanes, sobre todo si tenemos en cuenta que, seis años más tarde, Girona ya se incorporó al Imperio Carolingio.¹⁰⁰

Otra propuesta radicalmente diferente es que la pretendida desarticulación del monacato visigodo no fuera obra de los conquistadores musulmanes, sino de sus inmediatos sucesores: los carolingios.¹⁰¹ A simple vista, esto puede parecer un tanto sorprendente. Sin embargo, cabe recordar que los francos jamás habían estado al sur de los Pirineos y que, a pesar de ser todos cristianos, su llegada comportó un choque entre sus tradiciones religiosas y las visigodas, propias del ámbito peninsular. En este sentido, resulta muy ilustrativo el conflicto que se produjo alrededor del adopcionismo que propugnaba el obispo Félix de Urgell, ya que no solo motivó la encarcelación de aquel respetado prelado, cuyo ministerio se había desarrollado en buena parte bajo dominio musulmán, sino que también implicó una completa reestructuración de su diócesis y, posiblemente, de las vecinas.¹⁰² Por lo tanto, a pesar de que tampoco tenemos ninguna fuente al respecto,¹⁰³ es posible que la intervención carolingia afectara a algunos monasterios, especialmente si tenemos en cuenta que, según una carta de Alcuino de York, el obispo Leidrado de Lyon, enviado para poner orden en Urgell, tuvo que reconciliar al catolicismo tanto obispos, como sacerdotes y monjes.¹⁰⁴ No obstante, de nuevo, no creemos que esa actuación pudiera suponer una desarticulación sistemática de todos los cenobios de los condados catalanes, menos aún cuando, entrado el siglo IX, seguimos encontrando centros establecidos según los modelos propios del monacato visigodo.¹⁰⁵

⁹⁸ Abadal 1961, 167-168.

⁹⁹ Abadal 1956; Sénac 2002, 51-57.

¹⁰⁰ *Chronicon Moissiacense*, 297.

¹⁰¹ Baraut 1980.

¹⁰² Abadal 1949; Salrach 1980, 226-228; Baraut 2000.

¹⁰³ Manuel Riu (1964, 81-96; 1996) planteó que la doctrina adopcionista podría tener su origen en un entorno monástico. Concretamente, situó su nacimiento en el monasterio de Sant Serni de Tavèrnoles, que, a su parecer, habría sobrevivido durante todo el siglo VIII y habría sido el lugar de formación de Félix de Urgell. Esta hipótesis ha sido recogida y desarrollada por otros autores como Cebrià Baraut (1995, 8-10) o Climent Miró (2020, 522-524), que han llegado a plantear que la persecución de esa heterodoxia pudo dividir en dos la comunidad de Tavèrnoles y afectar notablemente su desarrollo. Buena parte de sus argumentos, sin embargo, se basan en documentos que han sido considerados espurios por la crítica diplomática (Ordeig 2020, 88-89), cosa que obliga a tomarlos con muchas precauciones.

¹⁰⁴ Dümmler 1895, doc. 208, 345-346.

¹⁰⁵ Ver nota 82.

⁹¹ Pladevall 1999, 53.

⁹² Schick 1995, 68-179.

⁹³ Palol 1989, 7 y 13.

⁹⁴ *Chronica Muzarabica a. 754*, 94-99. Para la interpretación de este episodio, redactado con un lenguaje no siempre claro, seguimos a Ramon d'Abadal (1953, 24-28) y Ana Echevarría (2011, 234-242).

⁹⁵ Gonzalo 2013, 14-16.

⁹⁶ Serra 1943; Recasens 1972.

⁹⁷ Chalmers 1994, 209-220; Balaña 1997, 14-16; Echevarría 2018, 255-269; Chandler 2019, 36-47.

Una última posibilidad —en nuestra opinión la más factible— es que los cambios acontecidos en el paisaje social y político de esos monasterios fueran suficientes para desorganizarlos, sin necesidad de una destrucción activa y sistemática.¹⁰⁶ Como hemos visto a lo largo del presente artículo, tanto los monasterios visigodos como los primeros de época carolingia fueron centros profundamente vinculados a las élites —ya fuesen laicas o religiosas— y a los poderes políticos, que se sirvieron de ellos como forma de evergetismo, así como para consolidar y reproducir su autoridad sobre el territorio y sus habitantes. Estas élites, sin embargo, padecieron de forma especialmente intensa la conquista islámica de *Hispania*, ya que tuvieron que amoldarse a una nueva realidad político-social y a la llegada de una nueva aristocracia musulmana. Algunos, como el referido obispo Anabado, simplemente pactaron con Córdoba y, sin renunciar a su fe, entraron a participar de las lógicas del nuevo estado emiral.¹⁰⁷ Otros, como los llamados *hispani*, optaron por huir hacia el norte, a tierras cristianas.¹⁰⁸ Finalmente, como vemos en el caso de los influyentes Banū Qāsī, hubo quienes optaron por abrazar el islam como forma de mantener —e incluso incrementar— su influencia política.¹⁰⁹ En cualquier caso, todas las opciones debieron de comportar un cambio en las estrategias de legitimación del poder de esas aristocracias y el evergetismo hacia los antiguos monasterios visigodos debió frenar en seco.

Así pues, aunque los monasterios —o la mayoría de ellos— no sufrieran violencia explícita, sí que perderían la protección y el patrocinio que les había venido ofreciendo el poder político y la aristocracia cristiana. Ahora, como se documenta en la Córdoba omeya, el evergetismo que practicaban las élites dominantes debió reconducirse mayoritariamente hacia las instituciones y arquitecturas propias del islam.¹¹⁰ Además, esta pérdida de su antigua centralidad político-social debió suponer que no solo se frenaran las fundaciones y la llegada de nuevas donaciones y privilegios, sino que también comportaría que los cenobios preexistentes tuvieran cada vez más dificultades para hacer valer sus derechos sobre sus propiedades —por muchos documentos que poseyeran— y atraer nuevas vocaciones, algo sin lo cual las comunidades monásticas languidecen y pueden acabar desapareciendo. Por lo tanto, sin negar la concurrencia de más de una causa, creemos que los bruscos cambios coyunturales que sufrió el noreste peninsular durante el siglo VIII —muy especialmente sus élites— pudieron ser suficientes para desorganizar el monacato previo y reducir los ricos monasterios que existían a formas más informales de ascetismo, incapaces de mantener su protagonismo en las fuentes, pero preparadas para permitir un rapidísimo florecimiento monástico cuando el contexto político-social cambiara de nuevo.

¹⁰⁶ Esta hipótesis ya ha sido planteada en diversas ocasiones por uno de los firmantes de este trabajo (Costa 2017, 329; 2019, 468-469), si bien hasta el momento no había sido desarrollada con la profundidad con la que se hace a continuación.

¹⁰⁷ Ver nota 94.

¹⁰⁸ Salrach 2009.

¹⁰⁹ Sobre el origen de esa familia y las motivaciones detrás de su conversión, hay que destacar las visiones no siempre coincidentes de Julia Pavón (2006), Maribel Fierro (2009) y Jesús Lorenzo (2010, 73-114).

¹¹⁰ González 2020.

Esta hipótesis, a nuestro entender, explica que no conozcamos ninguna referencia al monacato cristiano del noreste peninsular durante todo el siglo VIII y que, a principios del IX, todos los monasterios tuvieran que reorganizarse prácticamente desde cero, tejiendo nuevas relaciones con las élites de ese momento y construyendo nuevos dominios patrimoniales. Al mismo tiempo, permite entender la sorprendente rapidez con que se volvió a articular una amplia red de monasterios en los condados catalanes de época carolingia y el carácter aún muy *visigotizante* de muchas de esas fundaciones, algo difícil de explicar sin la supervivencia de un sustrato monástico mínimamente dinámico repartido por todo el territorio. Finalmente, esta posibilidad no excluye que pudieran existir en esa centuria algunas fundaciones *ex novo*, cuya naturaleza no podemos precisar, como las supuestamente promovidas por Atalano en la zona del cabo de Creus, referidas en un precepto del siglo VIII claramente falsificado;¹¹¹ u otras que podrían haber impulsado las élites mozárabes y que se nos escaparían por la ya lamentada falta de información. En cualquier caso, habida cuenta de las dificultades que nos encontramos para poderlos identificar, todo indica que se trataría de establecimientos de poca entidad, que no sobrepasarían la esfera local o incluso la doméstica hasta la llegada del poder carolingio.

En definitiva, sin negar la desaparición violenta de algunos monasterios como El Bovalar por motivos que la Arqueología no alcanza a esclarecer, nuestra opinión es que la conquista islámica no supuso una destrucción sistemática del monacato visigodo del noreste peninsular. Tampoco nos parece que pudiera provocarlo la reforma benedictina impulsada por las autoridades carolingias a partir de finales del siglo VIII. Creemos que lo que se produjo fue un proceso de desorganización, en el cual algunos cenobios, como podría ser el caso de Els Altimiris,¹¹² se abandonaron sin signos de violencia —fuera súbita o progresivamente— y viraron hacia otros intereses generados por el nuevo paradigma social y religioso; mientras que otros pudieron subsistir con un perfil bajo, reducidos posiblemente a formas prácticamente eremíticas. Así explicamos el resiliente sustrato monástico de corte visigodo que aún aflora en la documentación del siglo IX y que permitió el nuevo y rápido resurgir de ese fenómeno en esa centuria.

5. VALORACIÓN FINAL

Llegados a este punto, podemos concluir que probablemente nunca alcanzaremos a saber con seguridad qué ocurrió con el monacato del noreste peninsular en el siglo VIII. La falta de fuentes escritas, sumada a la exigüidad de los restos arqueológicos, así lo impone. Sin embargo, creemos que este trabajo, que recoge y valora los datos objetivos que tenemos sobre los momentos anterior y posterior, nos ha permitido cumplir con el objetivo de proponer de manera argumentada un nuevo marco interpretativo para el paso del monacato visigodo al carolingio en ese territorio.

Esta propuesta, contraria a la tendencia imperante hasta el momento, fija su atención en las continuidades

¹¹¹ Ver nota 10.

¹¹² Ver nota 45.

más que en las diferencias, pero sin soslayarlas. En las páginas precedentes, hemos podido constatar que, a pesar de un aparente cambio de escala en las élites que los promocionaron, las semejanzas entre los monasterios de ambos períodos eran muchas, sobre todo si nos fijamos en los primeros momentos del siglo IX, antes de que la fuerte influencia del poder carolingio transmutara su carácter. Del mismo modo, hemos podido verificar que no se puede atestiguar una ruptura total entre los dos monacatos, y mucho menos que esta fuera de carácter violento y sistemático, sino que hay propuestas alternativas más eficaces y acordes con los datos para explicar cómo se pasó del uno al otro y, a la vez, justificar por qué las fuentes carolingias siempre hablan de refundaciones mientras que seguimos encontrando en los cenobios de ese periodo rasgos muy enraizados en la tradición visigoda.

Para el futuro, este nuevo marco interpretativo implica tener que seguir trabajando sobre el fenómeno monástico de la temprana Edad Media de una manera holística y continua, sin las limitaciones, compartimentaciones y periodizaciones artificiales que muchas veces impone la propia tradición académica. De hecho, creemos que una de las principales virtudes de este artículo ha sido poner a trabajar sobre una misma problemática histórica a investigadores de disciplinas distintas —arqueólogos y documentalistas— especializados en diferentes cronologías —Edad Media y Antigüedad Tardía—, aportando cada uno sus fuentes, conocimientos y metodologías de trabajo, para cuestionar las barreras autoimpuestas y seguir avanzando en el conocimiento del primer monacato en el noreste peninsular.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Los/as autores/as de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto “Paisajes monásticos. Representaciones y virtualizaciones de las realidades espirituales y materiales medievales en el mediterráneo occidental (siglos VI-XVI)”, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (PGC2018-095350-B-I00), 2019-2022, IP: Marta Sancho Planas y Núria Jornet Benito (Universitat de Barcelona), <https://www.ub.edu/proyectomonastic/>. Asimismo, ha contado con el apoyo del “Grupo de Investigación en Estudios Medievales de Arte, Historia, Paleografía y Arqueología (MAHPA)”, Generalitat de Catalunya (2021SGR0351), 2022-2025, IP: Antoni Conejo da Pena (Universitat de Barcelona), <http://www.ub.edu/mahpa/>.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Xavier Costa-Badia: conceptualización, investigación, metodología, supervisión, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Jordina Sales-Carbonell: conceptualización, investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Marta Sancho i Planas: conceptualización, investigación, metodología, administración de proyecto, redacción – revisión y edición.

FUENTES LITERARIAS

- Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii*. Traducción y notas de Paloma Rupérez Granados. 2013. *Vida de Antonio*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Concilium Caesaraugustanum* I. Edición de Félix Rodríguez Barbero. 1984. En *La Colección Canónica Hispana* IV: *Concilios galos. Concilios hispanos. Primera parte*, edición de Gonzalo Martínez y Félix Rodríguez, 291-296. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Concilium Tolet(anum)* XIII. Edición de Félix Rodríguez Barbero. 2002. En *La Colección Canónica Hispana* VI: *Concilios hispánicos. Tercera parte*, edición de Gonzalo Martínez y Félix Rodríguez, 217-274. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Consentius, *Epistula* 11*. Edición de Johannes Divjak. 1981. En *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 88. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Chronica Muzarabica a. 754, a. era DCCLIII*. Edición y traducción de José Eduardo López Pereira. 1980. *Crónica mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*. Zaragoza: Editorial Anubar.
- Chronicon Moissiacense a saeculo quarto usque ad a. 818 et 840*. Edición de Georg H. Pertz. 1826. En *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Scriptores in folio* I: *Annales et chronica aevi Carolini*, 280-313. Hannover: Hahn.
- Hieronymus, *Epistula* 71. Edición de Isidor Hilberg. 1996. En *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 55: *Sancti Eusebii Hieronymi Opera: Epistularum. Vol. 2: Epistulae LXXI– CXX*, 1-7. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hieronymus, *Epistula* 75. Edición de Isidor Hilberg. 1996. En *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 55: *Sancti Eusebii Hieronymi Opera: Epistularum. Vol. 2: Epistulae LXXI– CXX*, 29-34. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Iohannes Biclarenensis, *Chronicon*. Edición de Julio Campos Ruiz. 1960. *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quiricus, *Hymnus de sancta Eulalia*. Edición de Clemens Blume. 1897. En *Analecta Hymnica Medii Aevi* 27: *Hymnodia Gotica. Die Mozarabischen Hymnen des alt-spanischen Ritus*. Leipzig: O. R. Reisland.
- Siricius, *Epistula* 1. Edición de Pierre Coustant. 1845. En *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 13: *Sanctorum Damasi Papae et Paciani necnon Luciferi Episcopi Calaritani opera omnia*, col. 1131-1147. Paris: Excudebat Vrayet.
- Vitas sanctorum partum Emeretensium*. Edición de Antonio Maya Sánchez. 1992. *Corpus Christianorum Series Latina* CXVI. Turnhout: Brepols.
- Vita sancti Victoriani*. Edición y traducción de José Carlos Martín-Iglesias. 2021. «El expediente hagiográfico latino de san Victoriano de Asán y san Gaudioso de Tarazona». En *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d'Asán*, edición de Céline Martin y Juan José Larrea, 185-243 (198-234). Bordeaux: Ausonius Éditions.

BIBLIOGRAFIA

- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1926-1950. *Catalunya Carolíngia. Vol. II: Els diplomes carolingis a Catalunya*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1949. *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la iglesia visigoda. Discurso de recepción*. Barcelona: Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1953. «El paso de Septimania del dominio godo al franco a través de la invasión sarracena (720-768)». *Cuadernos de Historia de España* 19: 5-54.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1955a. *Catalunya Carolíngia. Vol. III: Els comtats de Pallars i Ribagorça*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1955b. «Com neix i com creix un gran monestir pirinenc abans de l'any mil: Eixalada-Cuixà». *Analecta Montserratensia* 8: 125-337.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1956. *La expedición de Carlomagno a Zaragoza en 778. El hecho histórico, su carácter y su significación*. Barcelona: s. n.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1958. *Els primers comtes catalans*. Barcelona: Editorial Teide.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1961. «El renaixement monàstic a Catalunya després de l'expulsió dels sarraïns». *Studia Monastica* 3, 1: 165-177.
- Abadal i de Vinyals, Ramon d'. 1986. *Catalunya Carolíngia. Vol. I: El domini carolingi a Catalunya*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Adell Gisbert, Joan-Albert y Eduard Riu-Barrera. 1999. «La configuració arquitectònica dels monestirs: Dels orígens a l'any mil». En *Temps de monestirs: Els monestirs catalans entorn l'any mil*, edició de Marina Miquel y Margarida Sala, 168-185. Barcelona: Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura; Pòrtic.
- Alegría Tejedor, Walter, Jordina Sales Carbonell y Marta Sancho Planas. En prensa. «The Archaeological Site of Santa Cecilia dels Altimiris (Sant Esteve de la Sarga, Lleida) in the Context of Pyrenean Christian Archaeology». En *The Transformation and Christianization of the Roman Empire between Centre and Periphery. Proceedings of the 17th International Congress of Christian Archaeology*, 137-149. Leuven: Peeters Publishers.
- Alturo Perucho, Jesús. 1991a. «Escritura visigòtica y escritura carolina en el contexto cultural de la Cataluña del siglo IX». *Memoria Ecclesiae* 2: 33-44.
- Alturo Perucho, Jesús. 1991b. «Manuscrits i documents llatins d'origen català del segle IX». *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 23: 273-280.
- Alturo Perucho, Jesús. 1999. «Els tipus d'escriptura a la Catalunya dels segles VIII-X». En *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic (segles IX i X)*, 131-134. Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya.
- Amich Raurich, Narcís. 2007. «La cristianització del territori». En *El Cristianisme a Empúries: Dels orígens a l'església actual*, edició de Narcís Amich, Xavier Aquilué y Joaquim Monturiol, 19-23. Girona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- Artigues Conesa, Pere Lluís, Mònica Blasco Arasan, Eduard Riu-Barrera y Maria Sardà Vilardaga. 1997a. «La fortalesa romana, la basílica i el monestir de Sant Cugat del Vallès o d'Octavià (Catalunya). Les excavacions de 1993-1995». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 37: 1081-1115.
- Artigues Conesa, Pere Lluís, Mònica Blasco Arasan, Eduard Riu-Barrera y Maria Sardà Vilardaga. 1997b. «Les excavacions arqueològiques al monestir de Sant Cugat del Vallès o d'Octavià (1993-1994). La fortalesa romana, la basílica i la implantació del monestir». *Gausac* 10: 15-76.
- Baiges Jardí, Ignasi y Pere Puig Ustrell. 2019. *Catalunya Carolíngia. Vol. VII: El comtat de Barcelona*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Balañà Abadía, Pere. 1997. *L'Islam a Catalunya (segles VIII-XII)*. Barcelona: Rafael Dalmau.
- Baraut Obiols, Cebrià. 1980. «El monestir de Sant Sadurní de Tavèrnoles i els orígens del monaquisme benedictí al comtat d'Urgell». *Studia Monastica* 22, 2: 253-259.
- Baraut Obiols, Cebrià. 1995. «Diplomatari del monestir de Sant Sadurní de Tavèrnoles (segles IX-XIII)». *Urgellia* 12: 7-414.
- Baraut Obiols, Cebrià. 2000. «La intervenció carolíngia antifeliciania al bisbat d'Urgell i les seves conseqüències religioses i culturals (segles VIII-IX)». En *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell. Crònica i estudis*, edició de Josep Perarnau, 155-193. La Seu d'Urgell: Facultat de Teologia de Catalunya / Societat Cultural Urgel·litana.
- Beach, Alison I. e Isabelle Cochelin, eds. 2020. *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bishko, Charles J. 1984. «The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism». En *Spanish and Portuguese Monastic History 600-1300*, edició de Charles J. Bishko, 1-43. London: Variorum Reprints.
- Blánquez Pérez, Carmen y Ángel del Río López. 2009. *Viaje por la arqueología de Jordania*. Madrid: Dilema Editorial.
- Bolòs Masclans, Jordi. 1999. «El monestir com a institució feudal». En *Temps de monestirs: Els monestirs catalans entorn l'any mil*, edició de Marina Miquel y Margarida Sala, 68-89. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura / Pòrtic.
- Bramon Planes, Dolors. 2000. *De quan érem o no musulmans. Textos del 713 al 1010*. Barcelona: Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives / Institut d'Estudis Catalans / Vic: Eumo.
- Burch Rius, Josep, Gustau García Jiménez, Josep M. Nolla Brufau, Lluís Pelahí Grimal, Jordi Sagrera Aradilla, Marc Sureda Jubany, David Vivó Codina e Isabel Miquel Riera. 2006. *Excavacions arqueològiques a la muntanya de Sant Julià de Ramis. Vol. II: El Castellum*. Girona: Ajuntament de Sant Julià de Ramis / Institut del Patrimoni Cultural.
- Campos Ruiz, Julio e Ismael Roca Melià. 1971. *San Leandro, san Isidoro y san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las 'Sentencias'*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cantino Wataghin, Gisella y Eleonora Destefanis. 2014. «Les espaces funéraires dans les ensembles monastiques du Haut Moyen Âge». En *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident Médiéval*, edició de Michel Lauwers, 503-553. Turnhout: Brepols Publishers.
- Cantón Playà, Pere. 2001. *Les comarques gironines del paleolític als visigots. Catàleg de jaciments*. Girona: Diputació de Girona / Associació Arqueològica de Girona.
- Castro Correa, Ainoa. 2020. «Leaving the Past behind, Adapting to the Future: Transitional and Polygraphic Visigothic-Caroline Minuscule Scribes». *Anuario de Estudios Medievales* 50, 2: 631-664. <https://doi.org/10.3989/aem.2020.50.2.01>
- Catafau, Aymat. 2013. «Cuixà, Arles de Tec i Sant Martí del Canigó. El paper de l'aristocràcia nordcatalana en les fundacions monàstiques del segle VIII al segle XI». En *Monestirs i territori. 1200 aniversari de la fundació del monestir de Sant Esteve de Banyoles*, edició de Lluís To y Jordi Galofré, 79-88. Banyoles: Centre d'Estudis Comarcals de Banyoles.
- Chalmeta Gendron, Pedro. 1994. *Invasión e islamización: La sumisión de Hispania y la formación de Al-Andalus*. Madrid: Fundación Mapfre.
- Chandler, Cullen J. 2009. «Land and Social Networks in the Carolingian Spanish March». *Studies in Medieval and Renaissance History. Third Series* 6: 1-33.
- Chandler, Cullen J. 2019. *Carolingian Catalonia: Politics, Culture, and Identity in an Imperial Province, 778-987*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corcoran, Simon. 2003. «The Donation and Will of Vincent of Huesca: Latin Text and English Translation». *Antiquité Tardive* 11: 215-221. <https://doi.org/10.1484/j.at.2.300259>
- Costa-Badia, Xavier. 2017. «Los monasterios nacidos a través de pactos en los condados catalanes del siglo IX. Reflexiones en torno a la pervivencia de un modelo fundacional visigodo en tiempos de la

- reforma carolingia». *Hortus Artium Medievalium* 23, 1: 328-335. <https://doi.org/10.1484/j.ham.5.113724>
- Costa-Badia, Xavier. 2019. «Paisatges monàstics. El monacat alt-medieval als comtats catalans (segles IX-X)». Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad de Barcelona.
- Costa-Badia, Xavier. 2022a. «Els monestirs i l'afermament del poder comtal. El cas del Pallars i la Ribagorça (segles IX-X)». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* 33: 159-187. <https://doi.org/10.2436/20.1001.01.233>
- Costa-Badia, Xavier. 2022b. *Poder, religió i territori. Una nova mirada als orígens del monacat al Ripollès (segles IX-X)*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Costa-Badia, Xavier. 2023a. «Celdas y monasterios dependientes: Los otros espacios de vida monástica en la Cataluña altomedieval (siglos IX-X)». *Edad Media* 24: 67-109. <https://doi.org/10.24197/em.24.2023.67-109>
- Costa-Badia, Xavier. 2023b. «La realitat material dels monestirs d'època carolíngia als comtats catalans a través de les fonts escrites. Una relectura de la documentació d'arxiu amb mirada arqueològica». *Rodis* 6: 281-302. https://doi.org/10.33115/a/26046679/6_11
- Costa-Badia, Xavier y Marc Sureda Jubany. 2022. «El monacat del comtat de Besalú als segles IX-XI, una visió de conjunt». En *Sant Llorenç del Mont (922-2022). 1100 anys de l'abadia*, 39-51. Albanyà: Santuari de la Mare de Déu del Mont.
- Díaz Martínez, Pablo C. 1987. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2006. «El legado del pasado: Reglas y monasterios visigodos y carolingios». En *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, edición de José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja, 9-36. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real. Centro de Estudios del Románico.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2015. «Visigothic Monasticism. Written Sources and Everyday Life». En *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle). Vol I: L'état des sources*, edición de Olivier Delouis y Maria Mossakowska-Gaubert, 339-351. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale / Ecole Française de Athènes.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2017. «Las fundaciones monásticas en la Península Ibérica (siglos VI-VIII)». En *Monachesimo d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo. LXIV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 463-493. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2022. «La historia socio-económica del primer monacato hispánico. Ideal evangélico y desarrollo práctico». En *La historiografía de los estudios monásticos en España. Entre el Cristianismo y el Islamismo, monjes, morabitos y frailes*, edición de Antonio Ramos, Francisco Salvador, Pedro Aguayo y María Dolores Pérez, 103-124. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Dümmler, Ernst L. 1895. *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Karolini Aevi. Vol. II*. Berlin: Weidmann.
- Echevarría Arsuaga, Ana. 2011. «Obispos tiranos y rebeldes musulmanes. La violencia contra el dimmí». En *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, edición de Delfina Serrano, 233-250. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Córdoba: Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Echevarría Arsuaga, Ana. 2018. «¿Protegidos o tolerados? Las minorías, a ambos lados de la frontera». En *El Islam. Presente de un pasado medieval. XXVIII Semana de Estudios Medievales de Nájera*, edición de Esther López, 251-286. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Fierro Bello, Maribel. 2009. «El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en Al-Andalus». *Studia Historica. Historia Medieval* 27: 181-189.
- Fortacín Piedrafita, Javier. 1983. «La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI: Precisiones críticas para la fijación del texto». *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 47-48: 7-70.
- Fox, Yaniv. 2014. *Power and Religion in Merovingian Gaul. Columbanian Monasticism and the Frankish Elites*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García Sanz, Arcadi. 1974. «Els pactes monàstics a la Pre-Catalunya del segle IX». *Studia Monastica* 16, 1: 7-44.
- Geary, Patrick J. 1994. *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton: Princeton University Press.
- González Gutiérrez, Carmen. 2020. «Mujeres y madres fundadoras de mezquitas en AlAndalus: Revisión del mecenazgo femenino en la Córdoba omeya (Madīnat Qurṭuba, años 756-1031)». En *Proceedings of the International Workshop Mothering(s) and Religions: Normative Perspectives and Individual Appropriations. A Cross-Cultural and Interdisciplinary Approach from Antiquity to the Present*, edición de Giulia Pedrucci, 65-85. Roma: Scienze e Lettere.
- Gonzalo Arango, Xavier. 2013. «La integración de Tarrakuna y su territorio en Al-Andalus (s.VIII)». *Arqueología y Territorio Medieval* 20: 11-30. <https://doi.org/10.17561/aytm.v20i0.1444>
- Innes, Matthew. 2000. *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400-1000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isla Frez, Amancio. 2021. «Asán, un monasterio en la encrucijada». En *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d'Asán*, edición de Céline Martin y Juan José Larrea, 59-82. Bordeaux: Ausonius Éditions.
- Jarrett, Jonathan. 2003. «Power Over Past and Future: Abbess Emma and the Nunnery of Sant Joan de les Abadesses». *Early Medieval Europe* 12, 3: 229-258. <https://doi.org/10.1111/j.0963-9462.2004.00128.x>
- Jarrett, Jonathan. 2010. *Rulers and Ruled in Frontier Catalonia, 880-1010*. Woodbridge: Boydell Press.
- Kozioł, Geoffrey. 2012. *The Politics of Memory and Identity in Carolingian Royal Diplomas: The West Frankish Kingdom (840-987)*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Lienhard, Joseph T. 1977. *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*. Köln-Bonn: Cambridge University Press.
- Linage Conde, Antonio. 1973. *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. Vol. I: El monacato hispano prebenedictino*. León: Centro de estudios e investigación San Isidoro / Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Patronato José María Quadrado.
- Linage Conde, Antonio. 1977. «¿Pactualismo en Cataluña?». *Yermo* 15: 45-60.
- López Mullor, Albert, Àlvar Caixal Mata y Josep M. Vila Carabasa. 2007. «El recinte medieval del monestir de Sant Llorenç prop Bagà (Guardiola de Berguedà). Campanyes arqueològiques dels anys 2000-2004». En *Actes del III Congrés d'Arqueologia Medieval i Moderna a Catalunya*, edición de Marina Miquel y Josep M. Vila, 585-604. Sabadell: Ajuntament de Sabadell / Barcelona: Associació Catalana per a la Recerca en Arqueologia Medieval / Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- López Vilar, Jordi. 2006. *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de Sant Frutuós*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili / Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Lorenzo Jiménez, Jesús. 2010. *La dawla de los Banū Qasī: Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lorés Otzet, Immaculada. 2002. *El monestir de Sant Pere de Rodes*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona / Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona / Girona: Universitat de Girona / Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida / Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya.
- Maloney, Stephanie J., Mary L. Powell y Sarah P. McNabb. 2022. *Life and Death at Torre de Palma. Two Millennia of Rural Life in the*

- Alto Alentejo, Portugal. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia / Imprensa Nacional.
- Marcos Sánchez, Mar. 1994. «Aristocracia y Cristianismo en la Hispania tardoantigua: La conversión de Lucinio y Teodora». En *III Congreso Peninsular de Historia Antigua. Preactas. Vol. 2*, 778-784. Vitoria: Universidad del País Vasco, Departamento de Estudios Clásicos.
- Martin, Céline y Juan José Larrea Conde, eds. 2021. *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d'Asán*. Bordeaux: Ausonius Éditions.
- Martín Viso, Iñaki. 2007. «Monasterios y reordenación del espacio local: Un estudio comparado del norte de Zamora y la región de Viseu (siglos IX-XI)». En *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, edición de Jorge López, Artemio M. Martínez y Jorge Morín, 259-280. Oxford: John and Erica Hedges.
- Millàs Vallicrosa, Josep M. 1987. *Textos dels historiadors àrabs referents a la Catalunya carolíngia*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Miró Tuset, Climent. 2020. «El xoc cultural del món carolíngi amb el visigot: El cas d'Urgel». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 30-31: 517-527.
- Mühlbacher, Engelbert. 1906. *Monumenta Germaniae Historica. Diplomatum Karolinorum. Vol. I: Pippini, Carlomanni, Caroli Magni diplomata*. Hannover: Hahn.
- Mundó Marcet, Ansari M. 1957. «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII: Questioni ideologiche e letterarie». En *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale. IV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 73-117. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Mundó Marcet, Ansari M. y Jesús Alturo Perucho. 1990. «La escritura de transición de la visigótica a la carolina en la Cataluña del siglo IX». En *Actas del VIII Coloquio del Comité Internacional de Paleografía Latina*, 131-138. Madrid: Joyas Bibliográficas.
- Nolla Brufau, Josep M. y Josep Casas Genover. 1984. *Carta arqueològica de les comarques de Girona. El poblament d'època romana al nord-est de Catalunya*. Girona: Centre d'Investigacions Arqueològiques.
- Ordeig Mata, Ramon. 1999. *Catalunya Carolíngia. Vol. IV: Els comtats d'Osona i Manresa*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Ordeig Mata, Ramon. 2020. *Catalunya Carolíngia. Vol. VIII: Els comtats d'Urgell, Cerdanya i Berga*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Palol Salellas, Pere de. 1989. *El Bovalar (Seròs; Segrià): Conjunt d'època paleocristiana i visigòtica*. Lleida: Diputació de Lleida / Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.
- Palou Miquel, Hug. 1985. «Acerca de los restos arqueológicos tardorromanos como lugar de asentamiento de los monasterios medievales. El caso de Sant Pau en Sant-Pol de Mar (Barcelona)». En *Actes del I Congreso de Arqueología Medieval Española. Vol IV: Andalusí-Cristiano*, 683-698. Huesca: Diputación General de Aragón.
- Pavón Benito, Julia. 2006. «Muladíes. Lectura política de una conversión: los Banū Qāsī (714-924)». *Anaquel de Estudios Árabes* 17: 189-201.
- Pladevall Font, Antoni. 1999. «L'organització de l'Església a la Catalunya carolíngia». En *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic (segles IX i X)*, 53-58. Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya.
- Ponsich, Pierre. 1952. «Les origines de Saint-Michel de Cuxa: Saint-André d'Eixalada et Saint-Germain de Cuxa». *Études Roussillonnaises* 2: 1-19.
- Ponsich, Pierre. 2006. *Catalunya Carolíngia. Vol. VI: Els comtats de Rosselló, Conflent, Vallespir i Fenollet*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Recasens Comes, Josep M. 1972. «A propòsit de l'ocupació àrab de Tarragona i l'emigració de sant Pròsper a Itàlia». *Boletín Arqueológico* 113-120: 209-213.
- Remensnyder, Amy G. 1995. *Remembering Kings Past: Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*. Ithaca: Cornell University Press.
- Riu Riu, Manuel. 1960. «Las comunidades religiosas del antiguo obispado de Urgel (siglos VI-XVI)». Tesis doctoral inédita depositada en la Universidad de Barcelona.
- Riu Riu, Manuel. 1964. «Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel». *Anuario de Estudios Medievales* 1: 76-96.
- Riu Riu, Manuel. 1977. «El monasterio de Santa Maria de Alaón y su patrimonio en el siglo IX». En *Homenaje a don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado*, Vol. I, 63-85. Zaragoza: Anubar Ediciones.
- Riu Riu, Manuel. 1982. «El papel de los monasterios en la sociedad y la economía de la Alta Edad Media». En *Semana de Historia del Monacato Cantabro-Astur-Leonés*, 15-33. Oviedo: Monasterio de San Pelayo.
- Riu Riu, Manuel. 1989. «Monacato y colonización rural en la Cataluña altomedieval». *Codex Aquilarensis* 2: 85-112.
- Riu Riu, Manuel. 1996. «Entorn de l'origen de l'adopcionisme en el monacat visigòtic pirinenc». En *SPANIA. Estudis de l'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, 225-228. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Rosenwein, Barbara H. 1989. *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rosenwein, Barbara H. 1999. *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sales Carbonell, Jordina. 1999. «Monjos i monestirs a la Catalunya premedieval». En *Temps de monestirs: Els monestirs catalans entorn l'any mil*, edición de Marina Miquel y Margarida Sala, 37-41. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura / Pòrtic.
- Sales Carbonell, Jordina. 2012. *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Sales Carbonell, Jordina. 2013. «Fabricando pergamino durante la Antigüedad Tardía. Notas arqueológicas para los monasterios de Hispania». *Augustinianum* 53, 2: 469-500.
- Sales Carbonell, Jordina. 2015. «El Bovalar (Serós, Lleida). ¿Un monasterio productor de pergamino en la Hispania visigoda?». *Rivista di Archeologia Cristiana* 90: 423-464.
- Sales Carbonell, Jordina. 2019. «Ascetisme i monacat femenins a la Catalunya tardorromana i visigòtica». En *El monestir de Sant Joan. Primer cenobi femení dels comtats catalans (887-1017)*, edición de Coloma Boada, Irene Brugués y Xavier Costa, 41-56. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Sales Carbonell, Jordina. 2021. «Jerome and Western Monasticism: Ascetism, Evergetism and Orthodoxy in the Late 4th Century Hispania». *Bogoslovni vestnik / Theological Quarterly* 81, 2: 425-436.
- Sales Carbonell, Jordina. En prensa. «Paisajes monásticos de la Tarraconensis tardoantigua: Tipologías y topografías». En *I Curso Internacional de Cultura Monástica: Los primeros 'monasterios y cenobios' de Hispania, entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos V-X)*. Ourense / Ponferrada: Diputación de Ourense.
- Sales Carbonell, Jordina y Carles Buenacasa Pérez. 2018. *In unum estis congregati. Arqueologia del primer monacat cristià (segles IV-VII dC)*. Barcelona: Societat Catalana d'Arqueologia.
- Sales Carbonell, Jordina y Marta Sancho Planas. 2019. «Monastic Networks and Livestock Activity: Relationships and Contacts at Regional Level in the Southern Slopes of the Pyrenees (VI-IX Centuries)». En *Les mobilitats monàstiques en Orient et en Occident de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge (IVe-XVe siècle)*, edición de Olivier Delouis, Maria Mossakowska-Gaubert y Annick Peters-Custot, 197-222. Roma: Publications de l'École française de Rome.

- Sales Carbonell, Jordina y Marta Sancho Planas. 2023a. «Espaces i estructures en els establiments monàstics de l'Antiguitat Tardana i la Primerenca Edat Mitjana. Reptes d'identificació i tipificació». *Rodis* 6: 9-34. https://doi.org/10.33115/a/26046679/6_01
- Sales Carbonell, Jordina y Marta Sancho Planas. 2023b. «Seclusion Spaces during the First Centuries of Female Asceticism». En *In and Out of the City. Female Environments, Relations and Dynamics of Space (400–1500)*, edició de Mattia C. Chiriatti y M. del Carmen Trillo, 53-69. Leiden: Brill.
- Sales Carbonell, Jordina, Marta Sancho Planas y Laura de Castellet Ramon. 2017. «'Incensum in Monasterium' in Preandalusian Hispania (Centuries 5th-8th)». *Hortus Artium Medievalium* 23, 1: 107-113.
- Salrach Marès, Josep M. 1978. *El procés de formació nacional de Catalunya (segles VIII-IX)*. Vol. I: *El domini carolingi*. Barcelona: Edicions 62.
- Salrach Marès, Josep M. 1980. «L'església catalana a l'Alta Edat Mitjana». *Revista de Girona* 92: 225-231.
- Salrach Marès, Josep M. 2009. «Els Hispani. Emigrats hispanogots a europa (segles VIII-X)». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* 20: 31-50.
- Salrach Marès, Josep M. y Tomàs Montagut Estragués. 2018. *Justícia i resolució de conflictes a la Catalunya medieval. Col·lecció diplomàtica, segles IX-XI*. Barcelona: Parlament de Catalunya / Generalitat de Catalunya, Departament de Justícia.
- Sancho Planas, Marta. 2008-2010. «Quins cristians per als Altimirs? Propostes de contextualització d'un jaciment tardoantic i altmedieval del Prepirineu lleidatà». *Urgellia* 17: 801-816.
- Sancho Planas, Marta. 2018. «Recursos alimentaris en el monestir d'època visigoda de Santa Cecília dels Altimiris (Sant Esteve de la Sarga, Pallars Jussà). Primeres aportacions». *Revista d'Arqueologia de Ponent* 28: 63-80.
- Sancho Planas, Marta. 2021. «La montaña como alternativa para las comunidades monásticas de la temprana Edad Media. El caso de Santa Cecília dels Altimiris (Prepirineo leridano)». En *Nouvelles chartes visigothiques du monastère pyrénéen d'Asán*, edició de Céline Martin y Juan José Larrea, 159-183. Bordeaux: Ausonius Éditions.
- Sancho Planas, Marta y Walter Alegría Tejedor. 2017. «Propuesta de contextualización del yacimiento tardoantiguo y altomedieval de Els Altimiris (Prepirineo leridano). Siglos V-IX». *Archeologia Medievale* 44: 155-170.
- Sancho Planas, Marta, Jordina Sales Carbonell y Walter Alegría Tejedor. 2019. «Santa Cecília de Els Altimiris: Un monestir de muntanya entre l'Antiguitat Tardana i la Primerenca Edat Mitjana». En *Tarraco Biennal. Actes del 4t Congrés Internacional d'Arqueologia i Món Antic. VII Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. El Cristianisme en l'Antiguitat Tardana. Noves perspectives*, edició de Jordi López, 225-234. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili / Institut d'Estudis Catalans.
- Schick, Robert. 1995. *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*. Princeton: Darwin Press.
- Sénac, Philippe. 2002. *Les carolingiens et Al-Andalus (VIII-IXe siècles)*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Serra Vilaró, Joan. 1943. *San Próspero de Tarragona y sus discípulos refugiados en Italia en el año 711*. Barcelona: Editorial Balmes.
- Sobrequés Vidal, Santiago, Sebastià Riera Viader y Manuel Rovira Solà. 2003. *Catalunya Carolíngia. Vol. V: Els comtats de Girona, Besalú, Empúries i Peralada*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Tischler, Matthias M. 2022. *Carlemany a Europa. Història i memòria*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- To Figueras, Lluís. 2013. «Monjos i colonització agrícola: Els orígens del monestir de Sant Esteve de Banyoles». En *Monestirs i territori. 1200 aniversari de la fundació del monestir de Sant Esteve de Banyoles*, edició de Lluís To y Jordi Galofré, 55-77. Banyoles: Centre d'Estudis Comarcals de Banyoles.
- Tomás-Faci, Guillermo. 2017. «The Transmission of Visigothic Documents in the Pyrenean Monastery of San Victorián de Asán (6th-12th Centuries)». *Antiquité Tardive* 25: 303-314. <https://doi.org/10.1484/j.at.5.114864>
- Tomás-Faci, Guillermo y José Carlos Martín-Iglesias. 2017. «Cuatro documentos inéditos del monasterio visigodo de San Martín de Asán (522-586)». *Mittellateinisches Jahrbuch* 52: 261-286.
- Velázquez Soriano, Isabel. 2006. «Reflexiones en torno a la formación de un Corpvs Regvlarvm de época visigoda». *Antigüedad y Cristianismo* 23: 531-567.
- Villegas Marín, Raúl. 2016. «El obispo y los monjes». En *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, edició de Silvia Acerbi, Mar Marcos y Juana María Torres, 317-334. Madrid: Editorial Trotta.
- Vives Gatell, José. 1942. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Wickham, Chris. 1995. «Rural Society in Carolingian Europe». En *The New Cambridge Medieval History. Vol. 2: c.700-c.900*, edició de Rosamond McKitterick, 510-537. Cambridge: Cambridge University Press.